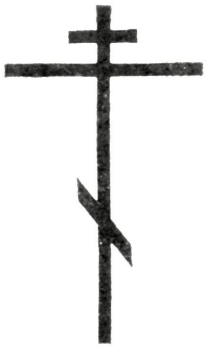


БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

Издание Московской Патриархии

СОДЕРЖАНИЕ ПРЕДЫДУЩИХ СБОРНИКОВ «БОГОСЛОВСКИХ ТРУДОВ»

СБОРНИК ШЕСТОЙ

Архиепископ Антоний (Мельников). Из Евангельской истории . . . . . 5—46
Доц. К. Е. Скурат. Сотериология св. Иринея Лионского . . . . . 47—78
Свящ. Сергий Мансуров. Очерки из истории Церкви . . . . . 79—116
Проф. И. В. Попов. Св. Иларий, епископ Пиктавийский *(Продолжение)* . . . . . 117—150

Богословские собеседования III между представителями Евангелическо-Лютеранской и Русской Православной Церквей

Митрополит Никодим (Ротов). Некоторые материалы для изъяснения текста: «Вы уже очищены через слово, которое Я проповедал вам» (Ин. 15, 3) . . . . . 151—155
Епископ Михаил (Мудьюгин). Реформация XVI в. как церковно-историческое явление 155—164
Проф. В. Д. Сарычев. Сущность примирения и ее библейское обоснование . . . . . 164—169
А. С. Буевский. Примирение через Христа и мир на земле . . . . . 169—174
Проф.-прот. Ливерий Воронов. Осуществление примирения в жизни и деятельности Церкви . . . . . 174—179
Проф. д-р Л. Гоппельт. Примирение через Христа по Новому Завету . . . . . 179—187
Проф. О. Вебер. Догматическая проблема учения о примирении . . . . . 187—195
Доц. Р. Сленска. Восточная Церковь с точки зрения евангелического богословия . . . 195—200
Проф. Г. Харбсмайер. Проявления примирения в деяниях Церкви (Тезисы) . . . . . 200—202
Тезисы по докладам и резюме . . . . . 202—206

Проф.-прот. Ливерий Воронов. Литургия по «Testamentum Domini nostri Jesu Christi» 207—219
Доц. Н. А. Заболотский. Кафоличность — проблема экуменизма . . . . . 220—225
Доц.-игумен Марк (Лозинский). Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам епископа Игнатия (Брянчанинова) (Автореферат) . . . . . 226—231

Публикации

Епископ Игнатий (Брянчанинов). Неизданные сочинения: Молитва о умершем. Добавление к статье «Сад во время зимы». Предисловие к повести «Иосиф». Стих «Совет душе моей» . . . . . 232—234

Библиография

Свящ. Владимир Сорокин. *М. Берроуз.* Больше света на свитки Мертвого моря . . . 235—240

СБОРНИК СЕДЬМОЙ

Свящ. Сергий Мансуров. Очерки из истории Церкви *(Окончание)* . . . . . 5—114
Проф. И. В. Попов. Св. Иларий, епископ Пиктавийский *(Окончание)* . . . . . 115—169
Проф.-прот. Л. Воронов. Календарная проблема. Ее изучение в свете решения Первого Вселенского Собора о пасхалии и изыскание пути к сотрудничеству между Церквами в этом вопросе . . . . . 170—203
Проф. Д. П. Огицкий. Канонические нормы православной пасхалии и проблема датировки Пасхи в условиях нашего времени . . . . . 204—211

Православно-лютеранские богословские собеседования в Финляндии

Коммюнике и резюме богословского собеседования . . . . . 212—214
Епископ Филарет (Вахромеев). Богословская основа миротворческой деятельности Церкви 215—221
Епископ Михаил (Мудьюгин). Евхаристия и единение христиан . . . . . 222—231
Епископ Михаил (Мудьюгин). Спасение и оправдание . . . . . 231—239
Пастор С. С. Кивиранта. Евхаристия как выражение общения верующих . . . . . 240—248
Пастор И. Н. Мартикайнен. Богословская основа миротворческой деятельности Церквей 249—256

Доц. К. Е. Скурат. Сотериология св. Афанасия Великого . . . . . 257—262

СБОРНИК ВОСЬМОЙ

Архиепископ Антоний. Предисловие . . . . . 5—6
Вл. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви . . . . . 7—128
Вл. Лосский. Догматическое богословие . . . . . 129—183
Вл. Лосский. «Вйдение Бога» в византийском богословии . . . . . 187—194
Вл. Лосский. Паламитский синтез . . . . . 195—203
Вл. Лосский. Господство и царство (Эсхатологический этюд) . . . . . 205—214
А. В. Ведерников. Владимир Лосский и его богословие . . . . . 215—230
Иоанн Мейендорф. Предисловие к книге В. Лосского «Боговидение» . . . . . 231—232
Список опубликованных трудов Вл. Лосского . . . . . 233—236

СБОРНИК ДЕВЯТЫЙ

Архиепископ Антоний (Мельников). Преподобная Евфросиния Полоцкая . . . . . 5—14
Проф. И. В. Попов. Святой Амфилохий, епископ Иконийский . . . . . 15—79
Священник Павел Флоренский. Иконостас . . . . . 80—148
А. М. Бухарев. О Соборных Апостольских Посланиях . . . . . 149—225
Священник Анатолий Просвирнин. Библиография трудов архимандрита Леонида (Кавелина) . . . . . 226—240

МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

СБОРНИК ДВЕНАДЦАТЫЙ

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

МОСКВА ● 1974

СОСТАВ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ СБОРНИКА „БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ"

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

Члены редколлегии:

Архиепископ Волоколамский **Питирим**, профессор Московской духовной академии, председатель Издательского отдела Московского Патриархата
Архиепископ Дмитровский **Владимир**, ректор Московской духовной академии
Епископ Тихвинский **Мелитон**, ректор Ленинградской духовной академии
Архиепископ Вологодский и Великоустюжский **Михаил**
Епископ Астраханский и Енотаевский **Михаил**
Протоиерей **Александр Ветелев**, профессор Московской духовной академии
Протоиерей **Михаил Сперанский**, профессор Ленинградской духовной академии
Протоиерей **Иоанн Белевцев**, профессор Ленинградской духовной академии
Протоиерей **Георгий Тельпис**, преподаватель Ленинградской духовной академии
Николай Успенский, профессор Ленинградской духовной академии
Дмитрий Огицкий, профессор Московской духовной академии
Василий Сарычев, профессор Московской духовной академии
Алексей Осипов, доцент Московской духовной академии
Евгений Карманов, ответственный секретарь редакции «Журнала Московской Патриархии»
Алексей Буевский, секретарь Отдела внешних церковных сношений
Павел Уржумцев, литературный редактор «Журнала Московской Патриархии»

Сдано в набор 3/IV 1974 г. Подписано в печать 24/X 1974 г. Заказ 5270

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

СОДЕРЖАНИЕ

Епископ Гурий. Богозданный человек. Опыт православной теодицеи жизни 5
Павел Флоренский. Понятие Церкви в Священном Писании (Догматико-экзегетические материалы к вопросу о Церкви) 73
А. И. Иванов. Максим Грек и Савонарола 184
Проф. М. А. Старокадомский. Неоплатонизм и христианство . . 209
Архимандрит Ириней (Середний). Профессор С. В. Троицкий его жизнь и труды в области канонического права 217
Об авторах 248

The Moscow Patriarchate

«THEOLOGICAL STUDIES», volume XII

CONTENTS

Bishop Guriy. God-Made Man. Experience in Orthodox Theodicy of Life 5
Pavel Florensky. Ecclesiological Materials 72
A. I. Ivanov. Maxim the Greek and Savonarola 184
Prof. M. A. Starokadomsky. Neo-Platonism and Christianity . . . 209
Archimandrite Iriney Seredny. Prof. S. V. Troitsky, His Life and Works on Canon Law 217
About the authors 248

ИЗ РУКОПИСЕЙ
МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

Епископ ***ГУРИЙ***

БОГОЗДАННЫЙ ЧЕЛОВЕК

Опыт православной теодиции жизни

ПРЕДИСЛОВИЕ

Христианство является единственной в мире религией, которая дает опытную проверку своих упований. Оно в точности осуществляет и исполняет всё то, что проповедует и обещает. Христианство, беря человека в его обычном земном существовании, заявляет, что это обычное человеческое существование поражено греховной порчей и не есть то нормальное существование, в каком должен жить человек по идеальной природе своего бытия. Оно указывает причины происшедшей аномалии (порчи) человеческой жизни, раскрывает самую сущность этой аномалии, способы и средства ее уврачевания и предлагает самый путь действительного изменения испорченной человеческой природы и восстановления ее в идеальное состояние. Во всех своих основоположениях или догматах христианство опирается теоретически на слово Божие и учение Церкви, а практически — на живую Личность Богочеловека Христа, осуществившего на Себе идеал истинного человека, и на опыт бесчисленного множества христиан, достигших уврачевания своей испорченной природы и показавших идеальные образы возвышенной жизни.

Таким образом, в христианстве фактически оправдывается возвещаемая им теодиция жизни. Опыт православной теодиции жизни, или, что то же, христианское оправдание смысла жизни мы и предлагаем в настоящем труде. Мы не коснемся вопроса об истоках человеческой веры в Божество, как Божество раскрывается человеческому духу через созерцание окружающего мира и во внутренних глубинах человеческого самосознания. Мы исходим из сознания верующего в Премирного Бога и в тайниках сердца ставящего себя пред Лице Божие и даем схему (ряд) суждений о том, как верующее сознание осмысливает себя в своем религиозном уповании. Суждения наши начинаются с посильного воображения того идеального состояния, в котором представляется христианскому сознанию человек до внесения в свою природу греховной порчи.

Глава I. ИДЕАЛ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

«Если не уведаем, какими нас создал Бог, то не познаем и того, какими нас создал грех».
Св. Григорий Синаит (Добротолюбие, т. V, с. 206)

А. ИДЕАЛЬНАЯ ЖИЗНЬ БОГОЗДАННОГО ЧЕЛОВЕКА

Жизнь богозданного человека в идеальных нормах его бытия, в его райском состоянии может быть определена по восстановленной и уврачеванной Спасителем мира человеческой природе. Подвижники благочестия в своих духовных созерцаниях прозревали неповрежденную грехом природу богозданного человека, определяя черты этой природы по учению слова Божия и по чертам человеческой души, возрожденной благодатью и восшедшей на высоту духовного совершенства. В святоотеческих созерцаниях мы должны видеть живое предание Церкви, что служит гарантией против привнесения личного элемента в указанную область суждений и застраховывает ее от превращения в ряд индивидуальных концепций (представлений). «Бог любы есть».

1. Сердце как средоточие жизни

На высотах духовной жизни Божество созерцается в человеческом духе как полнота всеобъемлющей любви и Источник всякого блага. Хотя Оно в человеческом духе созерцается так же, как Всеведущее и Всемогущее Существо, но эти созерцания являются скорее созерцаниями отдельных свойств Божества. Переходя в созерцание целостного образа как живой Самосущной Личности, они воплощаются в созерцание Божества как Источника жизни и всякого блага, как неисчерпаемой полноты любви, любовию все наполняющего и все содержащего. В ответ на такое созерцание Божества в идеальных свойствах человеческого духа, в окружающем мире и домостроительстве нашего спасения душа, ставящая себя пред Лице Божие, в действительном ощущении этого предстояния неизбежно захватывается в высшей степени интенсивным по силе и неизъяснимым по благодатной приятности сердечным переживанием Бога, как верховного Источника всякого блага, Источника ее собственного благобытия и всего прочего, что окружает ее.

В этом случае сердечная область становится средоточием всего содержания человеческой личности, собирая в себя всю сумму духовных сил человека и все их сводя в умное чувство Божества как полноты всеобъемлющей Любви. Благодаря этому в жизни богозданного человека, в его идеальных нормах существования сердце должно иметь превалирующее значение и как бы пропускать чрез себя, чрез волнующие его переживания все то, что касается области познания и области волевой деятельности душевной жизни. Здесь мы должны иметь в виду учение слова Божия о сердце как средоточии жизни. В соответствии с этим и преподобный Исаак Сирин учит, что «ум есть одно из душевных чувств, а сердце обнимает в себе и держит в своей власти внутренние чувства. Оно есть корень» [1].

Основным содержанием сердечных переживаний является умное чувство Божества, или ощущение изливающейся от Лица Божия неизъяснимой по своей полноте, всеобъемлемости и глубине любви Божией к созерцающей Бога душе и всему Божию созданию, любви, вызывающей ответные чувства всепреданной любви и благоговения, объемлющие все существо человека, чувства благодарения, хвалы и прославления.

---

[1] Творения преп. Исаака Сирина. Сергиев Посад, 1893, с. 31.

Это переживание, как постоянное, всегда возвышенно волнующее сердце, является для души силой, источающей ей жизнь. В этом возвышенном переживании от Источника жизни — Бога в душу как бы переливаются токи Божественной жизни, устанавливается постоянное соприкосновение Божественной полноты жизни с существом человеческой души. Здесь душа получает Божественное питание, приобретает Бога и в Нем черпает неоскудевающие силы к осуществлению идеальных норм бытия (богоугодной жизни). При таком созерцании «рай,— по преподобному Исааку Сирину,— есть любовь Божия, в которой — наслаждение всеми блаженствами» [2].

Таким образом сердце является благодатным органом единения души с Богом, местом таинственного Богообщения, где Божество говорит о Себе человеку ощущаемыми всем существом души излияниями Божественной любви и где душа служит живо ощущаемому ею Богу, как премирно возвышеннейшей Личности, непрестанными жертвами прославления, хвалебного благодарения и всепреданной любви. При таком положении и значении сердца в идеальной (райской) жизни богозданного человека, естественно, другие области душевной жизни — познание и воля — должны находиться под влиянием сердца и в своей деятельности сообразовываться с его жизнью.

2. Область познания в идеальной жизни богозданного человека

а) Нормы обычного познания

В некоторых условиях жизни, как известно, познание наше в своей начальной стадии представляет психо-физиологический процесс, т. е. ощущение, которое творческим актом сознания преобразуется в представление, а затем тем же творческим актом, творческою деятельностью сознания создаются понятия и умозаключения о познаваемом нами. В начальной стадии познания в психо-физиологическом процессе ощущения и в процессе первичного представления мы воспринимаем отдельные стороны единого предмета как самостоятельные, независимые одно от другого явления сознания (в представлении, например, окна отдельно воспринимаются: стекла, переплеты рам, замазка и т. п.). Творчески формирующей деятельностью самосознания отдельные самостоятельные ощущения и представления перерабатываются в представления целого предмета и общие представления, а затем формируются понятия, созидаются идеи. Задача познания состоит в том, чтобы все познаваемое подвести под общие понятия, в этих общих понятиях осмыслить все существующее и по возможности понять его в едином высшем синтезе. Дух наш, таким образом, как бы все время борется с разрозненностью, необходимою в бытии, с отдельным самостоятельным существованием и самостоятельным воздействием на познающий дух отдельных видов и форм бытия, стремится преодолеть эту разрозненность, осмысливая окружающее в общих понятиях и ища высшего синтеза для всей своей области познания.

б) Нормы познания богозданного человека

Посмотрим теперь на эту же область познания в идеальной жизни богозданного человека, жизнь которого, как мы видим, сосредоточена в покоящемся в Господе сердце.

Сообразно устроению психо-физической природы человека начальный процесс познания здесь должен быть одинаков, т. е. представлять собою психо-физиологический процесс обычного ощущения и представления. Но далее неизбежно должна последовать существенная разница. В обычном процессе познания созданные творческою деятельностью са-

---

[2] Там же. Сергиев Посад, 1911, с. 397.

мосознания представления являются более или менее самостоятельными, вернее сказать, самодовлеющими переживаниями познавательной области (сознания), которые потом в стремлении души к осмысливанию окружающего в общих понятиях и в общем синтезе комбинируются и перерабатываются по логическим законам мышления, причем каждая созданная творческим актом самосознания новая форма пребывает как самодовлеющее переживание. Только иногда человеческая мысль в долгих поисках высшей и высшей формы синтеза приходит к признанию последней и конечной причины всего сущего — Бога, Творца всего и все в Себе содержащего — высшего синтеза бытия и человеческого познания.

В идеальной жизни богозданного человека созданное творческой деятельностью самосознания представление (о том или ином внешнем предмете) не может пребывать самодовлеющим ни одного мгновения. Оно должно сейчас же перенестись в область сердца, поступить, образно выражаясь, в распоряжение волнующих покоящееся в Господе сердце переживаний. (Думается, что должна быть разница и в самом физиологическом ощущении процесса познания, точнее сказать, его локализации.) Если теперь этот процесс ощущается нами как происходящий в головном мозгу, то здесь, ввиду преобладания жизни сердца, он, может быть, должен ощущаться, или локализироваться, в сердечной области[3].

в) Синтезирование в Боге

В сердечном переживании созданное творчеством самосознания представление встречает все освящающего и в Себе все содержащего Бога, Источника и Виновника всего сущего. Полученное представление входит в состав этого переживания и сейчас же становится в должное отношение к Высшему Существу, синтетически осмысливается в Нем и опознается как Его творение, Ему принадлежащее, и как вещь внешнего мира, и как человеческое представление о ней. Понятно, что при таком процессе созидания познание богозданного человека должно представляться совершенно иным по своему характеру и качеству сравнительно с обычным познанием. Оно все будет строиться на базе синтеза в Боге, и формирующая синтетическая деятельность человеческого рассудка лишь будет расширять и углублять познание всего в этом высшем синтезе. Рассматриваемое с этой точки зрения познание богозданного человека, при всем разнообразном постижении сущего и во всех различных частях его — будет ли это познание научное или простое рассматривание вещей окружающего мира, в своей сущности станет представлять не что иное, как постепенно все расширяющееся и углубляющееся познание Бога. Всякий познаваемый предмет, возводя ум к Богу и синтезируясь в Боге в связи с соответствующим сердечным переживанием Бога, тем самым все глубже и глубже печатлеет в человеческой душе Бога, непостижимого в Своем Существе. Вследствие этого и самая жизнь богозданного человека будет раскрываться перед нами как жизнь непрестающего Богообщения и Богопознания, постепенно углубляющихся и прогрессирующих и возводящих человека на высшие и высшие ступени духовного развития.

Таким образом, то, что в обычном человеческом познании может быть (и притом далеко не всегда) лишь в конце, в итоге человеческого познания, именно — осмысливание всего в одном высшем синтезе, то, что в этом познании является искомым, к чему познающий дух человечества усиленно стремится и далеко не всегда находит (высший синтез всего в Боге), — все это является данным в самых начальных стадиях процесса познания богозданного человека и сопровождает этот про-

---

[3] Добротолюбие, т. V, с. 316, 326.

цесс во всем его последующем развитии, венчая собою все формы, виды и степени познавательной деятельности богозданного человека.

г) Простота и одновидность познания богозданного человека

Существенно отличительная черта, характеризующая это познание, та, что все вещи и все окружающее здесь рассматриваются не сами по себе, в своей замкнутости и самодовлеемости, а в Боге, Источнике всего сущего, и в своем восприятии они познаются не только сравнительно одна через другую, чем обычно ограничивается узкий кругозор естественного человеческого познания, а возводятся к Богу как к своему Виновнику и высшему синтезу. Это дает познанию устойчивость, определенную качественную ценность и сообщает ему характер простоты и одновидности, понимаемой в смысле опознания сущего чрез Бога, в Боге и Богом.

Одновидность познания богозданного человека, понимаемая в указанном смысле, представляет противоположность многовидности обычного человеческого познания, разрозненного на бесконечное множество представлений о предметах и вещах окружающего и не могущего объединить многообразие человеческого опыта в едином высшем синтезе. Ввиду раскрытого нами характера познания богозданного человека, познание это, в отличие от обычного дискурсивного мышления, можно назвать созерцанием. Здесь все сущее созерцалось в самом истинном существе его, опознаваясь как одеяние славы Божией, как премудрое творение Божие, возвещающее и в общей сложности, и в отдельных частях своих всемудрость и всеблагость Божию. Ясно, что каждый момент углубления в познание сущего должен здесь касаться всей глубины человеческого существа, интенсивно всё его вводя в процесс постижения Верховного Начала бытия, почему и самый метод познания сущего в форме созерцания является методом внутреннего постижения, исходящим как бы из всей глубины человеческого существа и от всей полноты одушевляющих его сил.

3. Область воли в жизни богозданного человека

Воля, понимаемая как стремление человеческого духа к деятельности, основанное на свободном выборе мотивов, в идеальной жизни богозданного человека также должна находиться совершенно в ином положении, чем в обычном нашем существовании. В обычном нашем существовании воля при выборе мотивов часто не имеет пред собою идеала непререкаемой ценности, т. е. такого высшего идеала, по которому могла бы располагать свои действия всегда по целям и основаниям абсолютного характера. Не имея идеального регулятора в мотивизации, воля поэтому является крайне неустойчивой, всегда колеблющейся и переменчивой. Внутренней двигающей силой ее обычно становятся себялюбие, эгоизм, инстинкты телесности.

а) Созерцание идеала непререкаемой ценности и действование по целям и основаниям абсолютного характера

В идеальной жизни богозданного человека каждое волевое стремление неизбежно находится в соприкосновении с основными, волнующими сердце переживаниями и здесь находит себе урегулирование. Здесь волевое стремление имеет пред собой идеал непререкаемой ценности — Бога, и мотивизация (выбор мотивов) совершается пред Лицем Божиим, в полноте волнующих сердце благодатных переживаний. Поэтому свободе человека представляется всегда легкая возможность избрания только того, что имеет характер абсолютной цели и покоится на абсолютном основании, т. е. только то, что вводит в Божественную жизнь и углубляет в проникновении в нее. Это сообщает волевым стремлениям

единство направления и постоянную определенную качественную ценность.

б) Обеспечение гармонии развития всех сторон человеческого духа

Через сообразование всех сторон душевной жизни с сердцем, покоящимся в Господе, создается возможность полной гармонии духовного развития человека. Основой этого развития является дыхание Божественной жизни, переливающейся в волнующееся ощущением Божества сердце. Само Божество, таким образом, как бы незримо, но постоянно ощутимо и властно руководит этим развитием, неизреченно и таинственно возводя дух человека на высоту высшей ступени познания о Себе и углубляя проникновение человеческого духа в тайну Божественной жизни, раскрывающейся человеческому сердцу как полнота Божественной любви все создавшего любовию, о всем любовию промышляющего Бога. Указанная гармония жизни свидетельствовала о наличии в первозданном человеке того, что можно назвать цельностью (нераздвоенностью) его существа. Все силы человеческого духа находились в стройном единении между собой, и тело человека, не выступая из общей гармонии единства, было послушным орудием духа. Все дышало в человеке гармонией величавой цельности и единства, возводясь к Богу, покоясь и утверждаясь в Нем.

в) Значение свободы в жизни богозданного человека

Но это идеальное развитие человеческого духа, в силу присущей нашему духу свободы, может происходить только при свободном признании и избрании его человеком. Волевое стремление в сердце имеет переживание Идеала непререкаемой ценности, чём свободе облегчается избрание надлежащих целей и оснований жизни, но всякий раз означенное избрание совершается свободно, человеческий дух сохраняет свободу в выборе мотивов, и не кто-либо иной, а он сам сознательно и свободно избирает основания и цели, определяющие характер его деятельности.

От постоянного и долгого упражнения в надлежащем совершении этого выбора воля приобретает навык всегда действовать в идеальном направлении и неуклонно определять себя по идеалу непререкаемой ценности. Этот навык, с течением времени становясь как бы природой души, делает волю настолько укоренившейся в самоопределении по одному истинному идеалу, что для нее становится психически невозможным избрание иного самоопределения и уклонение в какую-либо сторону от того, к чему она долгим упражнением навыкла.

Понятно, это есть крайне желанная и необходимая ступень развития человеческой свободы в целях обеспечения человеческому духу непрестанного и непресекающегося богоподобного развития. Пока нет указанного навыка, нет и уверенности в том, что самоопределение души пребудет достодолжным и неизменным. Хотя бы фактически все условия для подобного самоопределения были налицо, но за свободой, до твердого навыка ее в следовании определенному пути, остается возможность избрания иного самоопределения, а потому мыслится возможность остановки и отклонения от идеальной жизни.

4. Заповедь как необходимое средство для приобретения навыка к достодолжному самоопределению

Итак, сообразование свободной воли человека с волей Божией, понимаемой как закон, как норма богоподобного развития для богозданного человека, было облегчено (до крайности), но чтобы это сообразование сделалось устойчивым и неизменным, стало своего рода неотъемлемой природой, внутренней потребностью и постоянной нормой самоопределения духа, необходим навык, достигаемый упражнением в ис-

полнении воли Божией. Необходимость указанного упражнения в исполнении воли Божией требует иметь особое средство, побуждающее дух человека всегда находиться в этом упражнении, постулирует к своего рода категорическому императиву, или повелению, могущему служить средством к приобретению желательного навыка. Этим средством является заповедь Божия, определенное Божественное повеление, нормирующее деятельность человека и в этом смысле являющееся для него категорическим императивом. Заповедь Божия, именно, является тем единственным средством, которое вызывает в человеке постоянное упражнение воли в самоопределении, тем единственным путем, который может создать в богозданном человеке навык к идеальному (достодолжному) самоопределению и это самоопределение сделать устойчивым достоянием и неизменной природой души. Поэтому заповедь Божия как единственно возможное средство, определяющее собою прогресс нормального развития богозданного человека в первичных условиях жизни этого человека, становится существенно необходимой. Без нее нет постоянного упражнения в самоопределении, без постоянного упражнения невозможно приобретение навыка, а без навыка нет устойчивого и неизменного самоопределения. Таким образом, наличие заповеди, единственно обусловливающей возможность идеального прогресса в человеческом духе, должно быть принимаемо за специальное водительство Божие, за неизбежные нормы и средства в жизни богозданного человека.

а) Характер заповеди: заповедь положительная и заповедь отрицательная

По своему содержанию заповедь Божия должна, конечно, прежде всего определять положительный характер человеческой деятельности, указывать человеку, живущему в мире, его отношения и обязанности к окружающему миру. Положительная заповедь, нормируя жизнь богозданного человека, определяет одну сторону в порядке самоопределения воли. Она определяет сумму действий, согласных с волей Божией, устанавливает порядок положительной жизни. Через упражнение в этом порядке приобретается навык свою волю вводить в волю Божественную, утверждаться в исполнении достодолжного, самоопределяться положительно.

Но при наличии указанного положительного порядка действий в душе человека, в его свободе всегда возможны отрицательные инстанции (проявления) самоопределения в сторону отрицания исполнения заповеданной положительной деятельности. Поэтому свободе человеческого духа требуется не только упражнение в навыке положительным инстанциям (к исполнению положительной заповеди), но и упражнение к преодолению инстанций отрицательных — того, чего не должно делать. Если должна быть заповедь, определяющая порядок положительных действий, то, в целях навыкновения человека к преодолению отрицательных инстанций, должна быть заповедь запретительного характера, категорически запрещающая некоторый определенный порядок действий.

Эта заповедь так же необходима, как и первая. И не только необходима, но она важнее и нужнее первой. Возможность отрицательных инстанций, предполагаемая самым фактом человеческой свободы, есть такой акт человеческой воли, когда она самоопределяется не в Боге и не по Богу — Идеалу непререкаемой ценности, а в себе самой и по идеалу иному. Подобный акт влечет за собой изменение всего благодатного порядка жизни богозданного человека. Понятно, что этот возможный акт может быть предотвращен только достаточным навыком свободы отметать отрицательные инстанции, а это достигается наличием заповеди прещения. Положительная заповедь не создает указанного, столь не-

обходимого навыка и не обучает предопределению отрицательных инстанций.

б) Наибольшая трудность исполнения запретительной заповеди

Будучи столь важной и необходимой, заповедь прещения для человеческой свободы искусительнее и труднее для исполнения. При исполнении положительной заповеди всегда налицо живая творческая деятельность духа; человеческий дух видит пред собой плоды своих трудов, убеждается на каждом шагу в благом характере и направлении заповеданной ему деятельности; это не только облегчает, но делает радостным исполнение заповеди. Заповедь положительная, таким образом, носит в себе самой стимул к ее исполнению, что в волящем духе развивает стремление к неуклонному ее осуществлению. В запретительной заповеди, наоборот, слышится только абсолютный голос прещения со стороны чужой воли. Результаты этого прещения не видны и следствия неисполнения (противления) до момента фактического нарушения не ощутимы. Здесь все, поэтому, покоится на доверии безусловному авторитету, заповедавшей личности, почему запретительная заповедь является более трудной для человеческой свободы, требующей от нас безусловной и в некотором смысле безотчетной преданности чужой воле. Вместе с тем, вследствие указанных трудностей в исполнении, запретительная заповедь является более искусительной для нарушения. Достаточно появиться в сознании свободно мыслящего духа малейшей тени сомнения в действительном (положительном) значении заповеди, как становится возможным колебание воли и нежелательный уклон ее в сторону ложного самоопределения, несущего гибель богозданному человеку. Таким образом, поскольку необходимее и нужнее заповедь прещения, как единственное средство к навыку преодоления отрицательных инстанций в идеальном развитии человеческой свободы, постольку она труднее для исполнения и, что особенно важно, искусительнее для свободы. Если положительная заповедь, образно выражаясь, сама в себе носит броню защиты, то заповедь прещения лишена всякой подобной брони.

в) Райские заповеди

В исторических первичных условиях жизни богозданного человека мы видим наличие заповеди того и другого характера: заповедь положительную и заповедь запретительную. В назначении указанных заповедей Божественное Промышление строго сообразуется с характерными свойствами (природой) каждой заповеди. И если в качестве положительной заповеди Оно предписывает возделывать и хранить рай, т. е. иметь владычественную заботу о созданном Богом и отданном во владение человеку окружающем его мире, то заповедь прещения касалась только невкушения плода с одного лишь всего древа в раю[4].

5. Полнота условий для богоподобной жизни

Так благим Божественным Промышлением дана была полнота условий для богоподобного развития человеческого духа. Была дана полнота условий для идеального развития всех сторон человеческой души, и эти условия сообразованы и применены к характеру и свойству

[4] Вследствие этого указанное дерево получило характерное название «древа познания добра и зла». Пока человеческая свобода покорялась Божию прещению, древо было для человека только древом познания добра, т. е. средством познания блага и покорности Богу, средством укрепления человеческой воли в сообразовании с волей Божией. С момента нарушения заповеди оно стало для человека уже древом познания добра и зла, как ставшее средством к раскрытию в человеческой свободе отрицательной инстанции, т. е. ложного направления жизни, простирающейся на плоды одного лишь древа и требующей немного усилий воли для исполнения.

отдельных сторон человеческого духа и всех их вместе, в совокупности взятых.

Таким образом, человек, созданный по образу Божию, оказывается в условиях жизни, вполне способствующих осуществлению цели его бытия, т. е. развитию богоподобных свойств его духа, осуществлению в своей жизни подобия Божия. Осуществление в жизни подобия Божия должно было постепенно проявляться в большем и большем раскрытии богоподобных свойств человеческого духа, т. е. в постепенно углубляющемся расширении области человеческого познания, в его стремлении ко всеведению и познанию окружающего как одеяния Божией славы и Божией любви, в постепенно углубляющемся расширении мощи человеческой воли, в ее стремлении ко всемогуществу при хранении и возделывании рая, т. е. при культивировании мира во славу Божию. Но так как все это развитие богоподобных свойств человеческого духа покоилось на бьющемся полнотою богообщения сердце, то оно должно было служить могучим средством к большему и большему усовершению в любви Божией и вместе с тем к большему углублению в преданности Богу человеческой воли и человеческого сердца, т. е. к утверждению этого сердца в глубине смирения и богоугождения. Все это свидетельствует о том, что первозданный человек, как утверждает то и преподобный Макарий Египетский, пребывал в раю в состоянии обожения. «Адам с Богом пребывал в раю». Это состояние обожения, имея в виду общий ход идеального человеческого развития, должно было постепенно все более и более углубляться, вместе с тем все более и более должны были укореняться чрез утверждение в Боге единство и целостность человеческого существа, гармоничное действие всех духовно-телесных сил человека[5].

Применительно к святоотеческому пониманию должно считать первозданного человека также находящимся в состоянии созерцания, когда «ум первоначально чистый созерцал Владыку своего». Человек в Боге созерцал окружающий мир и себя самого, а также в мире и себе самом зрел Бога в Его Божественных свойствах. Само Божество он ощущал близким к себе, зрел Его живущим в своем сердце, опознавая Его как любящего Отца и своего Творца, а себя в чувстве глубочайшего смирения считал Его сыном. Так создавалась возвышенная полнота жизни, не пребывающая в состоянии застоя или замкнутого покоя, но постоянно прогрессирующая и углубляющаяся в единственном Богообщении и Богопознании.

Указанная полнота жизни печатлелась величавой гармонией единства и целостности всего человеческого существа, постоянно утверждающегося в Боге. Все духовно-телесные силы человека действовали в полной гармонии между собой, оживляясь духом человека, находящегося в единении с Божеством. Идеальное состояние богозданного человека в области просвещения ума его можно видеть из того, что богозданный человек созерцал порядок, возникновение и строение окружающего его бытия в таких возвышенных и истинных формах[6], до которых естественнонаучная человеческая мысль крупицами своих знаний доходит лишь через многие тысячелетия. (Разумеем согласие естественнонаучной мысли с Библией в области, например, порядка возникновения жизни на земле.) Первозданному человеку ясна была идея единства человеческого рода. Первозданному человеку было ясно его господствующее положение в мире, его назначение не только охранять богатство окружающего бытия — своего наследия, но и культивировать мир в целях наилучшего обладания дарованным богатством. В богатство мира первозданный человек проникал так глубоко, что

---

[5] См. то же у преп. Нила Синайского. Добротолюбие, т. II, с. 245.
[6] Быт. I, 1—25.

проникал сущность вещей в их различении между собой и мог давать им имена. Себя он мыслил двусоставным по природе, духовно-телесным существом; в духе своем он видел образ и подобие Божие, телесность считал образованной из земли и потому долженствующей быть служебным орудием духа. Воля первозданного человека настолько стремилась к послушанию воле Божией, что не хотела даже прикасаться к тому дереву, плоды с которого было запрещено вкушать Господом[7]. Все это указывало на высокое блаженное состояние первозданного человека, на его действительное сыновство у Бога в полноте сыновних чувств преданности, любви и смиренного послушания, в залоге полного обладания для всестороннего развития и господства над дарованным ему наследством — окружающим его бытием. Образ Божий в человеке находился в состоянии действенного, постоянно углубляющегося богоуподобления. «Человек был подобием Божиим» (преподобный Макарий Египетский).

а) Отсутствие у человека причин к нарушению условий идеальной жизни

При так созданных первичных исторических условиях жизни богозданного человека в нем самом, в глубине его существа, в свободе духа не могло быть места для выявления отрицательных инстанций, т. е. для нарушения воли Божией. Эти инстанции пребывали в свободе человеческого духа как потенциально возможные, но не могло быть места для их фактического выявления и действительного обнаружения, так как в духе человека не было ничего такого, что могло бы побудить к нарушению воли Божией. Не было той исходной точки, откуда могла бы развиться нить основания для появления непокорности, свиться в устойчивый клубок ложного самоопределения и выявиться фактически как стремление и действительное нарушение воли Божией и как выход из установленных Богом норм жизни. Все окружающее говорило только о любви и величии Божием, все было в полной гармонии между собой. Исполнение положительной заповеди о хранении и возделывании рая, постоянно возводя все силы человеческого духа к Виновнику всего сущего и Творцу всего бытия, преисполняло сердце благодатными излияниями любви к Создателю и чрез это вызывало еще бо́льшие токи Божественной благодати, более интенсивную и глубокую проникновенность Божеством, живое, умное чувство Божества и постижение Его. При таком сосредоточении первозданного человека в Боге легким и совершенно незаметным представлялось ему исполнение заповеди прещения, так как ничто не возбуждало человеческий дух против заповеди, а, наоборот, все Божие являлось благим и желанным. По преподобному Макарию Египетскому, прародители до преступления «были облечены Божией славой, ... и Адам с Богом пребывал в раю... В Адаме пребывало Слово, и имел он в себе Духа Божия... Ум, первоначально чистый, ... созерцал Владыку своего, и Адам, пребывая в чистоте, царствовал над своими помыслами и блаженствовал, покрываемый Божественною славою. Само пребывающее в нем Слово было для него всем: и ве́дением, и ощущением блаженства, и наследием, и учением»[8].

Должно полагать, что в указанных условиях жизни нарушение заповеди прещения становилось совершенно невозможным. Пока предметами содержания жизни первозданного человека являлись Бог и окружающий мир, возводящий душу только к Богу, не оказывалось материала в содержании жизни души, который бы мог послужить пищей (основанием) для возникновения непокорности. Возможность непослушания или ложного самоопределения оставалась, таким образом, потенциальной — как возможность, а не как действительность, причем и эта

[7] Быт. 1, 26.
[8] Добротолюбие, т. 1, с. 161.

(потенциальная) возможность с течением времени при постоянном преодолении ее свободой духа в исполнении заповеди прещения должна была, в силу образовавшегося навыка, как бы совершенно исчезнуть, превратившись из возможности действительной в своего рода возможность только мыслимую, как бы предполагаемую, когда безусловное исполнение воли Божией стало бы природной, абсолютной нормой жизни богозданного человека.

6. Сторонний фактор как единственная причина возможности возникновения ложного самоопределения

Очевидно, действительная возможность отрицательной инстанции ложного самоопределения человеческого духа в указанных условиях жизни становилась мыслимой только чрез вмешательство какого-либо иного фактора, чуждого самой душе и вверенному ее попечению окружающему миру. Этот фактор должен был обладать способностью дать первозданному человеку материал, могущий повести его к ложному самоопределению, могущий положить в нем начало таким нитям переживаний, которые бы пошли в совершенный разрез с доселе наполняющим его душу содержанием, вызвали бы в ней переоценку ценностей и закончились бы нарушением воли Божией — выявлением отрицательной инстанции, недолжным самоопределением.

а) Характер стороннего фактора

Дальнейший анализ нам может уяснить отличительные признаки и свойства того стороннего фактора, который мог бы содействовать вызову недолжного самоопределения в свободе человеческого духа. Прежде всего следует отметить тот факт, обусловливаемый свободой богозданного человека, что сторонний фактор мог только создавать обстановку для выявления ложного самоопределения, способствовать его возникновению, но не мог быть действительным создателем его. За свободой человеческого духа всегда остается право выбора, право принятия и непринятия предлагаемого. Следовательно, деятельность стороннего фактора не могла простираться далее создания обстановки для вызова ложного самоопределения, т. е. создания внешних условий, внешних побудительных причин, склоняющих человеческую свободу к нарушению Божией воли. Принятие мотивов, ведущих к недолжному самоопределению, лежит всецело в свободе человеческого духа; оно может быть только свободным актом богозданного человека и, как акт свободы, вменяемо душе, т. е. с момента принятия человек становится ответственным за него.

Так как мотивы являются исходной точкой в образовании процесса самоопределения воли, то, очевидно, на создании, на вызове этих мотивов и могла быть только ближайшим образом сосредоточена деятельность внешнего фактора в его стремлении склонить первозданного человека к нарушению Божией воли.

б) Личность как необходимая черта стороннего фактора

Кто же мог быть творцом подобных мотивов? Как мы видели, их не мог создать сам первозданный человек ни из созерцания окружающего мира, ни из глубины собственного творческого самосознания, ни тем более из полноты тех таинственно-благодатных переживаний, которые непосредственно вливались в душу в ее умном чувстве Божества. Ни мир, ни человек, ни Бог при выяснившемся для нас процессе духовной жизни богозданного человека не могли служить материалом для образования мотивов к недолжному самоопределению воли, эти мотивы не могли быть порождены и творчески созданы самосознанием человека, так как в наличных переживаниях его души совершенно не было условий для самой возможности возникновения указанных мотивов; душа человека

стояла выше этих мотивов и была чужда их. Они могли, следовательно, явиться только извне как нечто совершенно готовое, как созданное помимо первозданного человека, вне сферы его душевного содержания. Иначе говоря, они могли быть достоянием только другого какого-нибудь личного бытия, коим и могли быть введены в содержание сознания первозданного человека, внушены ему. Иного пути для проникновения указанных мотивов в сознание человека не представлялось. Только другое личное бытие, имевшее в содержании своего сознания ряд мотивов, ведущих к недолжному самоопределению воли, могло дать их путем того или иного сообщения сознанию человека, ввести в это сознание тот мотивочный материал, который, будучи принят самосознанием первозданного человека, мог развиться в нем в более конкретные и определенные формы и создать недолжный тип самоопределения воли. Таким образом, внешний фактор, содействующий образованию в первозданном человеке недолжного самоопределения воли, мог быть только свободно-разумной личностью.

в) Ложь и боговраждебность — характерные свойства стороннего личного фактора

Так как сосредоточием жизни для богозданного человека являлось Божество, на Котором сконцентрировались все душевные переживания и в ком находила направление для своего самоопределения воля, то, очевидно, нарушение воли Божией (нежелательный уклон человеческой воли) могло быть вызвано только превратным в сознании человека представлением о Боге.

Божество всем содержанием душевной жизни воспринималось как благое, полное любви к человеку. Для уничтожения означенного представления требовалось внушить противоположное понятие, представить Бога существом противоположных качеств. Но подобное извращение понятия о благом Существе является по своему характеру ложью, и в свободно-разумном существе может быть мыслимо лишь при враждебности его к Богу. Неизбежность наличия этих качеств в факторе, содействующем выявлению недолжного самоопределения в человеке, свидетельствует, что отличительным свойством свободно-разумной природы данного фактора была ложь на основе боговраждебности, облекаемая при ее практическом выявлении в клевету на Бога.

Побудительной причиной, влекущей это существо на вызов у первозданного человека недолжного самоопределения, могла быть только зависть к его благодатному положению и стремление сблизить человека со свойствами и качествами своего боговраждебного существа. Таким образом, фактическая возможность недолжного самоопределения человеческой воли и нарушения воли Божией обусловливается существованием и злонамеренной деятельностью особой свободно-разумной личности, враждебной Богу, лживой и завистливой по своей природе[9].

Б. ВЫХОД БОГОЗДАННОГО ЧЕЛОВЕКА ИЗ ИДЕАЛЬНЫХ УСЛОВИЙ ЖИЗНИ

1. Анализ исторического искушения первозданной четы

Анализируя библейское искушение первозданной четы, мы действительно видим в нем участие боговраждебной личности, пользующейся ложью как основным средством воздействия.

---

[9] Наличие подобной свободно-разумной личности можно мыслить следующим образом. Она может быть только творением Бога. Поэтому, как Божие создание, она в первое время должна была существовать в полноте благодатной жизни по приобщению к Божеству. По своей психической конструкции она должна быть высшей природы, чем человек, иметь одну духовную сущность и потому носить в себе самой свойство непосредственного восприятия и усвоения Божественной жизни и непосред-

а) Всеяние в сознание прародителей ложного познания

Искушение открывается лживым вопросом о содержании заповеди Божией: «Правда ли, что Бог запретил вкушать от всякого древа в раю?» Боговраждебной личностью для опыта вызова в первозданном человеке мотивов, могущих повести за собой недолжное самоопределение воли, выбиралась заповедь прещения; это, образно выражаясь, наиболее уязвимое место в содержании сознания богозданного человека. Здесь удобнее всего было забросить мотивы сомнения и легче всего было надеяться, что заброшенные мотивы дадут желанные последствия. Когда первая ложь искусителя на Бога была отвергнута женой и указано надлежащее содержание Божией заповеди, последовала вторая ложь с клеветой: «Знает Бог, что в день, в который вкусите их (плоды древа познания добра и зла), откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло». Этими словами Божество представлялось враждебным человеку, и человек прельщался возможностью стать в себе самом в полноте ве́дения добра и зла. Таким образом, были всеяны в сознание жены мотивы, могущие при своем развитии повести к недолжному самоопределению воли. Раз появились эти мотивы, далее свободе предоставлялось право принять их или отвергнуть. Они могли быть тотчас же отринуты свободой, по ясным основаниям одного только блага, доселе получаемого человеком от Бога. Ложное утверждение боговраждебной личности могло быть легко опровергнуто указанием на неизменно переживаемую благость Божию, тогда искушение оказалось бы не достигшим цели и преодоление его было бы большим утверждением в достодолжном самоопределении. Будучи преодоленным, оно, ознакомив с характером действий искусителя, послужило бы ограждением от него на будущее время и таким образом явилось бы для свободы человека тем средством, которое обеспечивало бы первозданному человеку опытный путь преодоления отрицательных инстанций (ложных уклонов свободы) и укрепляло бы его в неуклонном прогрессивном развитии. Но, как известно из библейского повествования, случилось нечто иное.

б) Принятие всеянных диаволом мотивов

Всеянное со стороны боговраждебной личности не было тотчас же отринуто и выброшено женой из ее сознания, а принято с доверчивостью и оценено само по себе, вне отношения к тому, что волновало доселе сердце благодатными переживаниями.

в) Процесс познания в сфере автономной оценки

Совершился впервые акт познания в совершено новой концепции (связи) — не через отнесение полученного сознанием материала к Богу и опознание его истинной ценности и существа в Нем, как Источнике всего сущего, а путем, так сказать, автономной оценки, но не в порядке какого-либо обсуждения, а по необдуманной простой доверчивости, в порядке обольщения.

Таким образом, процесс познания оказался оторванным от своего высшего регулятора и замкнутым в самосознании человека. Теперь, вследствие этой перемены, происшедшей под влиянием обольщения, дре-

---

ственного самоопределения. Свойство непосредственного самоопределения делает для свободы этого существа возможным выявление отрицательной инстанции, свободное отпадение от Бога. Но тогда, лишившись истины, эта духовная природа становится ложью, и в отношении к первозданному человеку она могла проявлять, по побуждениям враждебности к Богу и зависти к людям, только стремление низвести его до себя и отторгнуть от Бога (Ис. 14, 13—14; Добротолюбие, т. II, с. 17). Должно мыслить это существо высшим в ряду прочих созданий Бога. Первенством среди прочих созданий объясняется возможность его восстания против Бога. При ином положении оно могло стремиться только к тому, чтобы сравняться или стать выше того, кто находится впереди его (Добротолюбие, т. II, с. 82—83).

во познания добра и зла уже воспринимается самосознанием Евы не в отношении к Богу, а в своей особенности, как нечто отдельное, самостоятельно существующее, имеющее ценность в себе самом, в своем роде, как бы самодовлеющее, а потому могущее быть само по себе средством для достижения определенных целей.

г) Оторванность человека от Бога в процессе познания

Оторвавшись в процессе своего познания окружающего мира от высшего регулятора, человек тем самым оторвал себя от Бога.

д) Изменение одновидности познания сущего во множественность

То, что раньше при множественности представлений быстро синтезировалось и объединялось высшим объединением в Боге, теперь должно было предстать сознанию человека во всей своей необозримой множественности, причем каждый индивид этой множественности претендовал на автономию и независимость. Так единое и простое, в смысле одновидности опознания всего сущего, человеческое познание как бы неизбежно делилось на многообразие отдельных представлений, на многомыслие вместо единомыслия, на «помыслы многи» вместо синтеза всего в Едином. «Со времени преступления Адамова,— прекрасно выражается преподобный Макарий Египетский,— душевные помыслы отторглись от любви Божией, рассеялись в веке сем и смешались с помыслами вещественными и земными» [10]. В таком именно смысле понимает многовидность человеческого познания в его настоящем положении святой Григорий Синаит и другие святые отцы.

Память человека, точнее, содержание его сознания до грехопадения было одновидно и просто и покоилось оно (синтезировалось) на памятовании Бога. Чрез преступление Адама в содержание сознания была внесена сложность и разнообразие вместо простоты и единственности. Каждый из предметов познания, становясь самодовлеющим, вызывал представление о себе не синтезирующееся в Боге, а пребывающее само по себе, в своей особенности. Отсюда множественность разнообразных представлений и понятий, бесконечно разнообразящиеся помыслы в сознании человека и вся беспорядочная сложность человеческого познания. «Начало помыслов и причина (их заключается),— говорит святой Григорий Синаит,— в разделении преступлением человека единовидной и простой памяти, которая чрез сие потеряла и Божию память и, сделавшись из простой сложною и из единовидной разнообразною, стала губимая своими собственными силами» [11]. (Отсюда, по святому Григорию Синаиту, врачевание происшедшего недуга должно заключаться в возвращении человеческого сознания к древней простоте, что совершается чрез восстановление действием молитвы утверждающейся постоянной памяти Божией.) В указанном изменении человеческого познания, благодаря греху, лежит причина крушения человеческого ума, скитание его туда и сюда, особенно ощутимое, когда кто-либо начинает понуждать себя на сосредоточенную в Господе молитву. Глубочайшая причина такого крушения заключается в утрате душею умного чувства Бога. «Когда,— говорит святой Григорий Синаит,— чрез преступление заповедей отделились мы от Бога, тогда потеряли единение с Ним и погубили в чувстве умное Его чувство. Поползнувшийся таким образом всюду водится, как пленник» [12].

е) Восприятие сердцем красоты дерева самого по себе

За первой оторванностью от Бога в области познания должна была последовать коренная перемена и во всех прочих областях душевной

[10] Добротолюбие, т. I, с. 166.
[11] Там же, т. V, с. 207.
[12] Там же, с. 236.

жизни первозданного человека. Образ дерева познания добра и зла, ранее воспринимаемый в Боге, через призму заповеди прещения, теперь воспринятый в своей особенности, как самостоятельный предмет, могущий своими плодами дать человеку высшее благо, вызывает новые, своеобразные волнения в душе Евы. Плод, доселе не привлекающий особого внимания, теперь кажется красивым на вид и приятным на вкус; это — ответ сердца, забившегося новым волнением. Так складывалась, так формировалась совершенно особая жизнь самосознания, оторванная от Бога, замкнутая в сферу личных человеческих переживаний. Созревали условия для решимости на преслушание. Преступная решимость могла быть, однако, преодолена, и начавшийся круг замкнутых личных, вне Бога происходящих переживаний свободой разума мог еще быть направлен в обратную сторону.

ж) Возникновение вожделения в области воли

Но вот плод становится вожделенным, желательным для вкушения, как дающий нечто возвышающее для обожения. Этот последний мотив, принятый обольщенным сознанием, склонил человеческую свободу на преступную решимость: плод был вкушен Евой, дан Адаму, и нарушение заповеди совершилось.

2. Сущность грехопадения прародителей

а) Ложное самоопределение — утрата единения с Богом

С формальной стороны сущность грехопадения прародителей заключалась в ложном самоопределении. Если раньше человек самоопределялся во всем в полной гармонии и в соответствии с волей Божией, всецело свою волю и свободу вводя в волю Божию, в послушание этой высшей воле, то теперь он самоопределился сам в себе, вне отношения к Богу и Божией воле, он проявил свою волю, несогласную с волей Божией. Но, будучи таковым с формальной стороны, грехопадение, как нам ясно из предшествующего анализа жизни богозданного человека, в корне изменило всю жизнь прародителей. Ведь человек все свое благобытие, все гармоничное развитие богоподобных свойств своего духа получал от Бога, от переливающейся в его душу Божественной жизни, что являлось непресекающимся актом его самосознания, при достодолжном определении воли. В этом постоянном приобщении богозданного человека к Божественной жизни заключался залог его нормального развития и истинного обожения. Теперь же человек пожелал найти обожение и достичь идеала своего бытия вне Бога и поверил в возможность получения этого обожения через вкушение запретного плода. Он, таким образом, внутренне разрывал единение с Богом как Источником благодатных сил, надеясь в себе самом найти силы, развивающие и обожающие его, и притом — через получение этих сил от вещей внешнего мира. Но так как указанных сил в действительности нигде, кроме Самого Носителя их — Бога, не было, то ясно, что человек, самоопределившись в себе, замкнувшись в себе, преслушанием выйдя из единения с Богом и устранившись чрез это от развивающих и обожающих его благодатных сил, оказался не имеющим ничего и предоставленным самому себе, своим слабым, немощным силам. Через разрыв единения прекратился приток Божественной жизни, и человек «отпал от древа жизни, т. е. от любви Божией», как говорит преподобный Исаак Сирин[13]. Таким печальным оказалось для человека принятие диавольского обольщения и самоопределение вне Бога. Оно выражало собой разрыв единения с Богом и отпадение от любви Божией.

---

[13] Творения преподобного Исаака Сирина. Сергиев Посад, 1911, с. 397.

б) Возможность раскаяния и отсутствие его

Опознав свое убожество, человек мог бы раскаяться в совершённом им нарушении заповеди и просить у всеблагого Бога прощения. Через это раскаяние в содеянном и несомненное получение прощения от Бога человек мог бы восстановить нарушенное равновесие и начать прежний порядок Богом установленной жизни. Опознать совершённое как недолжное и просить прощения у Господа было в свободе человека, и, если бы он сделал это, то падение по обольщению не только было бы погружено в бездну Божественного милосердия, но и стало бы навсегда опытно изведанным средством предостережения на будущее время. Таким образом, печальный сам по себе факт падения, при восстановлении достодолжного самоопределения, в неисчерпаемой глубине Божественного милосердия претворился бы в доброе средство человеческого исправления и охранения.

Но раскаяние у павшей первозданной четы отсутствовало, и изменения в самоопределении по отношению к Богу не последовало. Богозданная чета как бы уже забыла о Божией любви к ней, все время неисчерпаемо изливаемой. Бог в ее сознании является не Богом любви, а Богом страха и кары. Свет истинного познания о Боге меркнет. Человек не только не спешит просить прощения, но, наоборот, стремится скрыться от Лица Божия и через это еще глубже замыкается в себя и удаляется от Бога. Бог зовет его к Себе; человек ссылается на ложные причины, препятствующие показаться Всевидцу. Ясно, что он мыслит и чувствует себя в своей самозамкнутости и отдалении от Бога, он живет продолжающимся процессом самоопределения в себе и вне Бога. Бог для него уже внешний объект, а не внутреннее, живое содержание душевной жизни. Человек обличен Богом в нарушении заповеди, обличен нежно и кротко. Этим Господь снова простирал к человеку милосердие Своего всепрощения. Ибо стоило человеку только признать свою вину перед Богом и просить с воплем о прощении, он встал бы с токами Божественной жизни в сердце. Но процесс ложного самоопределения продолжался. Он более вкоренился в своей самозамкнутости и выражался уже явным протестом против Бога. Вместо того, чтобы сознать свою вину перед Богом, Адам ссылается на жену, данную ему Богом, т. е. готов считать виновником своего падения Самого Бога, а жена ссылается на обольстившего ее змия. Таким образом, раскаяния не произошло, прощение не было испрошено, и идеальный порядок Богом установленной жизни не восстановился. Человек остался в состоянии своего ложного самоопределения: переворота в содержании его душевной жизни не совершилось, и жизнь эта как бы закаменела в состоянии самоутверждения.

3. Следствия грехопадения

1) Неизбежное изменение внешних условий жизни

Со своим новым душевным содержанием, ясно, первозданная чета не могла уже жить в прежних условиях внешней жизни. Ей становятся тягостными эти условия, она стремится сама уже уйти из них, сшив себе лиственные опоясания и пытаясь скрыться от Лица Божия, а затем и выводится из них Богом с предварительным указанием тех тяжелых последствий, какие повлекло за собой преслушание воли Божией, и тех новых будущих условий жизни, в которых сделается возможным свободе падшего человека снова вернуться к идеальным нормам бытия.

Мы видели быстро развивавшиеся печальные последствия человеческого преслушания Божией заповеди. В них, как в зерне, заключалось последующее развитие человека по пути (в сторону) уклонения его от идеальной жизни.

2) Область сердца

а) Чувство страха и удаление от Бога

Наиболее коренная и существенная перемена произошла в области сердечной жизни. Сердце, доселе жившее изменениями Божественной любви, живым ощущением Бога как Источника всего сущего, теперь утеряло это постоянно (как живой родник) оживляющее его содержание жизни. Вместе с тем прервался ток и Божественной славы, доселе осеняющей человека. Осеняемый прежде «действием и благодатию беспредельного оного света, он теперь обнажился от светоносной оной славы и сияния, откуда и открылось, что человек — это почтенное живое существо — был нагим» (св. Григорий Синаит) [14].

Божество, доселе воспринимаемое как благая полнота внутренней жизни, теперь стало восприниматься как внешний объект и, как таковой, возбуждает уже в сердце не волнение любви, а чувство страха. Это чувство страха мучительно для человека, он трепещет Бога, пытается скрыться от Лица Божия. Так Божество, еще столь недавно полное любви и благодати, становится для сердца грозным Божеством страха и мучения. При поступательном развитии следствий грехопадения, по неизбежным законам психической жизни, это Божество сознанием человека будет все более и более удаляться от человеческого сердца, человек все более и более будет стремиться скрыться от Лица истинного Бога и станет создавать себе ложные кумиры, более доступные изменившемуся его внутреннему существу. Только как слабый проблеск, как отголосок чего-то далекого от человека останется в нем, в глубине его существа таящееся сознание о Боге благом [15], и нужно особое водительство Божие, чтобы это сознание поддерживалось в избранной части людей и формировалось в надлежащие нормы религиозной жизни, подготовляющие условия для будущего обновления человечества.

б) Хаотическая жизнь сердца

Утеряв жизнь богообщения, человеческое сердце начинает жить мимолетными волнениями от окружающих впечатлений. Это пестрый калейдоскоп хаотических волнений, трудно поддающихся какому-либо учету; он характеризуется стремлением иметь бóльшую сумму волнений приятных и избегать, по возможности, волнений неприятных. Но на пути к такому стремлению встает изменившаяся в отношении к человеку природа, произрастающая ему терния и волчцы, требующая тяжелого труда над собой при добывании пропитания. Труд добывания пищи и земных благ усугубляется жестокой борьбой человеческих эгоизмов. Вместе с тем сердце, лишенное истинного блага, извращается в самом понимании того, чтó есть истинное благо, и влечется на удовлетворение низших потребностей и чувств. Так создается буря человеческих страстей, крайняя хаотичность сердечных волнений, жалкая погоня за тенями ложно понимаемого блаженства и — как результат всего — внутренняя неудовлетворенность всем окружающим и тоска по возвышенном, неведомом, но инстинктивно чувствуемом надземном идеале.

3) Область познания

Когда сердце утеряло постоянное ощущение Божества как Источника жизни и всего сущего, потеряло Бога как внутреннюю полноту своего существа, ясно, резко должен был измениться и процесс челове-

---

[14] См.: И. Соколов. Житие св. Григория Синаита. М., 1914, с. 36.

[15] У всех народов земли, на какой бы степени культурного развития они ни стояли, наряду с преобладающим представлением о Божестве страшном и грозном, требующем умилостивительных, часто кровавых, жертв, имеется, хотя бы в слабой и тусклой форме, представление о Божестве благом, которое обычно мыслится крайне удаленным от земли.

ческого познания. Раньше всё являвшееся предметом познания сносилось в глубину сердца и здесь находило качественную ценность и высший синтез. Теперь сердце перестало быть этим синтезирующим и качественно определяющим содержание познания центром, так как само было пусто от высоких переживаний, не имея опоры и упокоения в Боге. Наоборот, оно само готово было скорее подчиняться в своих волнениях получаемому от области познания материалу. Утеряв высший Источник и Регулятор своих переживаний, сердце лишилось своего облагораживающего, превалирующего значения в жизни человека и стало влиять на содержание внутренней жизни сообразно с качествами тех навыков, которые оно могло усвоить в новых условиях существования.

а) Обособленность предметов познания

Вследствие утраты качественно определяющего и синтезирующего содержание знания высшего Регулятора все отдельные предметы познания, что мы уже заметили выше, как бы обособились, получили некоторую автономию и самостоятельность. Становясь содержанием человеческого сознания, они начинают познаваться не через высший синтез в отношении к Виновнику всего сущего, а в своей обособленности, в некоторой отрешенности и самостоятельности. Процесс познания стал всецело ограничиваться процессом соотношения различных элементов и процессов познания. Сущее познается через соотношение со всем разнородным содержанием самосознания.

б) Подавленность грудой предметов познания

Благодаря этому человек оказывается подавленным чрезмерною грудой вливающихся в его сознание предметов познания. Он запутывается в лабиринте представлений. Каждый из предметов познания, по единству человеческой природы, оказывает то или иное влияние на область сердца, возбуждая в нем чувство приятного и неприятного. Но разбираться в образующемся калейдоскопе содержания познания и волнений чувств приходится теперь уже одному человеку в своей самозамкнутости. И он, в полной беспомощности отдать ясный отчет в массе переживаемых им сердечных волнений, обуревается наиболее сильными и властными из них. Эти волнения в свою очередь, завладевши содержанием сознания, начинают влиять на характер познавательной деятельности, ввергая чрез это ее в еще бо́льшую хаотичность. Некоторые из определенных сердечных волнений приобретают устойчивость и своей интенсивностью кладут соответствующий отпечаток на всю жизнь человека, дают общий тон данной индивидуальности, но это чаще всего влечет за собой еще худшую беспорядочность внутренней жизни.

в) Погружение познания в окружающее бытие и затеривание в нём

Сосредоточившись своим познанием на окружающем бытии в его раздельности и множественности, вне синтеза в общем Начале бытия, человек все более и более как бы погружается своими познаниями в это окружающее бытие и затеривается в нем, перестает отличать себя от него и как бы смешивается с ним. Идея о высшем Начале бытия и о своем владычественном положении в мире все более и более тускнеет в сознании, вспыхивая иногда ярче в наиболее одаренных индивидуальностях, обычно же едва-едва мерцая во мраке оземленившихся человеческих переживаний. При поступательном (последующем) развитии человека из новых основ его духовного содержания в массе человечества должно было совершенно утратиться истинное понятие о Боге, о самом человеке и окружающем мире [16].

[16] Лишь при особом водительстве Божием у еврейского народа хранилось истинное учение о Божественном Откровении, но оно имело своею целью подготовление будущего воссоздания человечества.

г) Искажение понятия о Боге

Мы уже наблюдали печальные стадии в изменении понятия о Боге, видели, как ощущаемое в безгрешном состоянии всею полнотою внутреннего бытия понятие о Боге любви и всякого блага сменилось представлением о Боге страха и кары. В дальнейшем понятие о Боге, по мере погружения человеческого сознания в окружающий мир, продолжало все более и более изменяться. В человечестве всегда оставалось сознание, вернее, инстинктивное ощущение высшей Силы, живущей в мире, но оно эту Силу начинает видеть уже не в особом Премирном Существе — Творце всего сущего, а в окружающем человека бытии, в том, что поражало его удивлением и страхом. Отсюда развилось поклонение предметам видимого мира, обоготворение усопших предков и даже обожествление живых людей. Так допущенная в грехопадении ложная идея, что материальный предмет (плод дерева) может служить средством духовного возвеличения, создавала в человечестве, при наследственном развитии этой идеи, рабство внешнему бытию, предметы которого были возведены до степени божеского почитания.

д) Искажение понятия о человеке и изменение положения человека в мире

Такому же грубому извращению подверглось понятие о человеке. Когда человек, этот венец Божия творения, предназначенный ко владычеству над тварным бытием, допустил в своем самосознании восторжествовать идее, что вещь тварного мира может послужить средством к его безмерно высокому духовному величию, он тем самым вверг себя в рабство окружающему бытию. Не он, а это бытие теперь стало как бы господствовать над ним, давить его своей громадой и лишь при кровавых усилиях и потах человеческих трудов уступило ему право на сравнительно сносное земное существование. Но, уступая право на существование, оно стережет каждое движение, каждую поступь ноги своего бывшего властелина и за малейшую человеческую неосторожность платит жестоким ударом болезни, смерти и всякого зла. Как бы человек ни противоборствовал природе, как бы путем неимоверных усилий ни пытался вернуть утраченное господство над ней, достигая этого в незначительных дозах, он не может побороть смерти и неизбежно телесною половиною своего существа возвращается в материальный мир. Унизив себя до зависимости от вещей мира теоретически, т. е. идейно признав над собой их силу, и практически, т. е. подпавши влиянию окружающего бытия, человек стал смешивать себя с этим окружающим бытием и притом настолько, что некоторые человеческие племена стали считать себя в родстве с животным миром и от него вели свое происхождение (тотемизм). Так принятое ложное познание в своем поступательном (дальнейшем) движении развратило дух человека, затмило истинное представление о положении человека в мире и о его подлинной природе, высоком назначении и целях земного существования. Оно смешало человека с окружающим его низшим бытием, растворило в нем и сделало рабом его, с трудом — и то на определенное только время — отбивающим у тленного мира недолгие годы своей жизни.

е) Искажение понятия о мире

При коренном изменении понятия о Боге и человеке, естественно, у человечества существенным образом должно было измениться и понятие об окружающем мире, и сам этот мир стал для человека совершенно иным, чем был раньше. Если раньше мир воспринимался как одеяние славы Божией, во всех частях отражающим Виновника своего бытия и в совокупности своей возводящим дух человека к прославле-

нию Божества, то теперь, воспринимаемый сам по себе, в своей отрешенности от Бога, он предстал перед сознанием человека как неразрешимая загадка, как то необъятное целое, которое давило его своей громадой, побуждало совокупность мирового бытия понимать как само божество (пантеизм) и приучало видеть проявления этого божества в наиболее поразительных и непонятных явлениях мировой жизни (натуралистические религии, шаманизм). Здесь также ясно видно поступательное развитие воспринятого в грехопадении ложного познания, что вещь тварного мира может обожествить человека. Коренным образом изменившееся у человека познание о Боге, себе самом и окружающем мире, развиваясь все далее и далее в указанном направлении, в конце концов запутывало человека в лабиринте противоречий, приводило его к тупику и заставляло опознавать бессмыслицу своей жизни в данных формах существования. Неимоверными усилиями мысли, в труде бесчисленных поколений человечество в лице своих наиболее гениальных представителей находило иногда крупицы истины, но эти крупицы, во-первых, были ничтожны, во-вторых, они терялись в массе всеобщего бессмыслия тупика жизни.

4) Область воли

а) Погружение воли в хаотическую борьбу мотивов и беспомощность ее

Воля как стремление человека к определенному ряду действий, принимаемых познанием и нашедших симпатию в сердце, при происшедшей коренной перемене в человеческом существе также оказалась в ненормальных условиях для своего проявления. Если раньше в своем самоопределении она имела перед собой определенный идеал, находящий полное соответствие в мысли и сердце, то теперь эта определенность исчезла. Замкнутая в себя самое, не самоопределяющаяся по Богу, человеческая личность оказалась в лабиринте всевозможных противоречивых восприятий познания и склонностей сердца. Это ввергло волю в хаотичную борьбу мотивов и обессиливало ее до совершенной беспомощности вести одну определенную линию в жизни, тем более добиваться неуклонно какого-либо высшего идеала. Все более и более погружаясь в тленный мир, человек влекся своей беспомощной волей далее и далее в глубину омирщения. Высшие интересы духа меркли, преобладающее положение занимала телесно-животная жизнь, и воля рабски служила кумиру человеческих страстей, возводимых теперь познанием иногда даже к ряду добродетелей.

б) Самоутверждение как греховная природа воли

Впервые воля ложно самоопределилась, имея мотив самообожествления человека. Иллюзия самообожествления разрешилась в самообман, но самоопределение по идеалу человеческой самости, по самоутверждению (во имя личного я, а не Бога) осталось, и оно вошло в природу человечества как наследственный, принимаемый за действительно-истинный и (даже) единственно возможный способ и образ самоопределения. Греховной природой воли стало самоутверждение личности в своей исключительности, в некоторых областях жизни иногда расширяемое до семьи, рода и племени. Иными словами, природой личности, поскольку она выражается в самоопределении воли, стало человеческое себялюбие, эгоизм, человеческая гордыня. Этот образ самоопределения вел человеческие воли к неизбежным столкновениям, к борьбе между собой, вызывал кровавую ненависть, постоянную войну одного против другого и светлый Божий мир превращал в исчадие ада, в арену злобы, насилий и всякого зла.

Так воля, самоопределившись в себе, а не в Боге, оказалась неволь-

ницей в своих собственных тисках и вместо деятельности, направленной на облагораживание и возвышение жизни, на господство над миром и развитие идеальных сторон человеческого духа, оказалась разрушительницей богозданного порядка, созидательницей зла и несчастий, виновницей своего собственного ада, создаваемого ею из Божьего блаженного бытия.

В наиболее просветленных человеческих сознаниях воля могла возвышаться до некоторых благородных порывов, могла упражняться в так называемых античных добродетелях, но стать выше идеала самоутверждения, выйти из рамок эгоизма как нормы жизни человеческая личность не могла, и воля человеческая поэтому оказалась бессильной встать снова на путь достодолжного самоопределения и затягивала человека все глубже и глубже в бездонные пропасти эгоизма.

Таким образом, духовное существо человека изменилось во всех своих основных областях, всюду нося заразу разложения своих собственных сил и способностей, все более и более углубляющуюся и разлагающую духовный организм человека.

5) Аномалия телесного состава человека

При таком положении духовного организма человека, естественно, не могло быть гармоничного развития и телесного состава его. Человек утерял всеоживляющую его Божию силу, утратил жившего в нем Источника жизни. Вследствие этой утраты тело оказалось оживляемым одним духовным организмом человека, организмом, носящим в себе самом заразу разложения и всякой беспорядочности и в силу этого никак не могущим достодолжным образом оживлять тело, развивать и сохранять его жизнь. Дух человека неизбежно должен был вносить разлад в свой телесный состав и нарушать гармонию его развития.

В то же время окружающий мир, выйдя из повиновения человеку, стал врагом его тела. Результатом всего этого явилась болезненность телесного состава, постепенное расстройство его сил и, наконец, совершенное разложение на свои составные элементы через неизбежный факт смерти, т. е. превращение (возвращение) в землю, из которой был создан человек.

Наряду с этим телесный состав человека, предназначенный быть органом души и служебным орудием в ее идеальном развитии, при расстройстве сил духа оказался сам влияющим на душу, заставляющим ее увлекаться телесными инстинктами, удовлетворять им в большей, чем нужно, степени и тем способствовать их чрезмерному развитию. Это увлекает дух в телесные страсти и делает его рабом своего тела, жалким исполнителем его низменных страстей, рабом того, что само должно быть послушным орудием духа в его жизни.

6) Общее ненормальное состояние человека в новых условиях его жизни

Проанализировав положение человека при новых условиях его жизни, в главных областях его духовно-телесного состава, мы видим, что место богозданного человека заняло как бы совершенно новое существо, в котором с трудом можно отыскать следы преждебывшего благоустройства всех сторон духовно-телесной природы. Первозданный человек, лишившись в сердце высшего Регулятора жизни, потерял цельность своего существа и оказался раздираемым бесконечными противоречиями своей болезнующей природы. Вместо прежнего величавого единства всех своих сил в Боге он теперь как бы разделился на ряд постоянно враждующих и борющихся между собой частей; плоть и дух его стали взаимно похотствовать друг на друга. Эгоизм, несущий с собой неизбежную борьбу людей между собой, сделался второй природой человеческой личности. Области познания, сердца и воли потеряли

возможность к гармоничному развитию и всю душевную жизнь человека ввергли в состояние некоторой постоянной неуравновешенности и общей хаотичности. Телесный состав, перестав быть послушным орудием духа, увлек человека в низменные телесные страсти, а сам оказался подверженным тлению и смерти. Все это привело к тому, что человеку, при полном расстройстве духовно-телесных сил, предстояло влачить временное земное существование вместо прежней идеальной, в полноте таинственного Богообщения развивающейся вечной жизни. Ему предстояло влачить жизнь, при которой всеянное в его душу зло развивалось все более и более, тем самым постепенно изживало само себя, т. е. ярче и ярче выявляло свое бессмыслие и отсутствие права на существование.

7) Отношение человека к виновнику его падения — рабство диаволу

Если теперь мы попытаемся рассмотреть создавшееся направление человеческой жизни в отношении к виновнику человеческого падения, к той злой силе, которая вовлекла человека в преслушание воли Божией, то это отношение определится весьма характерно. Во всей своей самоутверждающейся деятельности, совершаемой якобы по личному произволению и инициативе своей (собственной) свободной воли, человек в существе дела творил волю той боговраждебной силы, которая толкнула его впервые на путь преслушания. Вся деятельность человека, вся жизнь человечества, поскольку она опиралась на человеческое самоутверждение и шла вне согласия с волей Божией, являлась продолжением и большим развитием того первого настроения, которое было внушено первозданной чете боговраждебною личностью, дальнейшим бессознательным исполнением воли этой личности и отображением ее природы.

Здесь человек снова оказывался в роковом самообмане. Он, стремившийся через материальный предмет достичь полноты Божественного ведения и сил, оказался не только в тяжкой зависимости от материи, но еще в более тягчайшем рабстве своему искусителю. Это рабство тем более было тяжким, что оно, бессознательно, наследственно усвояемое природой человека, в создавшихся условиях жизни становилось нормальным явлением бытия. Человек в нем рождался, в нем возрастал и действовал, в нем и умирал, оставляя его, в силу наследственного прогресса, в большем и тягчайшем виде потомству. Получался тот порочный круг, из которого в существующих условиях жизни не было выхода, и рабство боговраждебной силе казалось непреодолимым во веки.

Чаще всего это рабство было для человека бессознательным актом его душевной деятельности, особенно в обычных житейских делах и в обычных людских взаимоотношениях. Но подобная бессознательность не всегда была уделом его жизни. Жизнь давила человека своим злом. Он видел его угрожающим себе со всех сторон и инстинктивно верил, что за этим злом скрывается особый деятель как причина его. Вера человека часто была очень наивна; она воплощалась в курьезных для здравого смысла образах, но эта вера таила в себе несомненное зерно истины. Она убеждала человека в том, что над ним тяготеет зависимость и рабство злой силы, что эта сила врождена человеку и мучит его. Но человеку трудно бороться с ней. Он бессилен перед ней. Ему остается умилостивлять эту силу жертвами и мольбами. Очень ярко мучительство человека со стороны злой силы опознается в религиозном сознании шаманизма — этого низшей формы религиозного сознания, которым обычно живет человечество на низших ступенях своего культурного развития. Как знаменательны, поэтому, слова апостола: «Языцы жрут бесóм, а не Богови». Таким образом человек, однажды подчинившись внушению искусителя, оказался через это подчинение по-

стоянным рабом его. Захватив власть над человеком, искуситель стал властелином деятельности всего человечества, миродержателем тьмы века сего и как бы господином и князем земного мира, поскольку этот земной мир включает в себя человеческую деятельность и человеческие взаимоотношения.

4. Невозможность изменения в естественном порядке создавшихся условий жизни

Создавшиеся условия жизни в естественном порядке являлись для человека неизменными. Сам он был не в силах изменить установившийся порядок жизни. Вначале, когда путем раскаяния это изменение вполне было возможно, человек сам не пожелал изменения и остался нераскаянным. Впоследствии же, когда изменения, вошедшие в природу человека, сделались наследственными и когда они оказали свое пагубное влияние на все мировое бытие, человечество, если бы и пожелало, что было совершенно немыслимо для всей его массы, было бессильно в самом себе изменить то, что стало второю природою его существа. Тем более это было бессильно что-либо исправить в тех изменениях, которые, по связи с падением человека, произошли в окружающей его жизни. Отдельные личности могли возвышаться до сознания общей ненормальности, но средств к освобождению от нее у них не было, и человеку с окружающим миром в создавшихся условиях жизни предстояла юдоль безысходной туги и воздыхания. Требовалось коренное изменение условий бытия и человеческой жизни, чтобы сделать снова возможным существование человека в идеальных нормах его богоподобного развития [17].

а) Невозможность существенного изменения отношений человека к Богу

Надо было существенным образом изменить отношение человека к высшему Началу его жизни, произвести коренной переворот во всем направлении человеческого самосознания и во всей вообще внутренней человеческой жизни. Для этого не только было необходимо усвоить человеку истинное понятие о Боге и воспринять его всем своим внутренним существом в живое сознание своей личности, но и коренным образом изменить все стороны своей душевной деятельности, наследственно пораженные заразой греха и действующие в направлении, противоположном богоустановленным нормам развития; иначе сказать, необходимо полное обновление, полное возрождение, как бы воссоздание человеческого существа, чтобы оно могло начать жить по идеальным нормам жизни.

б) Невозможность преодоления тления и смерти

Но этим достигалось бы только частичное восстановление норм идеальной жизни. Телесный состав человека, ослабленный и надломленный ненормальностью духа, ставший смертным в своем существе, требовал также полного изменения в своей тленной организации на организм, способный к непрестающей, вечной жизни, ибо вечная, неумирающая жизнь, как образ и подобие живого Бога, является одной из богоустановленных норм идеального развития, утерянной человеком

---

[17] Властительство искусителя не исключает Божественного Промышления и управления миром. Оно в данном случае должно быть рассматриваемо как особый вид Промышления, именуемый Божиим попустительством и являющийся в руках Божиих также средством Промышления о мире и управления им. Здесь создается возможность злу до конца обнаружить свою сущность, свою подлинную природу, выявиться в своей полноте и исчерпаться до дна в своей бесценности, бессмыслии, несущественности и ложном притязании на право бытия. Этим зло фактически определяется в своей сущности как ничтожество и небытие.

через подчинение себя материальному миру и диаволу. Подобное изменение тления на нетление необходимо, чтобы восстановилась гармония богоподобного развития, но ясно, что оно невозможно при существующих условиях человеческой жизни и мыслимо для человека в условиях иной жизни через нарочитое вмешательство в создание этих условий фактора высшей Божеской силы и мощи.

в) Невозможность изменения существующего мира

Необходимость изменения тленного состава человеческого тела на нетленный само собой говорит и об изменении общих условий мировой жизни как среды, где должно обитать духовно и телесно обновленное человечество. Мировое бытие, тяготеющее мириадами последствий от вторжения в него богопротивной человеческой свободы и общими последствиями человеческого падения, мир, во зле лежащий и ставший (вследствие этого) ареной действий злого начала, не может вмещать в себе человека, обновленного по духу и вечного по бытию в нетленном теле. Мир должен измениться, чтобы стать средой жизни, соответствующей новым условиям существования того, для кого он был создан и кем должен был быть возводим к совершенству.

5. а) Необходимость Божия участия в создании условий для восстановления идеального развития человека

Ясно, что без осуществления указанных условий невозможно восстановление идеальных форм человеческого развития. Но ясно также и то, что создание этих условий лежит вне человеческой возможности. Условия эти могут быть созданы только непосредственным чрезвычайным участием Божества в жизни человечества. Так как здесь оказывается необходимым введение в мировую жизнь человечества таких факторов, которые совершенно отсутствуют в наличной действительности и которые, поэтому, должны быть созданы и вызваны к жизни вновь, то для выявления их потребна творческая сила Божия, нарочитое участие Божества как Творца и Создателя жизни. Таким образом, восстановление идеальных норм человеческого развития становится возможным лишь как дело нарочитого Божьего Промышления, почему оно от века входило в Божий план о бытии мира и всего сущего.

б) Возможность со стороны человека принять и усвоить Божие участие

Но если со стороны Божества необходимо нарочитое участие в жизни человечества для восстановления условий идеального человеческого развития, творческое создание новых, доселе не бывших факторов как средств, возрождающих пораженную заразой греха природу человека, то человек в своей растленной природе был ли в состоянии принять и усвоить предназначаемые особые средства восстановления его искалеченной природы, имелись ли в его душе условия для усвоения, для восприятия в свое существо нарочитого Божьего участия? Ведь падшая и изъязвленная грехом духовно-телесная природа, мое «я», утратившее представление об идеальной жизни и бессильное к добру, должны были возродиться к новой жизни. Возникает вопрос, сохранилось ли в нашей падшей природе что-нибудь такое, на чем можно было бы строить воссоздание идеальной человеческой личности, способна ли была к воссозданию падшая человеческая природа?

Этот вопрос может быть разрешен на основании некоторых психологических соображений. Падение первозданной четы произошло по обольщению извне; в душевном настроении богозданного человека — вне стороннего вмешательства — не было инициативы к сознательному отторжению от Бога и восстанию против Него. Падение, далее, произо-

шло вследствие ложно воспринятого убеждения в возможности личного обожествления через вещи материального мира. Хотя после падения и не произошло раскаяния, потому что не была осознана ложь самоутверждения, но человечеству предстояло опытом жизни постоянно убеждаться в тщетности избранного им пути, в бессилии создать гармонию жизни собственными силами. Результатом этого являлось сознание бессмыслия жизни, постоянное искание лучших и высших путей и смысла бытия, что служило бессознательным выражением запоздалого раскаяния, вызываемого опытом жизни и ее историей.

в) Жажда высшего идеала как база для восприятия вновь созидаемой гармонии жизни

Все это свидетельствовало, что в душе человечества оставалось инстинктивное ощущение высшего идеала, вытекающего из постоянной неудовлетворенности настоящим. Это инстинктивное ощущение высшего идеала и постоянное (чаще бессознательное) искание его, явившееся вследствие указанного нами характера падения, говорило о том, что в человеческой душе, пораженной и парализованной грехом, все-таки еще оставалось начертание образа Божия, инстинктивно и смутно ею еще чувствовались своя высшая идеальная природа и бытие высшего источного Начала. Таким образом, и после грехопадения первозданный человек сохранил, хотя и с повреждением, свою особую природу. «Грех, — по Макарию Великому, — примешался к душе, но у греха и у души остались свои, особые природы» [18]. Сохранение падшей человеческой природой некоторой части своего благородия особенно характерно засвидетельствовано святым апостолом Павлом в словах об язычниках, которые «не имуще закона, естеством законная творят... являют дело законное, написанное в сердцах своих» (Рим. 2, 14—15). Сознание должного осталось в падшем человечестве, и свидетельством этого сознания является голос человеческой совести.

Наличие означенных элементов в психике человечества могло служить той базой, на которой становилось допустимым воссоздание идеальной человеческой личности. Эти элементы, как зерно, могли пустить росток и развиться при благоприятных условиях. Из них возникали в особо одаренных личностях проблески высшего духовного сознания, которые, как светлые точки, светили миру Богооткровенными истинами в иудействе и через немногих философов в некоторой, слабой степени озаряли мрак язычества. Здесь таилась способность для человечества восприять в свое существо нарочитое Божие Промышление о спасении мира, так как в человеческой душе потенциально сохранялась возможность к существенному изменению.

Человечеству мог быть раскрыт нарочитым образом истинный смысл бытия; человеческая душа, благодаря этому, могла понять основную ложь своей собственной жизни и устремиться к жизни по идеальным нормам своего бытия. Но она не могла бы осуществить такой жизни в действительности за неимением соответствующих к тому сил. Если бы эти силы оказались данными ей свыше, тогда стало бы возможным постепенное фактическое изменение всего строя ее внутренней жизни по началам и принципам идеального человеческого бытия. Таким образом для человека раскрывается возможность при помощи особых, благодатных сил, при наличии нарочитого Божьего Промышления, ставящего человеческую душу и все мировое бытие в условия нового существования и вводящего в мировую жизнь особые творческие факторы, начать благодатную жизнь по исконным принципам своего идеального бытия и восстановить свою падшую природу в идеальное состояние.

Так как человеческая личность свободна и сильно повреждена гре-

[18] Добротолюбие, т. I, с. 172.

хом, то воссоздание ее природы, осуществляемое Божеством, должно совершаться, во-первых, при постоянном живом участии ее самой и, во-вторых, должно происходить со стороны человека в болезненном и трудном процессе уничтожения нажитого греховного ложного содержания жизни с заменой ее содержанием истинным. В этом случае мое именно «я», а не что-либо другое становится обновленным и одухотворенным существом.

г) Возможность полного удаления человека от Бога

Другое дело, если бы первозданная чета по собственной инициативе отпала от Бога, если бы у нее лично, вне стороннего участия, созрел и осуществился сознательный процесс восстания против Бога по стремлениям свободы выйти из подчинения Божественной воле и стать в равное положение с Богом. В духе, наделенном (личным) сознанием и свободой, такой процесс гордого самоутверждения потенциально возможен, хотя для возникновения его в жизни прародителей не было соответствующих условий. При наличии подобного процесса, когда самоутвердившийся свободный дух актом самого самоутверждения отпадает от Бога, содержанием его самосознания становится злоба как против Бога, равным Которому он пытался стать через самоутверждение, но оказался бессильным, так и против всего Богом установленного порядка миробытия, неизвестного ему, поскольку этот миропорядок является обнаружением творческой воли Божества.

Означенное состояние злобы как настроение неумолкаемого протеста, сделавшись устойчивым содержанием внутренней жизни, кладет некую абсолютную грань между Богом и замкнувшимся в озлобленное самоутверждение свободным духом. Озлобленное самоутверждение, занимая собой все поле сознания, не дает возможности понять всю допущенную ложь самоопределения вне Бога и не допускает до раскаяния в совершённом акте. Наоборот, чем более подобное озлобленное самоутверждение видит проявление Божия величия, чем более замечает торжество Богом установленного миропорядка, тем резче обостряется злоба, тем более увеличивается ненависть, тем сильнее возбуждается воля к противодействию, протесту и отрицанию всего, Богом устрояемого и созидаемого.

В душевном содержании падшей первозданной четы не было указанного состояния; оно было печальным достоянием ее искусителя. Не было этого состояния и в общей массе происшедшего от первозданной четы человечества. Но в душу прародителей искусителем клались семена от плодов его духовного содержания. Эти семена в своей глубине потенциально заключали зародыши для развития того содержания душевной жизни, которое являлось природой самого искусителя. Свободная воля человека, способная развиваться в сторону Богоутверждения и в сторону самоутверждения, при постоянном поступательном движении по ложным путям самоопределения вне Бога может дойти до сознательного протеста против Бога, до чувства озлобления против своего Творца и застыть в состоянии этого озлобления, утвердиться и окрепнуть в нем настолько, что злоба против Бога станет постоянным настроением личного сознания, в своем роде характерным свойством и природой души. В этом случае человеческая душа по своему внутреннему содержанию станет приближаться к изображенному нами состоянию озлобленного самоутверждения и будет отображать в себе образ своего древнего искусителя.

Таким образом, в человеческой душе, в ее свободе и по грехопадении раскрываются две возможности: возможность восстановления идеальной жизни через нарочитое Божие участие и возможность полного удаления от Бога через впадение в состояние озлобленного самоутверждения.

Глава II. БОЖИЕ СПАСЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

1. Богочеловечество

Мы уже отчасти видели раньше, в чем должно было проявиться нарочитое Божие участие в восстановлении идеальных норм Богом созданной человеческой жизни. Это Божие участие должно было заключаться не только в возвещении человеку истинного понятия о Боге, самом человеке и окружающем мире, не только в новых творческих актах, потребных для восстановления идеальной жизни (теодиции жизни), но прежде всего и главным образом в создании условий, сближающих человека с Богом, делающих снова возможным вхождение в человеческое сердце Божественной силы, таинственное обитание Божества в душе человека. Человек мог получить истинное понятие о Боге, себе самом и окружающем мире, но это само по себе не изменило бы наследственно укоренившихся отношений человека к Богу. Человек всем своим существом сознавал себя отдаленным от Божества, каковым и был в самой действительности. Также и Божество, вследствие человеческой греховности, вследствие постоянно самоутверждающегося настроения (душевного содержания) человеческой личности, не могло быть в тесном единении с душой человека. Необходимо требовалось что-либо посредствующее между Богом в Его чистейшей духовной природе и человеком в его наличной духовной немощи. То Божество, Которое до нарушения идеальных норм человеческой жизни было в единении с человеком, теперь являлось для человеческого сознания как огнь поядающий: Оно было нестерпимо, невыносимо для поврежденной, немощной человеческой природы. Для этой немощной природы возможно было понести Божество, возвышенная духовность Которого и нестерпимое для человеческой немощи величие были бы скрыты под формой, возможной (доступной) для человеческого восприятия. А этой формой мог быть только образ человека, как единственный нормальный вид общения. Таким образом, чтобы со стороны человека стало возможным его конкретное сближение с Божеством, необходимо было снисхождение Божества к человечеству в образе человека.

С другой стороны, Само Божество, спасающее человечество, восстанавливающее нормы идеальной жизни, должно было войти в единение с человеком, вселиться в человека, воспринять его через это как бы в свою Божескую Сущность и через это обновить и как бы вновь родить и создать человека телесно и духовно. Требовался как бы особый новый Родоначальник нового человечества, Второй Адам, в Котором Божество уже было бы соединено с человечеством и Который от Себя, поэтому, мог бы порождать чад, способных к таинственному Боговселению. Здесь мы снова приходим к сознанию необходимости, что для спасения человека требуется какое-то особое посредствующее начало, в котором бы физически было осуществлено особое, чрезвычайное ипостасное единение Божества с человеческой природой, и какое-то новое начало через себя могло бы духовно созидать человечество, благодатно обновленное духовно и телесно. Иначе говоря, нужен был Новый Адам, в Котором единение Божества и человечества как двух природ было бы недоступно разъединению, как случилось с Адамом первозданным. А это возможно только тогда, когда Божество становится человеком, т. е. принимает в Свою Божественную Сущность, в неслиянное и нераздельное единение природу человека. Таким образом, как со стороны человека, так и со стороны Божества путь к теснейшему сближению и таинственному благодатному единению между Богом и человеком и спасению человека лежит через Богочеловечество. Божество, снисходя к человеку и воспринимая человеческую плоть, всего вообще человека, кроме, конечно, греха, как несвойственного Богу, тем

самым вступает в ряды человеческого рода, становится Сыном Человеческим; и этим путем через Богочеловека созидается единение (грешного) человека с Богом и Божества с человечеством. Богочеловек, как единственно возможный путь к восстановлению идеальных отношений между Богом и человеком, становится через это центром вселенной, собранием к Себе и в Себе всего спасаемого человечества. Он мыслится, поэтому, как Новый Адам, носящий в Себе все спасаемое человечество и вводящий его через Себя в лоно Божественной жизни, как то Божественное посредничество, которое устанавливает новую неразрывную связь Божества с человечеством. Это — Новый Адам, порождающий новое человечество.

2. Воплощение Сына Божия

Богочеловек, мыслимый как Божество, нисходящее к людям для восстановления идеальных норм человеческой жизни, возможен через воплощение Бога на земле, т. е. через принятие Богом естественной человеческой плоти, всего вообще действительного образа человеческого.

Так как воспринятие Божеством человечества в процессе спасения человека является актом существенным, то оно не может быть призрачным, каким-либо наружным и кажущимся, а должно было совершиться самым действительным образом. Явление человека в мир происходит через рождение. Этим же образом должно было совершиться и воплощение Бога на земле. Но если обычное рождение от жены совершается через творчески формирующую силу мужа, то воплощение Бога должно было совершиться через непосредственную творческую формирующую силу Самого Бога — жизни Подателя, Святого Духа. Как таковое оно должно было произойти в чистом сосуде благодати, т. е. в ложеснах девственных, от души, нарочито на то уготованной. Этим путем рождаемое рождается полным по естеству человеком, но безгрешным, по человечеству не унаследовавши греховной скверны. Родившая же пребывает в той же чистоте девства и непорочности, в которой пребывала до рождения, как не знавшая образа греховного человеческого зачатия, а родившая благодатно от Духа Свята.

Так только мыслимо Богочеловечество для человеческой мысли, анализирующей пути восстановления идеальных норм жизни, и так в действительности совершилось (историческое) Воплощение Сына Божия, ознаменовавшее собою начало христианской эры как новой жизни на земле.

3. Новый Адам

Воплотившись, Христос Спаситель становится Новым Адамом человечества. В Себе Самом Он восстановил во всей полноте утраченный первозданным Адамом образ и подобие Божие, показав человечеству во время Своей жизни на земле все возвышенные черты и проявления этого образа в его действенном богоуподоблении. Таким образом, по преподобному Исааку Сирину, «Христос первоначально совершил обновление естества человеческого в Своей Ипостаси, возвратил и дал ему первую свободу» [19]. Во Христе являлся на землю истинный человек не только в существенности плоти и духа, но и во всей идеальной красоте и величии истинного человека как непоруганного образа и подобия Божия. Слова Пилата «Се Человек», которыми он, быть может, хотел осмеять политическую интригу еврейского правящего класса или вызвать сострадание к жертве этого класса у стоящего перед его трибуналом народа, на самом деле явились словами, указывающими на

---

[19] Творения преп. Исаака Сирина, с. 269; см. также высказывание преп. Никиты Стифата — Добротолюбие, т. V, с. 150.

единого истинного Человека, когда-либо бывшего на земле, во всей полноте и идеальной возвышенности его истинной человечности, т. е. человечности в ее единении с Божеством и в гармоничном развитии всех ее духовно-телесных сил.

Но здесь истинный Человек — Христос был в то же время и истинным Богом. Первозданный Адам (до грехопадения) имел в своем сердце Бога по причастию к нему Божества; он имел прикосновение к себе Божества и вселение в него Бога постольку, поскольку сам стремился к единению с Богом через любящее Бога и преданное Ему сердце и поскольку Само Божество отвечало на стремление человека наитием на его сердце. Во Христе мы имеем ипостасное единение. Первозданный Адам за преслушание воли Божией лишается единения с Богом, во Христе — при ипостасном единении — подобному разрыву уже нет места. Во Христе человечество соединяется с Божеством навеки — неслитно и нераздельно. Посему Христос является лучшим Адамом, в Котором совершилось никогда не оскудеваемое обновление человеческого естества. Человеческое естество во Христе, благодаря ипостасному единению Божества с человечеством, чуждо самой возможности греховной порчи и изобилует всей идеальной полнотой истинной человечности, без какой-либо возможности утраты ее. Об отсутствии в Себе греховной порчи Господь свидетельствовал Сам, взывая к ищущим уловить Его в чем-либо беззаконном иудеям: «Кто из вас обличит Меня во грехе?!» Это же засвидетельствовало о Нем и человечество в лице Пилата, сказавшего пред всем народом: «Неповинен есмь в крови Праведника Сего».

Идеальная полнота истинной богоподобной человечности раскрылась во всеведении и во всемогуществе Христовом, когда Он по любви и состраданию к человечеству совершил величайшие дела милосердия и любви, проявляя власть над жизнью и смертью. Силу и власть совершать такие же дела и даже бо́льшие Он даровал Своим ученикам и всем истинно верующим в Него, показав тем самым, что это действительно были дела истинной человечности, что́ и удостоверили ученики Христовы самим совершением дел [20].

Древний искуситель, поработивший Адама, не мог получить власти над Сыном Человеческим, и все его стремления прельстить Христа на уклонение от идеала истинной человечности и подчинение себе разрешаются в ничто.

Сын Человеческий, как часто любил называть Себя Спаситель мира, сознавал Себя Богом и Сыном Божиим в ипостасном смысле. О Нем как возлюбленном Сыне свидетельствовал Сам Отец Небесный. Христос был едино со Отцем по природе Своего Божества и по ипостасному единению с Его Божеством человечества. Для Него не могло существовать чего-либо ценного вне Отца и вне Отчего произволения. Истинная человечность в Нем утвердилась на незыблемой основе, и для предложений искусителя в ней не могло быть места, а могло быть со стороны ее лишь обличение тщетности этих предложений и их существенной лжи.

Но то же сознание Богосыновства, давая истинной человечности Христа победу над начальником зла, влекло эту человечность на глубочайшее смирение и преданность в волю Отцу, создавало в ней послушание Отцу даже до смерти, смерти же крестной. Ради этого послушания Сын Человеческий принял чашу крестных страданий и смерти как благую волю Отца. Послушание воле Отца печатлелось смертью, т. е. проявляло наивысшую степень совершенства, чуждую самой возможности каких-либо отклонений от идеала истинной человечности.

При полном послушании воле Отца восстанавливается цельность и

[20] См. Добротолюбие, т. III, с. 254—256.

единство истинной человечности, т. е. богоподобное, гармоническое состояние всех духовно-телесных сил человека, разрозненных грехом Адама, враждующих и борющихся между собою. Плоть Христова не похотствует на дух, но покорно служит и властно подчиняется ему как в сорокадневном посте, так и в прочих различных стеснениях по потребностям духа. Если иногда плоть во Христе как бы возвышает свой голос, как, например, у гроба Лазаря, при общей скорби окружающих, или при Голгофском «Жажду», то это были моменты не противоборства ее духу, а соответствия ему в глубочайшем чувстве любви и сострадущей человеческой скорби или в чувстве оставленности Богом Отцом, переживаемом Спасителем мира за усвояемое Себе и искупаемое Им человечество. Но и в этих моментах естественный голос телесности быстро преодолевался силой духа Христова как при гробе Лазаря в благодарственно-молитвенном гимне, так и на Кресте победным гласом предания духа Своего в «руце» Отчи.

В соотношениях духовных сил Христа также наблюдается полная гармония единства. Здесь нет разногласия между словом и делом, между выражением чувства и волевым устремлением, слово становится делом в момент его произнесения (как, например, во всех чудотворениях), и движение чувства сопровождается соответствующим ему волеустремлением (например, милосердие и последующее за ним исцеление). Но высшая полнота цельности и единства истинной человечности Христа заключалась не в гармоничном соотношении ее духовно-телесных сил, а в единстве духа Христова с духом Отчим. «Аз во Отце и Отец во Мне». Это единство было незыблемой основой цельности и единства истинной человечности Христа, и в нем человечность Христа возвышалась над всякой возможностью дисгармонии своих духовно-телесных сил, т. е. возможностью их разъединения, разрушения или тления. Единство во Отце созидает нетление, т. е. никогда не нарушающееся и не разрушающееся единство и цельность человечности. Что такое тление по своему существу? — Двоякий распад духовно-телесного организма. Дисгармония и распад духовных сил, враждующих между собой. В своем распаде эти силы, ослабленные взаимной враждой, теряют власть над телом и создают распад во плоти, делают ее похотствующей на дух и подверженной болезням, а затем влекут к конечной утрате связи с духом и разложению тела на свои составные элементы. Тот и другой распад представляют собою тление, т. е. постепенный процесс углубляющегося разложения первоначальной цельности и единства духовно-телесного организма. Результатом его является смерть, т. е. уничтожение духовно-телесного организма в определенной форме его существования и вступление в форму существования неполную и одностороннюю, чуждую истинной человечности. Основная причина тления и смерти лежит в утрате первозданным человеком своего единения с Божеством, оживляющим дух человека и дающим ему возможность через единение с Собою держать в единстве и цельности весь свой духовно-телесный организм. Во Христе Адамово преходящее тление уступает место нетлению. Над такой человечностью смерть не может иметь своей власти. Она бессмертна в соприсущем ей Божестве. Она может только добровольно принять чашу временного подчинения человеческим страданиям и смерти, чтобы, преодолев их силой своей вечно неумирающей в Божестве жизни, сделать возможным нетление и бессмертие для людей, верою и любовию прививающихся к Источнику бессмертия. Озаренная Божеством, истинная человечность Христа светилась Божественной славой. Очерневшее грехом Адамово естество в истинной человечности Христа становилось естеством новым, неразлучным от славы Божества, озаряющим Своей славой и все соприкасающееся с Ним. Слава эта, в ее вещественном обнаружении, была сокрыта для сынов плоти, но она раскрылась чувственно на горе Преображения, осняла

Илию и Моисея, а также и учеников Христовых — самовидцев Преображения. Завершительное прославление истинной человечности Христа совершилось в воскресении, в вознесении ее на небо и в сопосаждении одесную Бога Отца. Первозданный Адам до преслушания был покрываем только славою Божества, почему и не знал о своей наготе. Искупленный и обновленный Спасителем мира христианин на высотах духовного совершенства также достигает сияния ума своего и, по Григорию Синаиту, в этом состоянии зрит световидным все окружающее его бытие. Но первозданный Адам лишился Божественной славы, христианин достигает ее на земле относительно (в некой малой степени) и притом в редких и исключительных случаях. Во Христе она является природным достоянием Его истинной человечности, ипостасно соединенной с Божеством, и во Христе эта слава даруется в незыблемое и вечное достояние верующим в Него.

Так во Христе Иисусе во всей полноте восстановлялась утерянная Адамом истинная человечность, венчаемая славой Божества, торжествующая над смертью вечным бессмертием. Так Христос первоначально в Своей Ипостаси совершил обновление человеческого естества и возвратил ему первую свободу, утерянную Адамом, как свободу, уже совершенно чуждую возможности обращения в несвободу, в сторону уклонения от идеала истинной жизни.

Совершив в Своей Ипостаси обновление человеческого естества, возвратив и даровав ему первую свободу, т. е. поставив его в состояние истинной богоподобной человечности, Сын Божий через все это и становится Новым и Лучшим Адамом, могущим по вере и любви к Нему порождать духовно новых чад, сообразных Его истинной человечности. Об этом новом духовном рождении Христос беседовал с Никодимом, но учитель израилев по своему плотскому разумению не мог понять возвышенной беседы. Впоследствии в многократных беседах с учениками и народом Христос подробно раскрыл все условия нового благодатного рождения в Нем и возвышения верующих в Него до стяжания «первой свободы». В содержание этих условий, кроме усвоения истинного учения о Боге, мире и человеке, крещения водою и Духом, входят, как неизбежное звено, страдания и крестная смерть Спасителя мира, столь мало понятные при жизни Христа даже Его постоянным ученикам. Но ближайшим условием для стяжания обновления являлась, конечно, со стороны человека жизнь, сообразная с природой обновления, т. е. с теми новыми началами жизни, которые теперь клались в основу земного существования. Это прежде всего было верование Евангелию, т. е. вера во Христа и Его проповедь об условиях и принципах новой благодатной жизни, всестороннее уразумение и усвоение этой жизни во Христе как жизни покаяния, т. е. отказа от греховных условий жизни самоутверждения и решительной перемены их, при вере во Христа и любви к Нему, на новые истинные человеческие идеалы. «Покайтеся и веруйте во Евангелие».

4. Раскрытие людям истинного мировоззрения через евангельское благовестие

Когда совершилось явление Богочеловека в мир, то воплотившийся Сын Божий раскрыл человечеству то истинное мировоззрение, которым человек должен руководиться в своей жизни, но которое было утрачено со времени грехопадения. Он указал на Бога как Отца людей, как Бога любви, пекущегося непрестанно о спасении человечества. Отсюда все люди в Божьем Отечестве мыслятся как единое братство, единое по естественной природе и по Божьему Отечеству. Поэтому разделение между людьми, называемое самообособлением человеческих личностей, и замыкание их в узкую сферу личного эгоизма есть нечто недолжное, привносимое, требующее осуждения и искоренения. При этом

единство людей в их множественности базируется на возвышеннейшем учении о Единстве Божества при Троичности Лиц: «Да вси едино будут, якоже Ты, Отче, во Мне, и Аз в Тебе, да и тии в Нас едино будут». Так, при раскрывшемся учении о Боге и человеке, вступает на место эгоизма закон любви как истинная норма жизни, причем любовь как нахождение в ближнем себя самого или подобного себе Божьего создания возвышается до полноты самоотвержения, и высшей формой ее проявления служит предание своей души за душу брата, другими словами, за Бога, эту душу создавшего и спасающего ее.

Окружающий мир теперь уже рассматривается не как древнее райское насаждение, повинующееся возделывающей руке человека, но как мир, поврежденный грехом, во зле лежащий, как арена действий и властительства злых сил, держащих в мучительном рабстве человека. Это — мир временный; он предназначен к разрушению и должен быть заменен новым небом и новой землей, приноровленными к будущим новым условиям существования обновленного и поставленного в идеальные нормы жизни человечества. Князь мира сего, древний искуситель и обольститель, извержен будет вон, и наступит момент, когда властительство его над человеческим родом окончательно упразднится.

Как для человека возможно практически осуществить новый путь жизни? Путь этот может быть только путем болезненного внутреннего пересоздания всего содержания душевной жизни, так как человеку, наследственно живущему по законам эгоизма, только путем болезненного перелома можно фактически усвоить новую жизнь по закону любви к Богу и ближнему. С другой стороны, человек, начавший жить по закону любви к Богу и ближним, остается жить в эгоистическом греховном мире, среди враждебных всему доброму влияний злых духов. Поэтому окружающие люди, преимущественно же злобно-враждебные духи, неизбежно должны причинять такому человеку всевозможные озлобления, причем, конечно, целью зла будет стремление уничтожить существо, отрицающее зло и не желающее подчиниться его господству на земле. Таким образом, путь неизбежного страдания является единственно возможным и нормальным путем жизни по закону любви к Богу и людям в условиях настоящего земного существования.

5. Богочеловек как жертва

Этот же путь жизни должен был явиться неизбежным путем и жизни Богочеловека. Если Он не имел в Себе внутренней борьбы с грехом, как чуждый по Своей природе греховного начала, то, безусловно, придя на землю в сокровении Своего Божества, должен был во всей силе подвергнуться злобе греховного мира. Как существо необычайное на земле, стоящее выше обычных уставов человеческой жизни, не подчиняющееся совершенно влиянию злого начала, Богочеловек должен был испытать чрезвычайно ожесточенное нападение на Себя враждебной силы, высшее напряжение озлобления. Он должен был увидеть на Себе сосредоточие всего того диавольского соблазна и всего того страдания, какое только может быть причинено человеку князем мира сего и злобствующим по его воле человечеством. Здесь лежит источная причина изображенных в Евангелии чрезвычайных трех искушений Христа сатаною в пустыне, здесь же источное начало того, на первый взгляд непонятного, озлобления еврейского народа против Христа, творившего им только лишь одни благодеяния, в жизни Коего никто из них не мог указать ни одной подлинно теневой стороны.

Путь страданий — это единственно возможный и единственно нормальный путь жизни духовного возрождения, и он должен быть освящен как единственный таковой путь для человечества, желающего обновления жизни. Ведь страдание воспринимается человеческим созна-

нием как аномалия жизни, как нечто недолжное, чего надобно страшиться и всячески избегать. Теперь же требовалось признать страдание нормой земной жизни, и не только признать его таковым, но и возлюбить страдание и возжелать его всем своим существом как пути, единственно ведущего к жизни духовного обновления. Для этого человечеству необходимо было дать идеал восприятия жизненного страдания.

Но так как Богочеловек был не призрачным, а истинным человеком, принявшим на Себя человечество ради приведения его к Богу Отцу, то Божественное сердце Богочеловека любовью Своею вмещало в Себе все греховное человечество, болело всеми его скорбями, усвоило Себе, по всеобъемлющей любви самоотверженного сострадания, все то мучительство, всю ту бездну страдания и скорби, которыми был мучим за свое отступление от Бога грешный человеческий род. И в полноте этой всеобъемлющей любви сострадания Богочеловек воспринимал Сам путь земного страдания не только как неизбежный по условиям земного существования людей и не только как идеал для идущих по пути духовного возрождения, но прежде всего и главным образом как жертвенный подвиг Своего Божественного сострадания и милосердия к людям. Мы видим, что весь путь земной жизни Богочеловека, начиная с момента рождения в убогом вертепе, был сплошным путем вольного уничижения и смирения. Если же в некоторые моменты Своей жизни Богочеловек являлся во славе, как, например, на горе Преображения или при торжественном входе в Иерусалим,— то это лишь были моменты как бы подготовительные к высшим ступеням вольного уничижения, и нужны они были не для Самого Спасителя мира, а для Его учеников и окружающего народа. Злоба мира не видела этого вольного восприятия Креста уничижения и страдания. Она думала, что сама влечет ненавистного ей Богочеловека на поругание, и изощряла все виды мучительства над невинным Божественным Страдальцем. В своем исступлении от бессилия склонить Богочеловека на подчинение себе она должна была увенчать Его венцом наивысшего человеческого страдания — насильственным отнятием жизни, и при этом в самой позорной и поносной форме тех времен. Но и это наивысшее проявление злобы воспринималось Богочеловеком как Его вольное страдание, а наибольшее напряжение этого вольного страдания в предсмертные минуты крестных мук и самое восприятие смерти являлись наивысшим моментом жертвенного подвига Спасителя мира и вместе с тем окончательным преодолением в Себе Самом для носимого в Божественном сердце и плоти человечества несокрушимого доселе властительства злобы над падшим человеческим родом; Божественный глас крестного Страдальца «Совершишася!» был гласом совершённого Богочеловеком спасения людей и окончания Им Своего земного жертвенного подвига за людей.

Совершение спасения людей приурочивается, таким образом, Самим Спасителем мира к моменту наивысшего напряжения Его жертвенного подвига, когда, с одной стороны, Им переживалась тревога предсмертных мук, а, с другой стороны, Его человеческая природа чувствовала оставленность Богом Отцем. Здесь в Лице Спасителя мира усвояемое Им Себе сострадательной любовью Богочеловеческого сердца все человечество переживало наивысшую ступень земного страдания, и это наивысшее напряжение земного страдания с последующей за сим телесной смертью было последним моментом жертвы искупления за грех человека перед судом Правды Божией, почему в завершение этого величайшего момента и раздалось Божественное «Совершишася!» Человечество в Лице Спасителя мира омылось жертвенной Кровью и предстало Богу Отцу искупленным, очищенным перед судом Правды Божией.

6. Тайна искупления

Мы подходим к тайне искупления, тайне существенной в деле нашего спасения, но более созерцаемой в благодатных плодах ее и трудно постигаемой в ее внутренней глубине, как и все вообще тайны Божьего домостроительства спасения человека.

Между грехом и карой за него, между преступлением и наказанием за него существует глубочайшая внутренняя связь. Возмездие за грех есть не внешний акт, могущий произвольно и в той или иной степени быть или не быть осуществленным, а внутренне выявляющаяся необходимость, неизбежно, онтологически вытекающее следствие из допущенной свободой человека аномалии жизни. Святой Марк Подвижник говорит: «Господь положил, чтобы за каждым делом — добрым или злым — приличное ему воздаяние следовало естественно, а не по особому назначению, как думают некоторые, не знающие духовного закона». Воля Божия установила определенные нормы жизни. Эти нормы жизни есть Правда Божия, законы Божии. Осуществление, исполнение их свободой человека дарует благобытие человеку, делает его праведным, поступающим по Правде Божией, чистым перед ней, не подлежащим суду ее. Нарушение их влечет за собой неизбежное страдание, делает человека нечистым, неправедным и создает как в совести человека, так и в онтологическом порядке жизни ответственность перед судом Правды Божией, т. е. влечет за собой неизбежную аномалию жизни. Страдание, таким образом, становится неизбежным следствием греха и естественною искупительною жертвою за грех, онтологически связанною с грехом, как следствие за допущенную свободой аномалию жизни. Но человеческое страдание за грех, хотя и является естественною искупительною жертвою за него, не в силах освободить человека от внутренне ощущаемой ответственности перед судом Правды Божией, ни тем более что-либо изменить в порядке онтологического следования страдания за ложное самоопределение человеческой свободы, ибо это страдание, как невольное по существу, постоянно свидетельствует лишь о наличии допущения аномалии жизни и тем самым, резче подчеркивая ее, постоянно влечет дух человека к сознанию своей ответственности перед судом Правды Божией и ко внутренне ощущаемой потребности в особой жертве умилостивления за грех; эта внутренняя потребность в умилостивлении через жертву настолько сильна в человечестве, что она создала сложный ритуал всевозможных жертвоприношений, включая сюда даже и кровавые человеческие жертвы. С другой стороны, наследственно передающийся грех все более и более развивается в человечестве. Каждое совершённое нравственное преступление влечет за собой онтологически неизбежное наказание и усугубление ответственности перед судом Правды Божией. По естественному ходу вещей такой порядок жизни должен идти в бесконечность. Онтологически вызываемая бездна страдания и глубина ответственности всего человечества перед судом Правды Божией становятся неизмеримыми и непредставимыми для сознания человека. Они наводят клятву на человечество, для снятия коей недостаточно никаких человеческих сил. Между тем, понести всю бездну страдания за грех — и в силу онтологической связи между грехом и страданием, и в силу тяготеющей над человечеством ответственности за грех — необходимо, так как этим только удовлетворяется Правда Божия, исчерпывается и утоляется глубина ответственности перед судом ее и снимается тяготеющее над человечеством проклятие, иначе будет оставаться ответственность за грех и не может чувствоваться оправдание перед Богом. Вот эту-то бездну человеческого страдания за грех, некогда допущенный Адамом, и за все его последствия в происшедшем от Адама человечестве и берет на Себя любовью Своего

сострадающего, усвояющего Себе все греховное человечество сердца Спаситель мира. Любовью Своего всесамоотверженного сердца Спаситель усвояет Себе, как бы заключает в Свое богочеловеческое сердце все человечество со всеми его немощами и скорбями и с этим, носимым в сердце человечеством совершает Свой крестный жертвенный путь. Он здесь не идеал, не образец страдания, а Сама живая Жертва за грех, Жертва за людей и вместо людей и в то же время Жертва от людей, так как все люди, все человечество всех времен усвоено любовью Богочеловеческому сердцу, все вмещено в этом сердце, как бы стало одно целое с ним, и Он с внутрь воспринятым человечеством — в жертвенном подвиге Своей любви. Через такое восприятие Сыном Божиим в Свое Богочеловеческое сердце всего человечества и всего человеческого страдания за грех, во всех последствиях греха, происходит понесение существенно связанного с грехом возмездия, т. е. страдания и кары, равных греху. Благодаря этому торжествует Правда Божия, ибо страданием Спасителя исчерпывается вся сумма страдания за грех человечества. Вместе с тем здесь совершается для человеческого сознания и преодоление ответственности перед судом Божественной Правды, так как искупление человека есть вольный жертвенный подвиг страдающей за нас и с нами в Своем сердце, неповинной в грехе и не требующей о Себе умилостивления Жертвы — Непорочного и Чистого Агнца, как такового, преодолевающего и бездну человеческого страдания за грех, и глубину ответственности за него перед судом Правды Божией. В этом принесении Спасителем мира всеумилостивляющей жертвы за грех лежит глубочайшее основание прощения грехов и невменение их верующим во Христа и прививающимся к Нему любовью своего сердца.

а) Крайности юридической и нравственной теории искупления

В данном истолковании жертвы искупления за грех мы совершенно отмежевываемся как от так называемой юридической теории тайны искупления, так и от теории, именуемой нравственной. В юридической теории, созданной западным мышлением, воспитавшимся в узких рамках римского юридизма, дается внешнее истолкование тайн искупления, приближение ее к уму человека путем логических наведений, заимствованных из сферы греховных человеческих отношений, регулируемых таким же греховным человеческим разумом. По этой теории, Бог гневается на человека за совершённый им грех. Он оскорблен грехом человека. Для примирения с человеком Он требует жертвы умилостивления, равномерной оскорблению, причиненному грехом. Такой равномерной жертвой, примиряющей Бога с человеком, может быть только жертва Единородного Сына Божия. Все существенные черты этой теории построены на базе обычно практикующихся (греховных, себялюбивых) отношений между людьми и облечены в форму строгого юридизма. Они несоизмеримы с понятием Бога любви, почему и вся юридическая теория истолкования тайны искупления, помещающаяся на страницах наших учебных руководств по Догматическому богословию, оставаясь достоянием ума, ничего не говорит христианскому сердцу.

Нравственная теория искупления, явившаяся в результате критики юридической теории и в противовес ей, как всякие вообще теории, выступающие в противовес другим теориям, сильна своей критикой юридической теории, оттенением неудачных сторон этой теории, но слаба положительным содержанием. Жертвенный подвиг Спасителя мира в ее устах — более показательный образец указуемой нам Христом жизни, чем существенным образом спасающая нас и необходимая для нашего спасения Голгофская жертва. Явившись как протест против юридического понимания жертвы искупления, эта теория проявила естествен-

ную для духа критицизма тенденцию к умалению искупительного значения Голгофской жертвы и некоторому обезличению этой всемирной жертвы, к недостаточному выявлению ее существенной необходимости и неизбежности в процессе спасения людей, как процессе восстановления Богом установленных норм идеальной человеческой жизни. Мы в предлагаемом истолковании тайны искупления, вмещающем в себе в прямом их значении в святоотеческом понимании все изречения Священного Писания, касающиеся этой неизреченной тайны, старались из анализа внутренней природы греха и средств его преодоления выяснить существенную необходимость жертвы искупления за грех, называемую онтологическими (природными) законами бытия как нормами Богом установленной жизни.

По нормам Богом установленной жизни грех, являясь нарушением этих норм, несет соответствующее данному нарушению страдание и влечет человечество в неисчерпаемую бездну скорби, которая при постоянно продолжающемся грехе является, в силу этого, бесконечной и неуничтожимой. Сын Божий любовию Своего Богочеловеческого сердца вмещает в Себе все человечество и Божественным состраданием усвояет Себе всю неисчерпаемую бездну человеческого страдания за грех, которое завершается высшим напряжением душевных и телесных мук и самою смертью Богочеловека на Голгофе.

В этом вольном восприятии любовью Богочеловеческого сердца человеческого страдания за грех Сын Божий как Новый Адам, вмещающий в Себе все человечество, является живою Жертвою, действительным Искуплением, требуемым (вызываемым) Богом установленными нормами жизни, не жертвой юридического возмездия или кары, а жертвой самоотверженной Божественной любви, не жертвой, (притом) нужной Богу для умилостивления Его разгневанного Правосудия, а жертвой, нужной для людей, неизбежной по онтологическим законам бытия и необходимой для снятия с совести людей тяготеющей над их сознанием ответственности перед судом Правды Божией, чтобы сделать людей оправданными и дерзновенными перед Лицом Божиим. Отныне во Христе каждый верующий, прививаясь ко Христу верою и любовию и становясь через это как бы единым с Ним, подобно ветви на лозе, получает оправдание перед Лицом Божиим и прощение согрешений, так как делается причастником благих последствий всемирной Голгофской жертвы Спасителя мира. При совершении этой жертвы верующий, как член человечества, вмещался в Богочеловеческом, сострадущем всему человечеству, сердце. Теперь ему через веру и любовь вменяется искупление человеческого греха и примирение во Христе человека с Богом.

б) Правда Божия в жертвенном подвиге Сына Божия — предопределение пределов земного страдания и смерти

Физическое страдание Спасителя мира было только частью Его жертвенного подвига. Глубочайшие муки этого подвига заключались в страдании нравственном, в муках любви сострадания, усвояющей себе всю полноту греховной немощи человечества — этого наследия Адамова преступления. Любовь сострадания переводит содержание страждущей души в сердце сострадущего. Совершается великое таинство восприятия другой души. Душа воспринимается со всей ее немощью, со всей полнотой ее страдания, и страдание ее становится страданием души сострадущей. Но душа страждущая редко видит всю свою немощь и весь ужас своего страдания. Когда она больна прельщающим ее грехом, то грех, хотя и заставляет страдать совесть, но приятен и обольстителен для души. Он, поэтому, скрывает от страждущей души всю бездну настоящего причиняемого ей страдания, всю пагубность последствий своего совершения и дает ощущать толь-

ко часть страдания через угрызение совести, а иногда совершенно ослепляет ум и несет его вихрем безотчетной услады или создавшимся навыком в пропасть падения.

Сострадающая душа видит все, происходящее с душою, страждущей грехом, и скорбь ее за погибающую душу достигает высшей меры страдания. Это страдание любви сострадающей во много раз превосходит страдание самой души падающей. Оно мучительнее всех физических страданий, так как уязвляет сердце в самой глубине его существа. Поэтому страдание сострадающей любви мучительнее всех земных страданий.

Богочеловеческое сердце Спасителя мира любовью сострадания воспринимало все страждущее грехом человечество, усвояло Себе всю его немощь, всю ту бездну страдания, которая стала уделом человечества со времени начала греха. Как сердце Богочеловеческое, оно сострадало во всей полноте этого страдания и во всей глубине скорби об утраченной через грех благодатной жизни. Оно, вследствие этого, болело болью немощного человечества во много раз мучительнее, чем ощущало эту боль и эти страдания само греховное человечество. Здесь раскрывается тайна кровавого пота в Гефсимании и Голгофского «Жажду». Это были моменты наивысшего напряжения внутренних мук любви сострадания, усвояющей себе пределы человеческого страдания: скорбь оставленности близкими людьми в минуты смертной туги и скорбь оставленности Богом в предсмертных муках. Душа человеческая, хотя и поражена греховным ядом эгоизма, самозамкнутости и разделения, но в своей глубине хранит жажду иметь любовь к себе и поддержку других, тем более близких ей по крови и по духу людей. Эта жажда поддержки, сочувствия и любви со стороны близких особенно ощущается душой в минуты несчастья и скорби, когда в страхе за себя она объемлется как бы смертной тугой, чувствуя свое одиночество и никому ненужность. Сочувствие и поддержка близких в эти минуты скорби являются целительным бальзамом для страждущей души. Отсутствие их подводит душу к пределу земной скорби, когда в чувстве оставленности близкими ощущается попрание последней святыни сердца; вслед за сим наступает тупость отчаяния и безысходность тоски. Это одно из высших предельных земных страданий, ставшее уделом человечества, поправшего Божию любовь и получившего в наследие за это попрание человеческой любви в страдальческие минуты жизни.

Данное наследие греха как одно из предельных земных страданий и понес Спаситель мира в завершении созерцаемой крестоносной чаши при Гефсиманском борении за искупление людей. Придя в Гефсиманский сад перед крестными муками, Спаситель отходит с тремя возлюбленными учениками помолиться и «начат ужасатися, скорбети и тужити». «Прискорбна есть душа Моя до смерти,— говорит Он Своим ученикам,— пождите зде и бдите со Мною»; отходит от них на вержение камня и начинает молиться. Чаша предстоящих страданий — перед Богочеловеческим взором Спасителя. Предощущение всей сострадательной скорби за падшее человечество — в сердце Искупителя. Чаша страдания с грядущею смертью Безгрешного уже переживается в духе и наступает смертная туга: «Прискорбна есть душа Моя до смерти». Эта чаша всего человеческого страдания, усвояемого любовью сострадания, во много раз превышающего само человеческое страдание, ужасает Спасителя и как бы гнетет Его своей непосильной тяготой. Он молит Бога Отца о том, чтобы (она) миновала Его: «Мимо неси Мя чашу сию»; «Отче Мой, аще возможно есть, да мимо идет от Мене чаша сия, обаче не якоже Аз хощу, но якоже Ты». Молитва Спасителя не категорична, как все вообще молитвы Его, а условна: Он просит о миновании чаши, но вместе с тем предает Себя в волю

Отца. Однако эта молитва — молитва об избавлении от чаши, об избавлении от грядущего страдания. Богочеловеческое сердце любовью сострадания принимает людское страдание, но Спаситель ужасается всей чрезмерности его, необычайности и несвойственности его для Своей безгрешной, ни в чем неповинной человеческой природы. И здесь человечество Искупителя мира, как бы изнемогая в борьбе за вольное восприятие людского страдания, жаждет поддержки и любви в близких по человечеству. Спаситель идет к возлюбленным ученикам, но находит их спящими. «Тако ли не возмогосте единаго часа побдети со Мною,— говорит Он им,— бдите и молитеся, да не внидете в напасть».

Это не укор возлюбленным ученикам, это — голос человечества, жаждущего любви, поддержки и участия от своих близких. Но ученики не бдели в молитве. Искупитель мира должен был нести крестную чашу в оставленности от людей. Спаситель отходит от учеников, и снова в минуты тягчайших мук душевной скорби встает чувство оставленности человечеством в лице ближайших учеников, тем человечеством, ради спасения коего Он готовится нести крестную муку. Оставленный людьми, Спаситель одинок в Своем борении. Душевная туга Его сердца достигает наивысшей ступени напряженности. К оставленному человечеством нисходит ангел с небес и укрепляет Страждущего. Вместе с тем усиливается молитвенный подвиг Спасителя по преодолению скорби, т. е. подвиг за вольное принятие человеческого страдания во всей полноте греховного человеческого наследия. Духовная и телесная природа Спасителя мира в таком необычайном напряжении, что телесность испускает пот, как капли крови, падающие на землю (Лк. 22, 44). Но в крайнем пределе внутреннего борения, в этом высшем напряжении духовных и физических сил, молитва дает разрешение создавшемуся напряжению, и в глубинах духа наступает преодоление скорби: человеческое страдание принимается всей полнотой Богочеловеческого сострадания как вольный жертвенный подвиг. «Отче Мой, аще не может сия чаша мимоити от Мене, аще не пию ее, буди воля Твоя». Здесь уже нет молитвы о том, чтобы миновала чаша страданий. Чаша принимается как благая воля Отца. Скорбь преодолена и побеждена верою в благую волю Отца. Чаша страданий принята как вольное страдание состраждущей любви, искупляющей человечество. Спаситель снова идет к ученикам и снова находит их спящими. Но теперь для Него уже не требовалась человеческая поддержка, ибо в духе совершилось вольное восприятие чаши крестных страданий. Господь отходит молча от Своих учеников и, «шед, паки помолися третицею, тожде слово рек», т. е. повторением молитвы, приемлющей чашу, Спаситель утверждается в вольном восприятии человеческого страдания. Так кончилось Голгофское борение с наивысшим моментом напряжения его в чувстве оставленности близкими как одним из моментов предельной земной скорби, этого печального наследия прародительского греха. Чаша скорби была преодолена во Христе для всего человечества. Отныне для каждого из верующих она может находить разрешение через Христа в благой воле Отца. Принимая чашу крестных страданий, печатлеющихся смертью за человечество, Спаситель показал высшую ступень послушания воле Отца, через что и каждому верующему в Него раскрывается возможность жить в той же силе послушания и претерпения всякой скорби в принесенной Христом новой благодатной жизни. Распинаясь духовно со Христом, верующий становится участником тех благодатных чувств, «яже во Христе Иисусе», и Им созидается мощь его духовной жизни.

Оставленность близкими в минуты тяжких душевных переживаний не есть, однако, крайнейший предел земной скорби. У оставленного людьми есть Небесный Отец, вера в неизреченное милосердие Кото-

рого сильна поддержать человека при всяком земном страдании. Крайнейший предел земного страдания для верующей души наступает тогда, когда она почувствует оставленность Богом. Душа переживает чувство оставленности Богом, впадая в грехи. Чувство удаления Бога от грешного человека и человека от Бога является наследием прародительского падения: в разных формах и видах оно переживается всем человечеством. Но особенно это чувство мучительно тяжко для души, чувствовавшей раньше близость Божию, а потом ощутившей оставленность себя Богом. В чувстве оставленности Богом душа нигде не находит покоя. Ее уделом становится беспросветное отчаяние и полный тупик жизни. В этом тупике исчезает сама жизнь как умное чувство Божества, как непрестающее ощущение Живого и Вечного Бога, и для души, жившей ранее действительным Богообщением, наступает мрачная и беспросветная тьма небытия. Чем больше душа ощущает близость Бога, тем мучительнее для нее чувство оставленности Богом. Мучительность этого чувства является крайним пределом земных страданий, так как, при заменении веры в Небесного Отца, оно ни в чем земном не может найти разрешения и облегчения.

Воспринимая любовью сострадания всю полноту человеческого страдания за грех, Спаситель должен был воспринять и скорбь оставленности человечества Богом как высшее мучение души, некогда жившей всем своим существом в лоне Божественной любви, а потом отпадшей от Бога и в чувстве оставленности Богом утерявшей всякую надежду на возвращение утерянного блаженства. Для неповрежденной грехом Богочеловеческой природы Искупителя мира переживание чувства оставленности Богом было тем тяжелее, что Небесный Отец являлся сосредоточием духовной жизни Богочеловека, теснейшее единение с которым было никогда не прерывающимся актом Его земной жизни. Чувство оставленности Богом, являющееся пределом земных страданий человека, в неисчислимое множество раз бóльшим являлось таковым для Искупителя мира. Здесь оставленность Богом должно было пережить все возвышеннейшее и чистейшее в человеческой природе, чтó жило доселе одним только Богом, чтó дышало во всем своем существе никогда не пресекающимся единением с Небесным Отцом.

Вот почему высшим напряжением Голгофских страданий были не физические крестные муки, не оставленность человечеством, ради которого воспринимались Крест и Голгофа, а чувство оставленности Богом Отцом, переживаемое как чувство оставленности Богом всего человечества, во всей полноте скорби этого тягчайшего переживания.

Спаситель на Кресте. Перед Ним бушует человеческая злоба. Его поносят распятые с Ним. Но Богочеловеческое сердце полно мира и всепрощения: «Отче! отпусти им, не ведят бо, что творят». Нет близких учеников. Только Матерь Иисусова с некоторыми женами и возлюбленным Иоанном стояли при Кресте в последний час земной жизни Божественного Страдальца. И здесь муки Креста преодолеваются любовью к Родшей. «Иисус, увидев Матерь и ученика стояща, егоже любяше, глагола Матери Своей: «Жено, се сын Твой». Потом глагола ученику: «се Мати твоя»».

Но вот наступают последние моменты Голгофского борения. Богочеловеческое сердце Спасителя мира со всем вмещаемым в нем любовью сострадания человечеством начинает переживать муку оставленности Богом. И эта мука была так велика, так неизмеримо тяжка для Богочеловеческого Сыновства, что с Креста раздаются слова напряженной и глубокой скорби. «О девятом же часе возопи Иисус гласом велиим, глаголя: «Боже Мой, Боже Мой! вскую Мя еси оставил?»». Наступил крайний предел земного страдания. Как некогда в Гефсиманском борении человеческая природа Спасителя в момент наивысшего напряжения скорби испустила пот, как капли крови, так

и здесь, в этом крайнем пределе земного страдания от пригвожденного ко Кресту человечества Искупителя мира послышалось: «Жажду». Телесность, изможденная борьбою духа, требовала земного подкрепления, от которого она еще так недавно категорически отказалась. Но это был последний момент напряжения крестных мук. Скорбь оставленности Богом преодолелась верою в Сыновство у Бога Отца. Спаситель зрит искупляемое Своим страданием человечество усыновляемым Богом, зрит торжество этого усыновления и крушение всех хитросплетенных козней греха. Наступает преодоление скорби и совершение дела искупления. С Креста несется торжественное «Совершишася!», вместе с чем сострадущая любовь возвышается до радостного чувства победы, и раздается велий Богочеловеческий глас: ««Отче! в руце Твои предаю дух Мой», и, преклонь главу, предаде дух».

Так вмещаемое любовью сострадания Богочеловеческого сердца немощное человечество находит своего Небесного Отца и Ему предается в полноте сыновней любви. Вместе с тем оно находит в нем через Христа и вечную, непрестающую жизнь, как победу над тупиком небытия жизни без Бога. Оно предает себя в руки Живого и Вечного Бога. Это был победный глас человечества, преодолевшего чувство оставленности Богом сознанием своего сыновства у Бога, ощутившего Бога как Небесного Отца, глас торжества, вызвавший веру сотника и созидающий преодолевающую земные страдания веру бесчисленного множества последователей Христа. Отныне рушилась преграда, отделяющая человека от Бога, и через полное любви и сострадания Богочеловеческое сердце открылся всем верующим доступ в лоно Отчей любви и Отчего благоволения, в лоно вечной Божественной жизни.

Наступила крестная смерть Богочеловека как последнее земное наследие человеческого греха. В порядке Божьего домостроительства спасения людей она была таким же неизбежным актом, как и земные страдания Богочеловека. Смерть является естественным следствием допущенной человеком аномалии жизни.

Претерпение ее как финал земного человеческого страдания становится, поэтому, неизбежным актом в полноте жертвенного, искупающего подвига Спасителя мира. Но как во всем прочем жертвенном подвиге Спасителя мы видели не только претерпение искупляющего человечество страдания, но и преодоление страдания, победу над ним,— в чем и заключается высший смысл искупления,— так и претерпение смерти Сыном Божиим венчается преодолением смерти, победой над ней.

7. Воскресение и прославление Сына Божия

Крестною смертью окончилась жизнь Богочеловека в воспринятой им человеческой плоти. Вслед за сим начинается новая жизнь в прославленном человеческом теле. Смерть как разрушение телесного человеческого состава и вступление души в несвойственное ей доселе бестелесное существование не могла иметь своей всеразрушающей силы над Тем, кто Сам был Источником и носителем жизни и в Ком человечество препобеждало тупик небытия всецелым преданием себя Живому и Вечному Небесному Отцу. Умершая человеческая плоть Спасителя силою соприсущего ей Божества воссозидается для новой прославленной жизни и некогда мертвенное и тленное становится нетленным и бессмертным, одухотворенным через Божество. Богочеловек воскресает из мертвых и полагает начало и возможность новому будущему состоянию людей — прославленному состоянию бессмертия и вечности. Ибо Он — Носитель в Себе всего человечества, и Его воскресение из мертвых, поэтому, потенциально содержит в себе возможность воскресения всего человечества.

8. Вознесение Христом человечества в лоно жизни Триипостасного Божества

Воскресением из мертвых не ограничивается прославление Богочеловеком человеческой плоти. Воскресшая и обновленная, она возносится Христом (во Христе) на небо и спосаждается одесную Бога Отца. Человечество, таким образом, в Лице Богочеловека таинственнейше вводится в лоно жизни Триипостасного Божества, самым теснейшим образом соединяется с Божеством, и вместе с тем для него во Христе раскрывается возможность необъятной полноты идеального бытия и усвоение Божественной жизни. Через это непостижимое для человеческой мысли прославление человеческой природы в Лице Богочеловека, через ее введение в лоно Божественной жизни и спосаждение одесную Отца человечеству даруется в Новом Адаме несравненно больше, чем оно имело в Адаме первозданном.

9. Стяжание человечеством во Христе большей полноты жизни, чем в первозданном Адаме

В первозданном Адаме было только приближение Бога к человечеству. Здесь — таинственное введение его в лоно Божественной жизни, восприятие Божеством человечества в вечно-неразрывное единение с Ним. Там — обещание бессмертия, здесь — осуществление его в Новом Адаме и прославление человеческой плоти со спосаждением ее одесную Бога Отца.

Таково величие Божия милосердия, так непостижима и неизреченна Божия Премудрость в Ее Промышлении о спасении падшего человека.

10. Возвещение об изменении условий существования внешнего мира

Божественному Промышлению еще оставалось указать на изменение условий внешней жизни окружающего мира в смысле приспособления этого мира к идеальным установлениям будущего человеческого обновления. Разумеется, это изменение материального бытия может совершаться только через непосредственный акт нового Божия творчества. Акт этого изменения определен учением Самого Спасителя мира и раскрыт Его ученикам. В слове Божием говорится, что окружающий нас земной мир будет разрушен по Божиему мановению огнем, что вместо него явятся (будут созданы) новое небо и новая земля, тот новый мир, который заменит собой мир, испорченный грехом человека, и который будет вполне соответствовать всем условиям восстановленной идеальной человеческой жизни. Далее анализ условий, нужных для восстановления идеальной жизни, приводит нас к признанию необходимости уничтожения греховного мира и создания нового, соответствующего идеалам богоподобного развития человека. Богочеловеком этот новый мир обещан как новое Божие творение и тем самым указано последнее условие восстановления идеальной человеческой жизни.

11. Богочеловечество как осуществленное посредничество между Богом и людьми, обусловливающее действительную возможность идеальной человеческой жизни

Таким образом, явлением Богочеловека на землю, возвещенным Им Евангельским учением, совершённым жертвенным подвигом и прославлением через Себя человеческой природы были даны все условия для восстановления идеальных норм человеческого бытия, каждого отдельного человека, желающего духовного обновления, а во Христе это обновление было уже совершившимся фактом.

Идеальная человеческая жизнь как действительный факт была

прежде всего осуществлена в Самом Богочеловеке, являющемся по Своей природе не только Богом, но и истинным Человеком. Учение, принесенное на землю Сыном Божиим, раскрывало нормы истинной жизни человечеству. Из него человек получал истинное познание о Боге, себе самом, окружающем мире и, научаясь истинному познанию, мог иметь истинное представление о жизни, сообразной означенному познанию. Теперь он узнал, что врожденное ему (наследственно переданное) эгоистическое направление жизнедеятельности — аномалия жизни, а не общепризнанная норма ее, что истинная человеческая жизнь должна строиться по принципам любви к Богу — Небесному Отцу человечества и людям, чадам Божиим и братьям между собой. Жизнь эта в земных условиях существования неизбежно должна быть жизнью крестоносной скорби, и должна проходить она как в искоренении зла, непосредственно живущего в самом человеке, и в преодолении того же зла, действующего на человека через окружающий мир, людей и духов злобы, так и в насаждении в своем сердце и в окружающей среде навыков, сообразных духу новой благодатной жизни. Внешне эта земная жизнь должна окончиться телесной смертью, но смерть будет только временным прекращением жизни в телесном составе. В назначенный Божественным Промышлением момент тление облечется нетлением и человек силою Божиею восстанет из мертвых в нетленной красоте бессмертного тела, вместе с тем восстанет к бытию новый мир, вследствие чего возвратится полная гармония в осуществлении идеальных норм развития богоподобной человеческой личности. Тогда же зло, окончательно выявившееся в своей несущественности и в ложном притязании на право бытия в его творческом созидании жизни, будет совершенно осуждено с отнятием у него всякой возможности в дальнейшем вредить новому человечеству и расстраивать его идеальную жизнь.

Но благодаря чему же делается возможной для слабого и немощного человека указанная новая, ранее совершенно непосильная для него жизнь? Откуда и как является приток тех сверхъестественных сил, которые земную немощь человека делают сильной преодолевать непосредственно воспринятое эгоистическое содержание жизни и усвоять новое, богооткровенное?

Зиждущей, творческой силой, оживляющей человека и созидающей его в благодатной жизни, является Дух Святой, Третье Лицо Пресвятой Троицы. Некогда Дух Святой благодатно оживлял сердце Адама, покоящееся в Господе, но человеческое самоутверждение, выход из внутреннего единения с Божеством лишили это сердце Духа Святого и обнажили его от благодатных сил, оживляющих и созидающих в богоподобную жизнь. Дух Святой не мог пребывать в человеке вследствие его плотского мудрования.

Сын Божий, как Новый Адам — Сын Человеческий и Богочеловек — по Божеству, пребывает в Троичном единении со Святым Духом, а по человечеству всецело исполняется Духа Святого при крещении от Иоанна во Иордане, когда Иоанн видел Духа Божия, нисходящего и пребывающего на Сыне Божием, и когда Иисус, исполненный Духа Святого, поведен был Духом в пустыню на попрание диавольских искушений, а потом «в силе Духа» возвратился в Галилею и начал проповедовать Евангелие Царствия. Но до совершения Христом дела искупления Дух Святой, хотя и пребывал неотлучно на Сыне Человеческом — Новом Адаме человечества, не мог быть, однако, еще сообщаем самому человечеству, так как во всей полноте еще не было осуществлено и во всех условиях исполнено благодатное посредничество Сына Божия между Богом и человеком, и Дух Святой поэтому не мог еще быть послан Богочеловеком к Своему земному человечеству: «Не у бо бе Дух Святый, яко Иисус не у бе прославлен». Только

по совершении дела искупления и прославления Христа через воскресение и вознесение раскрывается полная возможность ниспослания верующим Всесвятого Духа, оживляющего их и делающего для них практически осуществимой новую благодатную жизнь. Все это сделалось возможным вследствие совершенно изменившихся отношений между Богом и человеком благодаря Богочеловечеству Сына Божия, совершённому Им искуплению и воспринятому прославлению.

Богочеловек, воспринявший в Свое Божество человеческую природу и в жертвенном подвиге любви за человеческий род ставший сосредоточием в Себе всего человечества, носителем всей человеческой скорби и всего человеческого страдания как наследия греха, вследствие этого становится живым Посредником между Богом в Его чистейшей духовной природе и людьми в их скорбной, отравленной грехом жизни. В Богочеловеке, понесшем за людей тяготу их скорби и избавляющем их от тиранства зла, люди видят по человеческой Его природе близкого себе члена своего рода, с Которым они могли быть в теснейшем общении и единении. Но, входя в общение и единение со Христом через веру и любовь к Нему, верующие тем самым в Богочеловеке Христе входят в теснейшее единение с Троичным Божеством по Единству Троичного Бога, и таким образом для Всесвятого Духа раскрывается полная возможность наития на человеческое сердце, освящения этого сердца и благодатного пересоздания его. Богочеловек, с любовию воспринимая людей, ради спасения коих Им совершен жертвенный подвиг, становится «Ходатаем Бога и человеков», и, как Жертва умилостивления, Он умоляет Небесного Отца дать верующим Святого Утешителя Духа, чтобы Он пребыл с ними вовек (Ин. 14, 16). Спаситель тем самым приводит верующих в лоно Божественного милосердия, чем раскрывается возможность действительного ниспослания Духа спасаемому человечеству, и притом не для временного пребывания, а как обручения вечного. Ибо в прославленном Христе, сидящем одесную Отца, для Божественной Троицы зрится не только человечество скорбное, омываемое в своих грехах жертвенною Кровию Спасителя мира, но и человечество прославленное, обновленное к жизни нетленной вечности, зрится восстановленная гармония жизни и полнота идеального бытия. Божественным Промышлением, таким образом, созерцается во Христе все спасаемое человечество как великий единый организм, присно оживляемый Духом Святым, дарованным спасаемому человечеству чрез ходатайство Сына Божия, организм, идеально осуществившийся в своей Главе — Богочеловеке Христе, постепенно исцелевающий и благодатно обновляющийся в своих членах — спасающемся через веру и любовь ко Христу человечестве — и долженствующей некогда восстать в состояние полного прославления и полной гармонии идеальной жизни.

12. Церковь как спасающееся во Христе человечество, носящее в себе Божественную жизнь через обитание в нем Духа Божия

Здесь уже Христос и спасающееся человечество созерцаются как Церковь, как великий организм, возрастающий из своей Главы, как ветви из Лозы, мыслимый и созерцаемый, поэтому, как тело Христово. Каждый из спасающихся через привитие к телу становится причастником Божественной жизни, ибо Дух Божий, исходящий от Отца и почивающий на Сыне, вместе с тем со времени ниспослания Его верующим в день Пятидесятницы неотлучно пребывает в теле Церкви, оживляя и одухотворяя все члены и составы этого великого организма по силе веры и любви спасающихся ко Христу и их жажды духовного обновления.

Так в Церкви Христовой существенно изменяется отношение между Богом и человеком. Во Христе восстанавливается образ таинственней-

шего, теснейшего единения между Богом и человеком. Через наитие Святого Духа возобновляется тот ток Божественной жизни в сердце человека, который был прерван преслушанием Адама, и для человеческого сердца становится снова возможным воспринимать живительную силу Духа Божия, действенную дать ему мощь для искоренения наследственно нажитого греховного содержания жизни и усвоения указанных Спасителем мира Евангельских начал и идеальных принципов бытия. Так рушится возращенная духом злобы преграда между Богом и человеком, и человеку раскрываются вседостовернейшие надежды на конечное избавление от мучительства зла.

13. Необходимость пребывать в Церкви, где верующим в церковных таинствах дарует ся Дух Божий

Церковь как Богочеловеческий организм, как тело Христово, где даны все условия для теснейшего единения с Божеством во Христе и восприятия душой человека таинственной жизни Богообщения, является, естественно, той средой, в которой единственно только возможно спасение людей в смысле возвращения их к нормам истинной жизни и действительное осуществление этой жизни. Принадлежность к этому организму, привитие к телу Христову, поэтому, необходимо для каждого, желающего спасения. В Церкви Христовой неотступно пребывает со времени нисхождения Его на апостолов в день Пятидесятницы Дух Божий во всей полноте Своих благодатных дарований, и как апостолами Он был низводим на верующих, так по преемству от апостолов всегда низводился, низводится и должен низводиться на верующих до скончания века церковным священноначалием в богоустановленных таинствах Святой Христовой Церкви, подавая верующим все благопотребное для приготовления к вечной идеальной жизни.

а) Таинство святого Крещения как поставление человека в положение первозданного Адама

Человек принимается в Церковь Божию через святое таинство Крещения. Выражая решимость в корне изменить свою жизнь, т. е. отрицая эгоистическое содержание жизни и воспринимая Евангельское благодатное, верующий приносит покаяние во всем своем прежнем направлении жизни, свидетельствует свою веру в Троичного Бога и через Христа — по любви и вере к Нему — прививается в Крещении к Богочеловеческому организму Церкви Христовой. Что же при этом совершается с христианином? В Крещении он спогребается Христу. Отринутое в покаянии прежнее греховное содержание жизни, ранее уже взятое на Себя Христом и искупленное Им в жертвенном Голгофском подвиге, теперь, при привитии ко Христу верою и любовию, как бы смыто в крещальных струях, оно снимается с ответственности христианина и не вменяется ему. Из вод Крещения христианин выходит очищенным от прародительской скверны, прощенным во всех своих грехах и во всем своем ложном направлении жизни[21]. Вместе с тем он сочетается со Христом, становится едино с Ним, и через это сочетание открывается его сердцу доступ Всесвятого Духа.

б) Миропомазание — дарование благодатных даров Святого Духа

В таинстве Миропомазания крещаемому даруются благодатные дары Духа Божия как жизнь таинственного Богообщения, созидающего в нем нового, возрожденного через Крещение внутреннего человека. Так совершается новое благодатное рождение христианина.

---

[21] См. подробное психологическое раскрытие возможности сатанинского действия на крещенного у св. Марка Подвижника (Добротолюбие, т. I, с. 508—511).

Доселе господствующая над ним и коренящаяся в сердце его сатанинская сила, как язва прародительского греха и фактического властительства над человеком князя мира сего, при совершившемся отрицании этой силы и начавшемся, по сочетании со Христом, единении с Божеством через благодать Святого Духа уже не может сохранить своего прежнего господственного положения. При начавшемся таинственном Богообщении в сердце христианина водружается Божественная благодать, Божественная сила Всесвятого Духа. Сатанинское властительство изгоняется из глубины человеческого сердца и лишается своего владычественного значения в нем. Но, оставаясь в окружающем мире, оно сохраняет, естественно, возможность влиять на это сердце извне, с периферии его. Сердце крещаемого исполнено Божественною благодатью, Господь с ним, ток Божественной жизни струится в человеческом сердце. Но эта Божественная благодать воспринята христианином туне, дана по вере Божиим милосердием и любовью. Она должна быть сохранена и усвоена свободой человека, ибо вне свободы нет совершенства души и нет прогресса по началам богоподобного развития. Необходимо снова испытание свободы, неизбежно ее утверждение, ее закалка в сохранении и усвоении благодатной жизни. Поэтому искушение зла остается. И не может его не быть, потому что зло еще существует в мире и со всех сторон окружает верующего. Но оно, как при первозданном Адаме до его грехопадения, вне крещенного, не внутри, а на периферии сердца. Сатана силен смущать и искушать злом верующего, но бессилен поработить его себе, если на то не будет свободного соизволения человека, как в древности Адама и Евы. Так крещением восстановляется status quo первозданного человека, возрождается падший образ Адамов, сокращается сила прародительского греха, и христианин становится в то положение, в котором была некогда первозданная чета до своего падения. Но если первозданная чета, совершенная в своем создании Творцом, жившая в таком же полном совершенства и гармонии мире, не могла сохранить свою свободу в послушании живущей в ней благодати, то тем более не легко это сделать в отношении себя христианину, живущему в растленном человеческим грехом мире. Ему, поэтому, необходимы особые силы, особые благодатные дарования, чтобы укрепить свою немощную свободу в следовании Евангельским нормам жизни и не быть предоленным искусительными ухищрениями зла на крестоносном пути спасения. Эти особые благодатные дарования для укрепления христианской свободы в ее следовании Евангельскому учению подаются живущим в Церкви Святым Духом в таинстве Миропомазания, которое по существу своему есть не что иное, как дарование крещаемому Духа Божия, нисшедшего на апостолов и преемственно низводимого на всех верующих преемниками апостольского служения. Таким образом, с этого момента силою, созидающею христианина в жизни обновления и преобеждающею искушения зла, становится Дух Святой, если только Он ревностно охраняется в святыне своего пребывания свободой человека.

в) Покаяние как постоянное сознание и исповедание своих неисправностей и Божие прощение их

Однако и при наличии благодатных дарований у человеческой свободы остается ее немощь. Окружающий мир давит своею греховностью дух, стремящийся к богоугодной жизни, и сатанинская злоба не перестает искушать душу всевозможными соблазнами пространного, самоугодливого жития. Свобода, как ни укреплена она благодатными дарованиями, легко все-таки может подвергнуться поползновению и увлечься греховным соблазном. На этом пути немощную человеческую душу встречает милосердие Божия всепрощения в таинстве

святого Покаяния. Падение души принимается Божиим правосудием как ее немощь противостоять обольщению, и она тотчас же прощается при условии искреннего покаяния, погружаемая в неисчерпаемую бездну Божия милосердия и Божией любви к грешному человеку. В этом случае покаяние как раскаяние в совершении недолжного и обещание должного, т. е. доброй совести, является как бы постоянно вновь и вновь заключаемым заветом с Богом на богоугодную жизнь, т. е. как бы вторым крещением, почему искреннее покаяние всегда и заканчивается чувством внутреннего примирения с Богом, т. е. ставит покаявшегося в то же положение, в котором он находился по Крещении. Вместе с тем покаяние как постоянное искреннее осуждение человеком своих падений и обещание Богу доброй совести и доброго изменения становится могучим средством укрепления воли в добре и противодействием проникающему в человеческую душу злу. Покаяние, таким образом, переходит в постоянное настроение борющейся с грехом спасающейся души, и этим пребыванием в чувствах постоянного покаяния и сокрушения душа удерживает в себе Божественную благодать, постепенно перерождающую ее для вечной жизни.

г) 1. Причащение Тела и Крови Христовых — залог нетления и вечности

Душа христианина Крещением возрождена для новой жизни, в Миропомазании облагодатствована дарованием Святого Духа для преодоления зла и исполнения Евангельских заповедей; ей указаны средства излечения греховных ран и предохранения себя от властительства сатаны. Но она продолжает жить в смертном от растления грехом теле. Христиани предназначен для вечной жизни в прославленном теле, но земной телесный состав его смертен, и у него нет в себе самом залога бессмертия и нетления для будущего вечного и блаженного состояния в прославленном теле. Если бы для жизни прославления предназначалось другое тело, тогда в подобном залоге не было бы нужды, так как в подобном случае не требовалось бы иметь какой-либо связи со своим прежним телесным покровом. Но к жизни нетления предназначено не другое, а именно то тело, тот телесный состав, в котором душа христианина жила на земле. Для этого телесного состава душа в себе самой должна иметь залог вечной неумирающей жизни, своего рода закваску, которая могла бы смертное тело заквасить нетлением и бессмертием. Такой залог вечной и нетленной жизни, поскольку тление явилось непосредственным следствием греха, должен быть целительным врачевством греховной человеческой природы, своего рода тем райским древом, воспринимая которое, человек во всем своем существе — по душе и телу — исцелялся бы от греховной заразы и становился бы причастником нетленной, вечной жизни. Это целительное врачевство, этот залог нетления и вечности дарован Церкви Христовой, а следовательно, и каждому спасающемуся, в установленном Спасителем на Тайной Вечери святом таинстве Причащения. В этом таинстве, где Божественнным изволением жертвенный хлеб и вино прелагаются в Тело и Кровь Владычние, верующие, теснейше соединяясь со Христом, воспринимают в себя нетленную, вечную сущность и через это становятся сами причастниками нетления и вечности, заквасившись ими от Христовых Плоти и Крови. Тело и Кровь Христовы являются, таким образом, полагаемым в христианине залогом вечной жизни и будущего воскрешения носимого им телесного состава. Это как бы то семя, которое, претворив и облагородив собой существо человека, прозябает потом к нетлению через воскрешение и обновление — по духу и телу — всего человеческого существа. Тело и Кровь Христовы как залог вечности и нетления становятся таковыми в душе христианина через очищение ее от греховной скверны. Это Бо-

жественное питание, недомыслимое для человеческого ума, но ясно сознаваемое им, как неизбежно нужное и существенное в процессе духовного и телесного возрождения, обновляет собою весь духовно-телесный состав человека и делает его действенно способным для вечной жизни в идеальных нормах человеческого бытия. Тайна постоянной, до конца земного мира долженствующей продолжаться жертвы хлеба и вина, прелагаемых Божественным установлением в Тело и Кровь Христовы, как всякая тайна Божьего участия в спасении людей, необъятна для ума человека и непостижима в своем существе. Но она приближается к уму человека в своих благодатных результатах, и в этом отношении опознается как необходимое и существенно нужное в процессе осуществления богоподобной жизни. При ней становится понятной действительная возможность созидания тленного и смертного человека для нетления и вечности, и без нее эта возможность представляется совершенно немыслимой, так как в самой природе человека отсутствуют условия для претворения тления в нетление и смерти в бессмертие.

Воскресение Спасителя мира из мертвых обосновало указанную возможность, так сказать, метафизически, указало на воскресение как на факт, реально осуществленный в мире и потому принципиально (онтологически) допустимый мыслью и в отношении прочих членов человеческого рода. Но здесь не определяются основания, которые бы указывали, каким образом возможно воскресение для всех членов человеческого рода, не уясняется практическая возможность преодоления тления нетлением и претворения смертного в бессмертное и вечное. В частности, не определяется, каким образом христианин может наследовать во всей полноте духовно-телесное рождение от Нового Адама, т. е. получить в воскрешении из мертвых подобие такой же одухотворенной плоти, в которой воскрес Сын Божий. Тайна Тела и Крови Христовых, питающих смертного и тленного христианина соками бессмертия и вечности, выясняет нам действительную (практическую) возможность вечной и бессмертной жизни для смертного и тленного человека в подобии прославленной плоти Нового Адама. Тайна Тела и Крови Господних обусловливает внутреннюю возможность воскрешения тел в подобии прославленной плоти Нового Адама не только как акт Божественного всемогущества, силы воскрешающей, простирающейся на все человечество, но и как силы оживотворяющей вкушающих оные для жизни прославления (Рим. 8, 11), заквашивающей духовно-телесный организм верующего закваской плоти Нового Адама. Потому-то эта великая тайна и воспринимается человеческой мыслью как тайна неизреченного Божия благодеяния, существенно нужная и необходимая для христианина в процессе воссоздания его к идеальной жизни. «Аще не снесте плоти Сына Человеческаго, не пиете Крови Его, живота не имате в себе».

2. Повседневная жертва сострадущей любви и умилостивления

Но все это — одна сторона, воспринимаемая верующим сознанием в тайне Тела и Крови Господних. Есть еще другая, столь же таинственная и благодатная, утешительная для спасающихся. В тайне приносимых по заповеди Спасителя в Его воспоминание жертвенных хлеба и вина, прелагаемых в Тело и Кровь Господни, верующим сознанием созерцается жертвенный подвиг Богочеловека как повседневная жертва Его за падение и восстание человечества. Ведь Богочеловек стоит во главе церковного тела, Церкви. Он связан с ним существенно Своей Богочеловеческой природой и духовной полнотой всеобъемлющей любви к человечеству Своего Богочеловеческого сердца. Он, поэтому, присно живет в церковном теле, воспринимая в Своем Богочеловеческом сердце всю полноту жизни Церкви во всем ее торжестве

небесном и воинствовании земном. Все члены Христовой Церкви находят отклик в Божественном милосердствующем сердце, так как каждый член привит к Божественной Главе Церкви и составляет как бы единое целое с Ней. Но члены земной воинствующей Церкви находятся в состоянии подвига и борения с грехом, это — члены согрешающие и кающиеся; каждая греховная рана члена Церкви есть рана всего церковного тела и рана Главы Церкви — милосердствующего сердца Богочеловека. Ею уязвляется Божественная любовь, и так грехами и падениями верующих как бы снова распинается и пригвождается ко Кресту носящее в себе все скорби Церкви сердце Богочеловека. Верующее сознание, болеющее своими собственными греховными недугами и недугами собратий по вере, зрит, поэтому, Главу церковного тела состраждущим, спасающим, несущим непрестающий жертвенный подвиг умилостивления Бога Отца за человеческий род. При этом сознании тайна Тела и Крови Владычних созерцается как продолжающаяся повседневная жертва Богочеловека за мир, жертва состраждущей Божественной любви, Божественного умилостивления и ходатайства Сына Божия перед Отцом за человечество. Так именно воспринимается Божественная заповедь творить в воспоминание жертвенного подвига Спасителя мира повседневное приношение хлеба и вина как Тела и Крови Владычних. И в этом восприятии непрестающего жертвенного подвига любви и умилостивления состраждущего спасаемым Богочеловеческого сердца для верующего христианина кроются необычайные источники благодатных, одушевляющих сил. Здесь верующему, жаждущему уврачевания своих греховных недугов сознанию со всей конкретной ясностью раскрывается постоянное самое живое участие Спасителя мира в подвижнической борьбе с грехом каждого христианина. Созерцая через повседневное приношение Тела и Крови Господних постоянный, умилостивительно-жертвенный подвиг состраждущей Владычней любви, спасающийся христианин живо ощущает в своем сердце эту состраждущую любовь Спасителя, особенно, если и он сам бывает причастником Святых Таин. Теснейше соединяясь со Христом, он видит себя не одиноким в непосильной для человеческой немощи борьбе с грехом, а созерцает участвующим в ней Самого Христа, и опознает Его внутренне, в глубинах своей души не только как Спасителя и Искупителя мира вообще, но и как пришедшего в Святых Тайнах в его сердце своего непосредственного поборника с грехом, как Искупителя и Умилостивителя перед Богом Отцом и Избавителя от восстающего со всех сторон на подвижника греховного зла. Это-то внутреннее опознание Спасителя мира — через повседневную жертву умилостивления — состраждущим Поборником в борьбе против угнетающего человека греха и всесильным Умилостивителем перед Богом Отцом и является для немощной души источником одушевляющих ее благодатных сил и радостных надежд на конечное преодоление греха и усовершенствование в добре.

3. Обручение Христу

Через таинственное питание Телом и Кровию Владычними совершается, таким образом, внутреннее сродство верующего со Христом. Душа его со Христом споборает грех и усовершается в благодатной жизни. Христос укрепляет ее свободу, осеняет ее силами Всесвятого Духа. Во Христе она черпает мощь на всякие добрые дела. Ощущая Христа, касающегося в Святых Тайнах Своей всеобъемлющей любовью глубин ее сердца, душа сама разгорается горячей любовью ко Спасителю и жаждет предаться Ему во всей своей полноте. Так совершается внутреннее таинственное обручение души со Христом как постоянное возобновление и усугубление того сочетания со Христом, которое было обещано верующим при Крещении. Душа всецело пре-

дается Христу и принимается Им, и сама находит Христа в себе живущим. Этим путем достигается теснейшее единение Бога и человека.

4. Жертва хвалы

Воспринимая тайну Тела и Крови Христовых во всей полноте раскрывающейся в ней благодати для церковного тела вообще и для каждого члена этого тела в его внутреннем субъективном восприятии, в частности, верующее сознание созерцает эту великую тайну не только как жертву умилостивления и благодатно-сострадательного вспоможения, но и как жертву непрестанной хвалы и благодарного славословия от лица всего церковного тела Богу Отцу, дивно промыслившему о спасении людей. В этом высшем духовном постижении тайны Тела и Крови Христовых она является как жертва благодарения, хвалы и прославления, как полнота Божеских щедрот и Божеского благоволения к падшему человеческому роду. В ней созерцается грядущее обновление человечества, и это обновленное человечество зрится как благодатно-обоженное и прославленное, приобщенное к полноте Божественной жизни, спосажденное в Царстве славы с Главой церковного тела — Богочеловеком Христом. Так тайна Тела и Крови Христовых становится как бы кульминационным пунктом и сосредоточием христианства, тайной, вмещающей в себе полноту земного откровения Божественной благодати человечеству, той тайной, усвоение которой, восприятие в свое существо необходимо для каждого спасающегося во Христе. «Ядый Мою Плоть и пияй Мою Кровь имать живот вечный, и Аз воскрешу его в последний день». Поэтому эта тайна Богоподобной жизни должна пребывать в воинствующей Церкви до предела ее воинствования, т. е. до полного откровения Царства Божия, когда будет Бог всяческая во всех и Церковь воинствующая взойдет на степень Церкви торжествующей.

д) Брак

Плотской (брачный) союз членов церковного тела и телесная немощь этих членов также имеют в Христовой Церкви нарочитые благодатные осенения.

Брак как таинство Церкви освящает плотской союз мужа и жены, возводя его к духовному союзу во образ малой Церкви во Христе. Этим самая первая и высшая цель брачного союза определяется как взаимное духовное совершенство, взаимная поддержка при осуществлении идеала богоподобной жизни. Отсюда вторая цель брачного союза — рождение детей — одухотворяется идеей созидания новых чад для Христовой Церкви. Вместе с тем выступает и новая, логически неизбежная, третья цель брачного союза — отрицание плотского вожделения в его непосредственной ценности и постепенное обуздание этого вожделения до предела совершенного преодоления его и достижения целомудрия в жизни (1 Фес. 4, 4—5).

е) Елеосвящение

Столь частые в жизни и неизбежные телесные немощи членов церковного тела врачуются, по Божественному установлению, преданному апостолами, в таинстве Елеосвящения. «Болит ли кто от вас, да призовет пресвитеры церковныя, и да молитву сотворят над ним, помазавше его елеем во имя Господне... И аще грехи сотворил есть, отпустятся ему» (Иак. 5, 14—15). Так как болезни телесного состава — эти предвестники грядущей смерти тела — явились следствием прародительского греха, то телесную немощь необходимо рассматривать в тесной связи ее с греховностью человека, почему и врачевание тела должно совершаться вместе с уврачеванием души. Этим совместным

врачеванием души и тела, и притом, как это действительно и следует, со значительным преобладанием врачевания души над врачеванием тела, проникнуто все таинство Елеосвящения.

ж) Священство

Указанными шестью таинствами низводится благодать Святого Духа на все основные моменты жизни и нужды спасающегося христианина. Низведение благодати Всесвятого Духа может быть совершаемо, по изволению Спасителя мира, не всяким верующим вообще, но особыми Божественно уполномоченными на то лицами. Полнота Божественной благодати Всесвятого Духа была дарована Христовой Церкви в день Пятидесятницы схождением Всесвятого Духа в виде огненных языков на главы апостолов. Апостолами Дух Божий низводился на верующих возложением рук. Таким образом, апостолы явились Богоучрежденными посредниками в сообщении благодатных даров; им же в силу этого принадлежала полнота духовной власти в Церкви, и они представляли собой среди верующих духовное церковное священноначалие. Все эти прерогативы апостолов сделались также достоянием преемников апостольского служения. Преемники апостольского служения, как это видно из некоторых указываемых словом Божиим случаев, поставлялись апостолами в свое достоинство через возложение рук. Вследствие этого из среды верующих выделялось церковное предстоятельство, преемственно восприявшее от апостолов полноту духовного священноначалия, а самое возведение в духовные степени церковного священноначалия стало особым видом благодатного церковного таинства, тайноводством священства, хиротонии. Так как полнота духовной власти в Церкви Спасителем была непосредственно вручена апостолам (Ин. 20, 21—22), то от них она перешла также непосредственно к преемникам апостольского служения, т. е. к епископам. Епископ, поэтому, является в Церкви замещающим собой апостольство, обладающим всей полнотой благодатно-иерархического апостольского служения. От себя он поставляет на совершение таинств помощников себе — институт пресвитерата и на служение при совершении таинств — институт диаконата. Как институт пресвитериата, так и институт диаконата не имеют самостоятельного значения сами по себе. Они мыслятся существенными в епископе и через епископа. Поэтому все совершаемое ими совершается лишь по благословению и полномочию от епископа и без этого благословения и полномочия не имеет за собой совершительного значения. Церковь, таким образом, не может существовать без епископа как носителя полноты апостольского служения, и ни пресвитериат, ни тем более диаконат не могут иметь в Церкви какого-либо самостоятельного значения как получающие свое бытие от епископа, ответственного за них перед Богом.

Являясь посредником между Богом и верующими как совершитель таинств и раздаятель благодатных дарований Всесвятого Духа, епископ, а также действующий по его полномочию пресвитер, не есть простое формальное орудие посредничества между Богом и людьми, он— живой орган Духа, пастырь словесных овец, воспринимающий паству в свое сердце и ведущий ее по путям жизни спасения. Посему пастырское служение есть по преимуществу служение самоотверженной любви и крестоношения, подобно служению Пастыреначальника Христа. Пастырь распинается за свое стадо в муках его духовного возрождения, болеет всеми его скорбями и радуется его радостями. Он должен стоять в служении стаду выше своей личной жизни, так как его личная жизнь принесена в жертву самоотверженной любви к стаду и должна заключаться в усвоении своему сердцу жизни стада. Понимаемое в этом смысле пастырство есть добровольное мученичество,

как воплощение в своем служении служения Христа человеческому роду, почему при обручении пастыря с Церковью на пастырское служение Церковь и ублажает мучеников за Христа.

Самоотверженная любовь к пасомым, распятие за них в их страстях и похотях, усвоение своему сердцу жизни всего церковного стада делают пастыря живым органом Духа в совершении таинств. Он здесь не простой требоисполнитель, не формальный передатчик Божественной благодати, а живой участник содевающейся тайны спасения своих пасомых, переживающий вместе с ними и боль греха, и благодать исцеления. Наивысшее духовное напряжение служения пастыря своему стаду происходит в совершении таинства Божественной Евхаристии, в принесении бескровной и всеспасительной жертвы Тела и Крови Христовых. Созерцая духовно все необъятное значение этой тайны для спасения верующих и горя сам всесамоотверженною любовию к пасомым в своем сердце, пастырь в совершении бескровной жертвы духовно следует за Христом, грядущим «заклатися и датися в снедь верным», и сам становится жертвой умилостивления о вверенном его духовному попечению стаде. В полноте самоотвержения он закаляется духовно, чтобы восприятием на себя всех греховных болезней своего стада и усвоением себе всех мучительных последствий этих болезней вместо своих чад понести на себе суд Правды Божией, а на чад низвести милосердие и всепрощение. И как Христос, заклавшись, восстает воскресшим в славе, так и пастырь словесного стада, заклавшись со Христом духовно в самоотверженной умилостивительной жертве за свое стадо, во вкушении Жертвенного Хлеба — Источника бессмертия — им самим и приступающими ко Святой Чаше верующими, зрит в своем сердце и в сердцах верующих Христа, воскресшего из мертвых и Собою воскрешающего восприявшие Его души к жизни нетления и вечного прославления. Так в сердце пастыря совершается великая тайна постоянного, сугубейшего обручения себя Христу и Его Церкви, тайна предания себя во Христе на смерть за пасомых и тайна восстания с Ним к жизни прославления в жертве хвалы и благодарения. «О, Пасха велия и священнейшая, Христе! О, Мудросте и Слове Божий и Сило! Подавай нам истее Тебе причащатися в невечернем дни Царствия Твоего!» Здесь пастырь предстоит Лицу Божию в дерзновенной надежде на блаженство в вечной славе, на соцарствование со всеми братиями во Христе и благодарно вопиет в торжестве сердца: «Се аз и дети, яже ми дал есть Бог».

з) Молитвословия и чиноположения Церкви

Семью таинствами Христовой Церкви запечатлевается все наиболее важное и нужное в деле воссоздания духовной личности христианина. Но, кроме означенных семи таинств, и все прочие благодатные молитвословия и чиноположения Церкви низводят на верующих благодатные дарования Святого Духа, так что ими освящается вся земная жизнь христианина во всех ее отправлениях, ими же сопровождается христианин в загробный мир, и ими же умилостивляется Всевышний о душах, отошедших в вечность.

Поскольку всякое церковное молитвословие и чиноположение совершается и воспринимается с верою, оно низводит просимую благодать Всесвятого Духа и в этом отношении является тайной, как таинственное соприкосновение Божества с душой человека и таинственное воздействие на эту душу.

5. Церковь Христова — единственно спасающая христианина среда

Рассмотрев созданные Божественным Промышлением благодатные условия и средства воссоздания богоподобной личности человека, мы

видим, что все эти условия и средства даны к своему жизненному проявлению в церковном теле, Главою которого является Сам Христос, а членами — все правоверующие во Христа. Вне этого церковного тела нет условий и средств для воссоздания идеальной жизни, и поэтому вне Церкви Божией невозможно спасение.

Но и в Церкви Божией спасение каждого верующего совершается не одними личными усилиями спасающегося и Божественной благодатью, а в теснейшем взаимодействии верующего со всем церковным телом, т. е. в теснейшем участии спасающегося в жизни церковного тела и поддержке от него в своем крестоносном подвиге преодоления греховного и созидании нового человека.

Понятие живого организма, под образом которого представляется Церковь Христова, помогает нам проникнуть в тайны теснейшего взаимодействия со всею Церковью каждого верующего в процессе его духовного возрождения. Как в живом человеческом теле все отправления совершаются в полном взаимодействии, рост каждого члена проходит при полном участии всего организма, равно как и болезнь отдельного члена отзывается на всем организме, так точно такое же взаимодействие наблюдается в духовном организме Христовой Церкви. Каждый верующий духовно возрождается и растет в церковной среде, как в живом духовном организме. В христианской семье под влиянием родительских наставлений должна начинаться у дитяти сознательная христианская жизнь. В общей храмовой молитве и в теснейшем взаимообщении любви и благотворения церковно-приходской общины должна зреть и совершаться христианская жизнь. Вращаясь в этой жизни вокруг душевных переживаний, преломляющихся в области земной сферы человеческой деятельности, христианин столь же интенсивно вращается в области сферы небесной жизни, то предстоя Лицу Божию в молитве, то обтекая духовно-молитвенным взором лики небесных воинств и славных своей высокой жизнью подвижников веры во главе с Честнейшею херувимов Девою Богородицею. В сонме подвижников благочестия, сподобившихся дерзновения перед Господом, верующее сознание созерцает не безучастную плеяду некогда живших на земле лиц, а живую среду любви и сострадания к воинствующим во Христе. Здесь, в истоках живого религиозного сознания, скрываются внутренние основы веры — и заступничество небесных сил, молитвы святых и особенно Заступницы рода христианского Девы Марии.

Так в полноте духовного общения со всем церковным телом, черпая от него все благодатное и отдавая ему свое, посильно созидается и зреет духовная жизнь христианина. И хотя бы христианин скрылся в уединении, он в своем религиозном сознании всегда будет жить во всей полноте церковного тела как живой член живого организма. Таким образом, пребывание в живом теснейшем единении со всем церковным телом, живая благодатная жизнь в теле Христовой Церкви является тем последним условием и той единственной средой, где возможно духовное возрождение человека и его богоподобная жизнь. Церковь Христова — в ее небесном и земном существовании — и есть то новое человечество, которое духовно порождается Новым Адамом и которому принадлежит вечная жизнь в полноте развития всех идеальных богоподобных свойств человека.

1) Церковь — единство веры и любви

Церковь едина. Она — тело Христово, «столп и утверждение истины» (1 Тим. 3, 15), единение веры и любви. «Се же есть живот, да знают Тебе, Единаго истиннаго Бога и Его же послал еси Иисус Христа»; «Да вси едино будут, якоже Ты, Отче, во Мне и Аз в Тебе, да и тии в Нас едино будут» (Ин. 17, 3, 21).

Познание Бога и общение с Ним в единстве веры и союзе любви является сущностью жизни членов церковного тела. Богопознание и Богообщение составляет предмет искания и упования верующих, а единство веры и союз любви — то необходимое единственное условие, при котором возможно достижение этого упования. Поэтому единство веры и союз любви являются по самому существу своему внутренней природой церковного тела как великого вселенского организма Христова. Этим единством веры и союзом любви Вселенская Церковь Христова связывается в единое неразрывное целое, пребывая во Христе как своем Главе и оживотворяясь Духом, на Сыне почивающем. Церкви Христовой дарована пребывающая в Ней благодать Всесвятого Духа.

Нарушение того или иного из указанных условий искажает природу церковного тела, оно выводит нарушителей из благодатной стихии церковного организма и только через покаяние, т. е. осознание допущенного греха в связи с обещанием воздерживаться от него, и Божие прощение возможно вновь быть причастником благодати Духа, оживляющего церковное тело. На единстве веры и союзе любви как двух основных атрибутах, выражающих собою внутреннюю природу церковного организма, созидается жизнь Вселенской Христовой Церкви в ее историческом существовании, и все то, что в историческом прошлом активно нарушало какую-либо из означенных норм жизни, претендуя на исключительность в области положения и прерогатив вместо равенства по единению в любви, сначала само выводило себя из живого вселенского организма Христовой Церкви, а потом и внешне было отсекаемо соборным разумом Церкви. Так отсекли себя от единства веры все еретические толки, начиная с пресловутого арианства, питавшего некогда надежду быть общепризнанным исповеданием Церкви. Так отсекло себя от Вселенской Церкви католичество, поправшее в жажде авторитета над всею Церковью единение любви и доселе носящее в себе яд этой заразы.

Вся структура жизни Вселенской Церкви Христовой, согласно характеру ее внутренней природы, проникнута двумя указанными нами принципами. Эти принципы лежат в основе канона Вселенской Церкви, т. е. тех правил, по которым Святая Церковь от времен апостольских устрояет свою жизнь. Ими же Церковь руководствуется, применяя, судя по обстоятельствам времени и места, нормы «икономии» и «акривии», т. е. снисхождения и строгости, к нарушителям церковного мира (канона). Так, согласно означенным принципам, полнота духовного ве́дения и власти во Вселенской Церкви принадлежит не отдельным преемникам апостольского служения или определенной группе их, а всем им, вместе взятым, единству их, связанному любовью, иначе говоря, Вселенскому Собору как выразителю этого единства. Главною задачею Вселенских Соборов было утверждение единства веры и определение правил, руководствующих членов Церкви к пребыванию в единстве веры и союзе любви. Согласно тем же принципам, высшей полнотой власти Поместных Церквей является Поместный Собор; но Поместный Собор той или иной Церкви, в силу означенных принципов, уже значительно ограничен в сфере своей деятельности. Объем его прав простирается только на определенную часть верующих, принадлежащих к данной Поместной Церкви. Регулятором в его работе являются постановления прежде бывших Соборов, засвидетельствовавших догму веры и условия единения любви. Если бы Поместный Собор в постановлениях, касающихся веры и правил жизни, разошелся по существу со Вселенскими Соборами, он тем самым погрешил бы против единства веры и любви и оказался бы через это вне единения со Вселенскою Церковью. Однако соблюдение веры и союза любви не исключает возможности различия в церковной практике, поскольку

эта практика вызывается местными условиями жизни и не подрывает в корне устоев православного сознания.

Так, например, в нашей Русской Церкви с самого начала ее существования утвердился обычай посвящать в епископы только монашествующих. Следуя этой древней практике Вселенской Церкви, основанной на желании православного народа видеть в высоком сане святительства большее проявление нравственной высоты, Церковь наша за особенность своей практики, не разделяемой во всей полноте прочими Восточными Церквами, никогда не осуждалась вселенским церковным сознанием и не упрекалась какой-либо из Православных Восточных Церквей.

Но если бы, например, наша Церковь решила ввести вместо существующей практики совершенно противоположную ей — разрешила бы возводить в святительский сан живущих в браке[22] или разрешила второбрачие служителей алтаря[23], т. е. ввела бы то, что было отринуто и осуждено вселенским церковным сознанием, она порвала бы единение любви со Вселенскою Церковью и оказалась бы вне этого единения.

Каждая Поместная Церковь по вселенскому установлению имеет во главе первейшего святителя — патриарха, митрополита или архиепископа, а имеющиеся в ней епархии представляют каждая, в известном смысле, самостоятельное целое, возглавляемое епископом. Жизнь Поместной Церкви совершается в строгом соответствии с указанными нами принципами.

Первенствующий является представителем Поместной Церкви во вселенском церковном организме, будучи ближайшим образом связью единства веры и любви с главами прочих Поместных Церквей и через них — со всею Вселенскою Церковью. Ему исключительно принадлежит право утверждения избрания епископов[24]. Вот потому-то епископы епархий Поместных Церквей, самостоятельно руководя в общем жизнью порученной им Церковью епархии, не могут творить без воли первенствующего ничего такого, что имеет отношение ко всей Поместной Церкви[25], например, собирать Поместные Соборы, избирать и посвящать епископа в какую-либо из епархий и т. п.[26] Само собой понятно, что это посвящение становится канонически возможным, если на него заранее дается общее разрешение в предведении, например, тяжелого положения Церкви. Равным образом первенствующий в делах, касающихся всей церковной области, ничего не творит без рассуждения всех, почему обычной формой церковного управления в Поместной Церкви являются Синоды, т. е. своего рода малые Поместные Соборы, где несколько епископов уполномочиваются к управлению от лица всей Церкви.

Как видим, здесь все всецело покоится на принципе единения и любви. Каждый епископ, как мы сказали, имеет полноту канонической власти в своей епархии, но, согласно означенному принципу, он не имеет никакой иерархической власти в другой епархии, если не будет уполномочен на нее от канонического епископа этой епархии. Поэтому никто из епископов не вправе вторгаться в чужую епархию с иерархическими действиями, хотя бы она была вдовствующей, без надлежащего канонического разрешения, не вправе даже самовольно пропо-

[22] Вопреки 12 и 48 прав. VI Вселенского Собора.

[23] Вопреки 17 и 18 Апост. прав.; 3 прав. VI Всел. Соб.; 12 прав. Василия Великого; 1 Тим. 3, 2—33; Тит. 1, 5—6.

[24] 4 прав. I Всел. Соб.

[25] 34 Апост. прав.; 4, 6, 7 прав. I Всел. Соб.; 8 прав. III Всел. Соб; 28 прав. IV Всел. Соб.; 36, 3 прав. VI всел. Соб.; 9 прав. Антиох Соб.

[26] 34 Апост. прав.; 4, 6, 7 прав. I Всел. Соб.; 3, 2 прав. II Всел. Соб.; 8 прав. III Всел. Соб.; 28 прав. IV Всел. Соб.; 36, 39 прав. Трулльск. Соб.; 9 прав. Антиох. Соб.

ведовать в чужой епархии[27], брать в свою епархию клириков чужой епархии без надлежащего сношения. Все подобные действия противоречат принципам единения и любви и нарушающего их выводят из братского единения во Христе.

Поэтому как в отдельных епархиях, так и во всей Поместной Церкви вообще неправомерен захват церковной власти отдельными иерархическими лицами или сплоченной группой этих лиц. В этом случае лица, совершившие захват, хотя бы, по их мнению, оправдываемый условиями времени и места, как погрешившие против основных принципов внутренней природы церковной жизни — союза единения и любви, выводят себя из единения со Вселенской Церковью и вступают в состояние раскола, т. е. в положение безблагодатной церковной общины. Все последующие иерархические действия такой группы (например, поставление епископов и священников, созвание Собора и проч.), как потерявшие печать каноничности, лишены всякой силы и значения, ничтожны и безблагодатны, сама же она подлежит суду Православной Церкви.

Означенными же принципами дóлжно руководиться и в отношении к канонам Вселенской Церкви. По существу дела все принятые в практику жизни семью Вселенскими Соборами каноны обязательны для всей Вселенской Христовой Церкви и точное исполнение этих канонов ничего не может принести собою, кроме благодатной и спасительной пользы, как бы ни казались на первый взгляд мелочны и нравственно безразличны те или иные из этих канонов. Но так как от времени установления канонов отделяет нас более, чем тысячелетие, в течение которого значительно понизилась нравственная высота христианской жизни и изменились условия общественности, с одной стороны, и установление некоторых канонов обусловливалось особыми обстоятельствами того времени, как, например, запрещение христианину мыться с евреем в одной бане (хотя здесь, возможно, разумеется, не обычное мытье в бане, а ритуальное омовение) и проч.,— с другой, то в кодексе правил оказалась часть таких канонов, соблюдение коих давно уже перестало быть предметом внимания Церкви. Отсюда делается поспешное заключение об условном значении всего вообще у кодекса церковных канонов и о возможности свободного отношения и обращения с этим каноном, причем исчезает всякий критерий для должного урегулирования этого свободного отношения. Но если мы во взгляде на вселенский церковный канон будем руководиться единственно возможным руководством — внутренней природой церковной жизни, т. е. принципом единства веры и любви, тогда для нас со всей ясностью выделятся все те церковные каноны, в отношении которых может быть свободно применен метод «икономии», т. е. снисхождения, к их неисполнению, и те каноны, которые должны быть хранимы со всею строгостью и непреклонностью, как базирующиеся на самом существе внутренней природы церковной жизни и вытекающие из самой глубины основных принципов церковного строя.

К первому разряду отнесутся каноны, имеющие отношение к личной жизни отдельных членов Церкви, к тому, что вызывается у этих лиц изменившимися условиями общественности и общим понижением уровня христианской жизни.

Ко второму разряду отнесется все то из области церковных канонов, что касается общих норм церковной жизни и церковного строя, что имеет отношение ко всей Церкви, нарушение чего влечет к разрыву единения и любви и допущение чего содействует понижению нравственной высоты христианской жизни.

---

[27] 35 Апост. прав.; 15 прав. I Всел. Соб.; 8 прав. II Всел. Соб.; 5 прав. IV Всел. Соб.; 17 прав. Трулльск. Соб.; 13, 22 прав. Антиох. Соб.; 3, 15 прав. Сардик. Соб.

При применении означенного критерия не может быть свободного отношения к канону Вселенской Церкви, но все будет совершаться благообразно и по чину, и ни метод «икономии» не будет применяться в ущерб церковной «акривии», ни метод «акривии» не будет ложиться тяжелым бременем на немощную совесть и слабую волю христиан настоящих времен.

Уяснив основные принципы внутренней природы Вселенской Христовой Церкви в отношении к главным сторонам церковной жизни и церковного строя, мы должны с точки зрения именно этих принципов оценивать все явления церковной жизни и соответствие или несоответствие данным принципам иметь критерием в суждениях при оценке тех или иных явлений церковной жизни.

2) Церковь — Царствие Божие

Понятие Церкви Христовой сближается с понятием Царства Божия, возвещенного Спасителем в Своем Евангелии.

Господь наш Иисус Христос начал проповедь Свою словами: «Покайтеся, ибо приблизилось Царствие Небесное». Что это за Царствие Небесное, приближение коего Господь возвестил Своею проповедью? Есть ли оно нечто далекое от земли, потустороннее, что ожидает нас в иных условиях бытия, или это нечто более близкое к нам, доступное и осязаемое здесь, на земле? Спаситель говорит о Царствии Божием, которое приблизилось к нам, которое, следовательно, раньше было от нас далеко, а теперь с пришествием Его, Сына Божия, на землю и с началом проповеди Евангельской стало близким к людям. Здесь проповедь не о том, что будет в далеком будущем, в мире потустороннем, в иных условиях бытия, а о том, что стало близким к нам. Царствие Божие приблизил к людям Христос. Он принес его с Собой на землю. До Его пришествия оно было далеко от людей, а теперь стало близким, видимым, осязаемым, куда может войти каждый желающий. Самая проповедь Спасителя, самое Евангелие Его есть Евангелие Царствия. «И ходил Иисус по всей Галилее, уча в синагогах их и проповедуя Евангелие Царствия» (Мф. 4, 23). Царствие Божие через Евангелие Царствия, через пришествие на землю Сына Божия и совершаемые Им дела достигло людей. Когда фарисеи старались внушить народу, что Спаситель изгоняет бесов силою веельзевула, князя бесовского, Господь сказал: «Если сатана сатану изгоняет, то он разделился сам с собою: как же устоит царство его? И если Я силою веельзевула изгоняю бесов, то сыновья ваши чьею силою изгоняют? Посему они будут вам судьями. Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло до вас Царствие Божие» (Мф. 12, 26—28). Оно пришло к людям и находится среди них, оно — в делах Христовых, и дела Христовы свидетельствуют о достижении этого Царствия до людей. Оно не только пришло и не только достигло людей, но оно пришло в силе. «Истинно говорю вам,— сказал Господь Своим ученикам после проповеди о самоотречении,— есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие, пришедшее в силе». И по прошествии шести дней Он взял Петра, Иакова и Иоанна на гору Преображения, где явился им во славе и где они слышали глас Отца Небесного, свидетельствующего о Своем возлюбленном Сыне. Таково было созерцание учеников Спасителя в Господе, преобразившемся на Фаворе, Царствия Божия, пришедшего в силе. Сам Господь, пришедший на землю, является этим Царством, слава Преображения, слава осияния во Христе человечества Божеством — сила Царства. Но Царство Божие Господь принес для людей, оно уготовано для верующих во Христа. «Не бойся, малое стадо, ибо Отец ваш благоволил дать вам Царство» (Лк. 12, 32). «Блажени нищии духом, яко ваше есть Царствие Божие» (Лк. 6, 20).

Оно здесь, на земле, становится достоянием людей. Еврейский народ был полон ожидания Царства Мессии, но он хотел видеть в Мессии земного царя, возрождающего политическую мощь еврейства. Такими же общееврейскими чаяниями были проникнуты ученики Христовы. Даже в день вознесения, после того, как Господь по воскресении в продолжение сорока дней неоднократно являлся ученикам, говоря о Царствии Божием, ученики спрашивали Его, говоря: «Не в сие ли время, Господи, восстановляешь Ты царство Израилю?» (Деян. 1, 6). Но Господь принес на землю не земное Царство. «Царство Мое,— говорил Он на суде у Пилата,— не от мира сего» (Ин. 18, 36). Оно «не пища и питие» (Рим. 14, 17); «плоть и кровь не могут наследовать Царства Божия» (1 Кор. 15, 50). Когда искушающий дух предлагал Господу сделать камни хлебами, иначе сказать, дать общую сытость человечеству, Господь сказал: «Не одним хлебом будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих». Так же Господь отверг чудо как средство власти над людьми, равно отверг предложение всех царств мира и славы их. Казалось бы, при общей сытости человечества, при чуде как средстве власти над людьми можно иметь действительную полноту господства над царствами мира, но все это было отвергнуто Господом, как ложь, во имя того другого Царства, которое Он открыл на земле Своим пришествием. Но это не есть какое-либо земное благоустроенное государство, которое когда-либо будет основано Спасителем мира. Нельзя сказать про Царство Божие: вот оно здесь, или: вот оно там. Оно не придет человеческим приметным образом. «Царствие Божие внутрь вас есть» (Лк. 17, 21). Оно есть прежде всего достояние человеческой души, внутреннее сокровище человеческого сердца. Сердцем человеческим это Царство видится через внутренние очи веры, через веру сердца входят в это Царство, сердцем приемлют его и становятся обладающими богатством этого Царства. Поэтому можно быть около этого Царства, вблизи его, как бы соприкасаясь с ним и в то же время не видеть его или видеть, но не быть в состоянии войти в него, получить обладание им. Не может увидеть Царства Божия тот, кто не родится свыше (Ин. 3, 3), хотя бы был и вблизи этого Царства. Не может войти в Царство Небесное тот, чья праведность не превзойдет праведности книжников и фарисеев (Мф. 5, 20).

Для того, чтобы получить обладание Царством, нужны особое устроение человеческого сердца и забота человека об этом устроении. Какое же основное устроение души необходимо стяжать для обладания Царствием Божиим? «Покайтеся,— говорит Господь,— ибо приблизилось Царство Небесное». Вот идет к людям Царство Божие; как встретить его, как войти в него, как получить обладание этим Царством? Покаянием, отвечает Господь. «Покайтесь»,— вещает Креститель, приготовляя людей к принятию грядущего на землю Спасителя, Который Сам есть это Царство и Царь этого Царства. «Покайтесь и веруйте в Евангелие»,— говорит Господь,— в Евангелие Царствия, возвещенное сыном Божиим (Мр. 1, 14). «Покайтесь и обратитесь, чтобы загладились грехи ваши»,— проповедует апостол (Деян. 3, 19).

Итак, покаяние во грехах — вот то основное сердечное устроение, которое требуется для обладания Царствием Божиим. Покаяние во грехах соединяется с верой в Евангелие, с верой в Сына Божия, благовествующего Евангелие Царствия. Вера в Сына Божия, спасающего мир и каждую верующую душу, окрыляя сердце человека полнотою радостных надежд, возрождает это сердце для новой жизни. Вера созидает возрождение свыше, и тогда для души становится видимым Царствие Божие. «Если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия» (Ин. 3, 3). Царствие Божие вблизи человека, но он не видит его. Надо увидеть Христа очами веры, поверить в Него как в

Сына Божия, спасающего мир, покаяться во грехах своих, и тогда совершается рождение свыше, спадает покров с душевных очей, и душа видит Царствие Божие, доселе скрытое от нее, пришедшее в силе, видит во Христе новый благодатный мир как внутреннее богатство своей жизни, как Царствие Небесное внутрь человека. Но Царство Божие только еще видимо, оно сияет, как жемчужина, как добрый бисер, как бесценное сокровище для сознания верующего человека, но верующий им еще не обладает; он узрел богатство Царства, но не получил права на владение им. Чтобы войти в Царствие Божие, чтобы получить обладание богатством Царства, необходимо рождению водою и Духом: «Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие» (Ин. 3, 5). Вера, рождая свыше, открывает духовные очи для зрения Царства Божия, делает это, доселе скрытое Царство видимым и созерцаемым; рождение водой Крещения и Духом Святым вводит в Царство Божие, делает обладателем богатства этого Царства. «Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов, и получите дар Святого Духа» (Деян. 2, 38). Богатство Царства — дары Святого Духа; «Царствие Божие не пища и питие, но праведность и мир и радость во Святом Духе» (Рим. 14, 17). Царство Божие — стяжание Христа, жизнь со Христом, в благодати Духа и в дарах Духа. Царство Божие — Царство Троицы в сердце человека. «Кто любит Меня,— сказал Господь,— тот соблюдет Слово Мое, и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим» (Ин. 14, 23). Таково блаженное Божие Царство, пребывающее внутри человеческого сердца. Это благодатное, но странное для обычного человеческого представления Царство — Царство не земное и не от мира сего — может быть приемлемо только буйством веры в силу детской доверчивости к возвестившему это Царство Царю его — Сыну Божию. «Истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф. 18, 3). Кто умалится, как дитя, тот и больше в Царстве Небесном. Полная вера словам Христовым, такая полная вера, какая бывает у дитяти к своему отцу и матери, и такое смиренное сознание о себе, какое бывает у дитяти по отношению к взрослым,— вот что дает право входа в Царство Небесное. «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное». Фарисейская горделивая праведность чужда этому Царству, а мытари и грешники через смирение и покаяние удобно входят в него. Так со стороны человека требуется подвиг, чтобы войти в Царство Небесное, подвиг веры, смирения и покаяния. Поэтому вход в Небесное Царство, сравнительно с широким путем греховной человеческой жизни, узок и труден. Жизнь в Царстве Божием требует борьбы с греховностью человеческого существа. Она неизбежно есть жизнь земной скорби, и требуется много терпения в скорбях для стяжания Царства. «Многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Божие» (Деян. 14, 22). «Претерпевый до конца, той спасен будет». «В терпении вашем стяжите души ваша». Желающему войти в Царство Божие приходится входить узкими и тесными вратами самопринуждения, всякого рода скорбей и терпения и приобретать Царство Божие с усилием. «Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11, 18). Надо обречь себя на подвиг непрестанного искания, усиленного стремления, чтобы искание стало выше и важнее всех прочих целей, потребностей и привязанностей жизни. «Ищите прежде Царства Божия и правды его» (Мф. 6, 33).

В этом искании Царства Божия требуется крайняя внимательность со стороны ищущего к самому себе. Он должен помнить, что окружен враждебными силами, препятствующими в искании Царства и стремящимися отвратить его от этого искания. «Ко всякому, слушающему

слово о Царствии и не разумеющему, приходит лукавый и похищает посеянное в сердце его» (Мф. 13, 19). Слово о Царствии надо принять и беречь в своем сердце, ибо доброе семя этого Царства может оказаться на несоответствующей почве нашего сердца и не дать никаких плодов, остаться талантом, зарытым в землю и не приумноженным, Царством, не раскрывшимся в душе человека. Царство Божие ревниво к себе самому; оно требует, чтобы человек, который желает стяжать его, отдал всего себя, все свои силы на стяжание этого Царства. Оно, как сокровище, которое если найдет человек скрытым на поле, то от радости о нем идет и продает все, что имеет, и покупает поле то. Оно подобно «купцу, ищущему хороших жемчужин, который, нашед одну драгоценную жемчужину, пошел и продал все, что имел, и купил ее» (Мф. 13, 45—46). Но если стяжание Царства Божия человек думает совместить с земными привязанностями, тогда вход в Царство затрудняется или запрещается совсем, если жизнь ищущего не сходна с жизнью насельников Царства. «Трудно надеющимся на богатство войти в Царство Божие» (Мк. 10, 24). «Не всякий, говорящий Мне: «Господи! Господи!» войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного» (Мф. 7, 21). Явившиеся не в брачной одежде изгоняются из Царства, не запасшим елея и угасившим светильники свои не отверзаются двери. «Неправедные Царства Божия не наследуют. Не обманывайтесь: ни блудники, ни идолослужители, ни прелюбодеи, ни малакии, ни мужеложники, ни злоречивые, ни воры, ни лихоимцы, ни пьяницы, ни хищники — Царства Божия не наследуют» (1 Кор. 6, 9—10). Но кто отрешается от всего греховного, от земных привязанностей и даже от самой жизни своей ради Христа и Его Евангелия, тот стяжавает обладание Царством и на земле и в вечности. «Истинно говорю вам: нет никого, кто оставил бы дом, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли ради Меня и Евангелия и не получил бы ныне, во время сие, среди гонений, во сто крат более домов, и братьев, и сестер, и отцов, и матерей, и детей, и земель, а в веке грядущем жизни вечной» (Мк. 10, 29—30). Поэтому, хотя Царство Божие стяжавается многими скорбями, но оно есть радость «о Дусе Святе», так как скорбь здесь преодолевается ощущением благодатности Царства, внутренней полноты жизни, которой живет «в Дусе Святе» всякий книжник, наученный Царствию Божию (Мф. 13, 52). Поскольку стяжание Царства Божия душой человека ставится в зависимость от отречения человека от самого себя и от обдержащего его греха, Царство Божие не может сразу во всей полноте сделаться достоянием человеческой души. Оно постепенно раскрывается в душе верующего, оно растет в сердце человека, как растет семя, брошенное в землю. И этот рост мало приметен для человека. «Царствие Божие подобно тому, как если человек бросит семя в землю. И спит, и встает ночью и днем, и как семя всходит и растет, не знает он; ибо земля сама собою производит сперва зелень, потом колос, потом полное зерно в колосе» (Мк. 4, 26—28). И это потому, что растит Царство Божие в душе не сам человек, а Дух Святой. «Я,— говорит апостол,— насадил, Аполлос поливал, но возрастил Бог» (1 Кор. 3, 6). «Разве не знаете, что вы храм Божий и Дух Божий живет в вас?» (1 Кор. 3, 16).

Царство Божие кладется в душу человеческую, как малая закваска, которая постепенно заквашивает все содержимое душевной жизни и делает его однородным с естеством своим, потребляет всякую нечистоту духовную и претворяет душу человеческую в природу святости и чистоты. Постепенно тлеет ветхий, греховный человек, обновляется и возрождается внутренний, духовный, благодатный. Царство Божие, начав обладать душою человека, заполняет собой все существо этой души, делая ее храмом Духа и обиталищем Божества. Брошенное в

землю человеческого сердца малое семя Царства Божия — как зерно горчичное, «которое, хотя меньше всех семян, но, когда вырастет, бывает больше всех злаков и становится деревом, так что прилетают птицы небесные и укрываются в ветвях его» (Мф. 13, 32). Овладев душою человека, Царство Божие износит из сердца человеческого добрые и сторичные плоды своего господства, и многие из людей, подобно птицам, ютящимся на ветвях горчичного злака, могут получить благодатную пользу от стяжавшего Царство Божие внутри своего сердца.

Так Царство Божие в отношении каждой верующей души есть теснейшее единение этой души с Богом, благодатно начинающееся на земле, постепенно укрепляющееся и возрастающее до полноты обладания душой и продолжающееся в блаженную и бесконечную вечность. Если Божие Царство, возвещенное Спасителем мира, рассматривать не в отношении отдельной верующей души, а в отношении всех верующих во Христа, то Царство Небесное будет Церковью Божией, Телом Христовым, полнотой все наполняющей. Церкви Божией дана полнота благодати. Она управляется своею Главою — Христом, в ней неоскудно веет дыхание жизни — Дух Божий; она потому, как невеста Христова, никогда не стареет, но присно юнеет, присно полна всеоживляющей благодати, богатно даруемой каждой верующей душе крещением, таинствами Церкви и подвигами жизни. И Церковь Христова как Богочеловеческий организм, как единение Бога с верующими в Него есть Царство Божие на земле, но Царство не от мира сего, потому что верующие живут в этом Царстве не по законам мира сего, а по благодатным законам Евангельского Божьего Царства. Земная воинствующая Церковь возводит верующих к Церкви небесной, но та и другая — едино во Христе, единый, целостный, Богочеловеческий организм, Тело Христово. Земная Церковь — Церковь воинствующая; она вмещает в себе верующих, борющихся за обладание Царством Божиим. Не все верующие одинаково борются, не все одинаково побеждают. Все призываются на брачный пир Царства Божия, повсюду глашатаи Евангельского Царства ищут человеческие души для трапезы радости в Царстве Божием. «Много званных, но мало избранных». Не все откликаются на призыв глашатаев Царства и, откликнувшись, не все приходят в брачной одежде и с запасом благодатного елея в сердцах. Поэтому Царствие Божие уподобляется полю, на котором вместе с добрым семенем попадает и дурное. То и другое растет вместе до жатвы, после которой плевелы собираются вместе и сжигаются, а пшеница наполняет житницу Божию, т. е. Царство Небесное. Царство Божие уподобляется неводу, который, будучи заброшен в море, вытаскивает оттуда рыб хороших и дурных; хорошие берутся, а дурные выбрасываются вон. Церковь воинствующая — земное Царство Божие — в душах верующих борется с царством диавольским, и свобода человеческая склоняет себя в ту или другую сторону — или, вспомоществуемая Божественною благодатию, в сторону стяжания Царства Божия, или, прельщаемая грехом, в сторону услады суетным блаженством мира сего. Верующему, склонному к обольстительным похотям греховного жития, надо вымолить пришествие Царства Божия внутрь своего сердца, надо молитвенно просить и его скорейшего господства и скорейшего преобладания над всем злом человеческой свободы и диавольского властительства в греховном мире. «Да приидет Царствие Твое. Да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли». Да настанет в скорейшем времени тот момент, когда царство мира сего сделается вечным Царством Бога и Отца, когда будут собраны все соблазны и делающие беззакония и ввергнуты в пещь огненную (Мф. 13, 41—42). Это будет завершением земного Царства Божия, исполнением задачи воинствующей Церкви Христовой. Тогда воинствующая Церковь прекратит свое существование в земных условиях бытия вме-

сте с существованием этого земного мира, Церковь Божия начнет новую жизнь в полноте всех Божественных обетований, в красоте и нетлении вечного блаженства, когда, по всеобщем воскресении, будет новое небо и новая земля и когда Сын Божий предаст Свое Царство Богу и Отцу и Сам Сын покорится Покоршему Ему всяческая, да будет Бог всяческая во всех (1 Кор. 15, 28).

Так Царство Божие, Царство благодати Божией на земле, Церковь Божия становится вечным Царством Божиим, и наследники этого Царствия, усыновленные Богу Отцу во Христе, становятся вечными гражданами блаженного Царства, народом Божиим, и «Сам Бог с ними будет Богом их» (Откр. 21, 3).

Глава III. ВНУТРЕННИЙ ПРОЦЕСС СПАСЕНИЯ

А. ОБЩИЕ НОРМЫ СПАСИТЕЛЬНОГО ПУТИ

Рассмотрев все условия спасения, созданные Божественным Промышлением, мы видим, что внутренний процесс воссоздания человеческой личности мыслится как двусторонний процесс. Неизбежным условием спасения со стороны человека является участие человеческой свободы в содевании спасения. Хотя все спасение человека, весь внутренний процесс преображения его личности совершается Самим Богом через дарованные Им благодатные средства, но возможность его совершения требует неизбежного участия человеческой свободы.

1. Участие человеческой свободы в содевании спасения

Свобода человека по существу также призывается и влечется к подвигу спасения Богом. Богом же она укрепляется и закаляется в совершении пути спасения, тем не менее она вступает на подвиг спасения не по насилию со стороны, не вынужденно и помимо личного участия человека, а совершенно свободно и сознательно. В этом вся суть двустороннего значения процесса спасения. Эта истина ясна сама по себе, постулируется всем ходом впадения человека в ненормальное положение и всем планом Божия спасения человека. В ненормальное положение человек впал благодаря ложному уклону своей свободы. В процессе спасения свобода должна стать на правильный путь и окрепнуть на этом пути. Ясно, что без самой свободы это достигнуто быть не может.

а) Свободное принятие христианства как цельного мировоззрения

Участие свободы должно быть проявлено прежде всего в принятии человеком Божьего домостроительства, или, что то же, Евангельского учения как единственного пути к восстановлению идеальной человеческой жизни, т. е. в опознании христианства как единственной истинной религии, дающей спасение человеку. Вслед за сим следует крещение, которым и начинается благодатная христианская жизнь как реальный процесс внутреннего обновления и воссоздания человеческой личности. Опознание христианства и Церкви Божией как единственно спасающей среды влечет за собой полную переоценку прежних ценностей. Прежнее эгоистическое направление и содержание жизни определяется как ложное и недолжное, оно отрицается как прежняя норма жизни, и новой нормой избирается идеал христианский. Таким образом, внутри человеческого сердца наступает радикальная перемена. Признается недолжным, ненормальным все прежнее содержание его жизни и возникает горячее стремление заменить это ненормальное содержание содержанием нормальным. Отрицание эгоистического содержания жизни есть не что иное, как отрицание того порядка жизни, который укрепился в душе человека через властительство над ним

духа злобы; в существе своем оно есть попрание этого властительства, выход из него и вхождение в состояние сыновства Божия, Божьего чада. Внутренне, в душе человека это есть процесс покаяния как процесс внутреннего изменения, внутренней перемены, что, собственно говоря, и составляет подлинный смысл греческого слова μετανοία. Поэтому покаяние как осуждение прежней жизни и обещание начать новую жизнь предшествует крещению. Призывом к покаянию началась проповедь Спасителя и еще раньше — проповедь Предтечи, этим же призывом как необходимым условием сопровождается и проповедь учеников Христовых. Таинству Крещения в его церковной практике при крещении взрослого также предшествует исповедание согрешений; самый же чин крещения запечатлевает в себе все вышеуказанные моменты внутреннего состояния человеческой души, вступающей в новую благодатную жизнь, как-то: попрание сатанинского властительства, обещание Богу доброй совести и сочетание со Христом верою и любовию.

Но крещением полагается только начало новой благодатной жизни. Сама новая жизнь еще впереди. Свобода человеческая только еще устремилась к новой жизни, в самосознании человека только еще совершилось решение вести эту новую жизнь. Этим решением и самоопределением души соединилась Божественная благодать, властительство сатанино изгнано из глубины сердечной; оно остается в окружающем мире, в периферия́х души, и не перестает подстерегать свободу всяким соблазном греха, всяким искушением на возвращение к прежним навыкам и устоям жизни. Вот почему крещением полагается только начало жизни спасения как жизни восстановления идеальной человеческой личности. Далее следует сама эта жизнь как постоянный подвиг человеческой свободы в борьбе с греховными поползновениями, подвиг, вспомоществуемый Божественною благодатью. Практикой жизни установлено совершать крещение в детстве. Но обычно христианская жизнь начинается уже в сознательном возрасте. В этом случае чаще всего началом ее служит осознание прежней жизни как жизни исключительно греховной, не ведущей ко спасению, проведенной в суете и беспечности. Результатом такого осознания является решительный перелом в настроении, венчающийся покаянием и обещанием Богу доброй совести. В данном случае это покаяние будет отличаться большей степенью интенсивности сравнительно с прежними случаями раскаяния. По своей внутренней силе в решимости начать новую благодатную жизнь оно будет соответствовать как бы второму крещению и в этом смысле явится началом благодатного изменения в жизнь вечную.

б) Внутренний духовный перелом — грань, определяющая начало христианской жизни

В том и другом случае — как при крещении в сознательном возрасте, так и в решительном покаянии после беспечной или вообще недостаточно усердной христианской жизни — мы неизбежно должны встретиться с внутренним духовным переломом как характерной гранью, обозначающей начало сознательной христианской жизни, тем духовным переломом, с которого начинается решительная борьба свободы с искушающим ее злом. Без этого перелома, своего рода духовного кризиса, переоценки внутренних ценностей в смысле решительного намерения заменить ложные ценности ценностями истинными немыслимо начало сознательной христианской жизни, равно как без дальнейшего подвига свободы и попрания ценностей ложных и постепенно углубляющегося усвоения ценностей истинных немыслима последующая христианская жизнь.

в) Уничтожение греховного содержания жизни и усвоение благодатного

Таким образом, во внутреннем своем существе процесс спасения как процесс благодатного возрождения человеческой личности должен заключаться, с одной стороны, в уничтожении, заглушении и испепелении греховно нажитого содержания душевной жизни, отрицательного элемента ее, с другой стороны,— в усвоении и возвращении положительных, благодатных сторон христианской жизни, ее положительного идеального содержания, т. е. сонма христианских добродетелей с венчающей их царицей и вершительницей добродетели — всеобъемлющей любовью к Богу и к ближним.

Искоренение греховного содержания, как по существу своему действие отрицательного характера, освобождающее душевную жизнь от ряда нежелательных внутренних процессов (неделания грехов), само по себе не дает этой жизни ничего положительного; оно освобождает душу от прежнего содержания, как бы опустошает ее, но не дает ей ничего нового. Душа, оставаясь пустой, легко удобопреклонна для нового восприятия прежнего содержания, так как она вообще не может оставаться без какого-либо содержания. Ясно, поэтому, что одно искоренение греховного содержания не врачует души и не изменяет ее испорченной природы. Врачевание души, ее действительное изменение в смысле духовного перерождения возможно лишь благодаря усвоению душой положительного благодатного содержания — новых чувств, новых мыслей и настроений, вообще говоря, благодаря навыку добродетелям. Сознательное приучение себя жить благодатным христианским настроением, в сфере благодатных христианских добродетелей, заполняя душу новым содержанием, постепенно вытесняет греховно нажитое содержание, оставляя ему все менее и менее места для нового вторжения. Благодаря этому оно является действительным врачевством души, средством постепенного изменения ее внутренней жизни, уничтожения греха и восстановления идеального бытия.

2. Усвоение благодати Пресвятого Духа — основное стремление свободы

Таким образом, духовный рост спасающейся личности обусловливается степенью интенсивности усвоения его христианских добродетелей. Но так как каждый момент духовного преуспеяния в процессе совершения спасения является делом Божественной благодати, оплодотворяющей усилия человеческой свободы, то главным стремлением спасающегося, в силу этого, становится искание и усвоение этой именно благодати Всесвятого Духа, что практически выражается преимущественно в постоянном устремлении сердца к Богу в молитве.

а) Молитвенность — атмосфера жизни спасающегося

Стремление души к постоянному единению с Богом через молитвенное обращение к Нему сердца и становится для спасающегося той атмосферой, среди которой протекает постепенное духовное обновление и совершается весь подвиг спасения. Стяжание дара постоянной молитвенности, стяжание сердца, всегда обращенного к Богу и в Нем покоящегося, является задачей подвижника и целью его трудов.

б) Богообщение и Боговселение — цель жизни

Таким образом, внутренняя сущность процесса спасения сводится к стяжанию неоскудевающего Богообщения, и степенью глубины единения человека с Богом, восходящего на высших степенях совершенства до Боговселения, когда Господь в Царственной Троице становится не-

отъемлемым достоянием человеческой души, измеряется духовный рост христианина. Понятно, что Богообщение в данном случае находится в непосредственной связи с Богопознанием: чем глубже состояние Богообщения, тем внутренне шире область Богопознания, ибо Божество, неизъяснимое для человеческого ума, постигается во внутреннем существе души человека.

в) Христианская добродетель — обнаружение (выявление) во вне внутренне переживаемого благодатного состояния

Христианские добродетели становятся лишь выявлением во вне внутренне переживаемого состояния Богообщения, обнаружением в соответствующих действиях того, что внутренне является содержанием душевной жизни. Полнота Богообщения и Богопознания в то же время является и полнотой добродетелей. Теснейшее единение с Богом во Христе есть не что иное, как горячая любовь сердца ко Христу; любовь же к Богу неразрывно связана с любовью к вожделенному созданию и Божьему образу — человеку, что и является совмещением в себе всех добродетелей.

Так во внутреннем устремлении сердца к Богу совершается постепенное преображение человеческой души, и эгоистическое содержание душевной жизни претворяется в благодатно-идеальное настроение.

3. Созерцательная и деятельная жизнь

Здесь мы находим разрешение постоянного спора о взаимной ценности созерцательной и деятельной жизни. Сущность спора переносится в глубину человеческого духа, к истокам его внутренних переживаний. Поскольку та и другая жизнь вытекает из глубины стремящегося к единению с Богом человеческого духа, оба пути равноценны, и внешнее различие их суть индивидуальные состояния спасающихся.

Созерцательная жизнь непосредственной задачей своей имеет скорейшее осуществление цели, к чему, подбирая соответствующую обстановку, и направляет всю энергию человеческого духа, как бы фокусируя все его силы в одной точке и устраняя всё, отвлекающее от основного стремления. Но, достигнув цели, вступив в теснейшее единение с Божеством и усовершаясь через это в полноте любви к страждущему человечеству, подобная душа обычно влечется Богом на подвиг служения ближним, и проходит этот подвиг души в полноте действенности Святого Духа с великой пользой для ближних и для нее самой. Подвиг созерцательной жизни требует великого мужества души и потому чаще начинается деятельной жизнью, продолжается избранием соответствующей обстановки для жизни созерцания и заканчивается нередко благодатным совмещением, по Божественному Промышлению, внутренне созерцательного настроения и деятельности в самоотверженном служении ближним полученными дарованиями Всесвятого Духа.

4. Смирение — преобладающее настроение спасающегося

Так как всякое духовное преуспеяние, всякое молитвенное утешение, всякое благодатное переживание осознается спасающимся как дар милости Божией и весь вообще процесс духовного возрождения осознается как дело Божественной благодати, то ответным чувством спасающейся души на этот дар Божьего попечения является благодарное смирение как ее преобладающее настроение. И чем более душа видит о себе Божие попечение, чем интенсивнее чувствует на себе касательство врачующей ее немощи Божией десницы, тем глубже она проникается смирением, тем более и более усматривает себя недостойной Божией любви и Божьего участия.

Таким образом, если теснейшее единение с Богом является целью

подвижнических трудов, то смирение, глубочайшее сознание своей худости, своего недостоинства становится тем общим путем, тем неизменным фоном, на котором и благодаря которому достигается духовное преуспеяние. Высота духовного преуспеяния неизбежно сопровождается глубиною смирения, и чем бо́льшими дарованиями наделяет Господь спасающегося, тем бо́льшим он проникается перед Богом смирением и сознанием своего недостоинства. Поэтому смирение служит неизменным спутником духовного совершенства. Наоборот, отсутствие смирения является признаком духовной гордости, духовной болезни. Смирение исчезает в сердце, когда человек начинает придавать значение своей личности, своим трудам в деле спасения, обращает внимание на свои добродетели и подвиги, придает им цену как результатам своего личного усилия. Но это есть не что иное, как разрыв с Богом, замыкание внутрь себя, концентрирование внимания на своем «я», повторная форма самоутверждения, обнажающая человека от (приникновения к нему) Божественной благодати и лишающая его теснейшего внутреннего единения с Божеством.

5. Гордость — тяжкий недуг души

Гордость в духовном подвиге, когда подвижник сочтет себя преуспевшим в духовной жизни, представляет величайший недуг души, крайне трудно врачуемый.

Итак, в двустороннем процессе спасения со стороны подвизающегося выступают как основные элементы, как своего рода фундаментальные основы: подвиг уничтожения греховно нажитого содержания жизни, совершаемый заглушением этого содержания через изгнание его усилиями свободы, и подвиг насаждения в сердце вместо греховного содержания содержания благодатного — сонма христианских добродетелей. При этом должна быть воспитана ненависть ко греху, решимость быть готовым на смерть в борьбе против греха и ревность к стяжанию добра. Главной силой, способствующей преуспеянию души в спасительной жизни, является Божественная благодать Всесвятого Духа, которая привлекается и охраняется душой через постоянное молитвенное состояние сердца перед Лицом Божиим, пребывающего, благодаря этому, в неразрывном единении с Божеством и приникновении к нему Божественной благодати. Путем же, обеспечивающим действенность человеческих усилий, является смирение как постоянное сознание своего убожества и недостоинства и ожидание милости и помощи от одного лишь Божественного милосердия.

6. Система духовного совершенства

а) Разнообразие путей спасения применительно к человеческим индивидуальностям

В своем практическом осуществлении указанные общие нормы пути спасения допускают бесконечное множество разветвлений, бесконечное разнообразие при своем применении в зависимости от индивидуальности спасающегося и той обстановки, в которой он проходит свой путь спасения. Поэтому никак нельзя начертать какого-либо единого, одинакового для всех пути спасения. Этот путь для каждой личности строго индивидуален и есть путь особый, для нее единственный.

б) Общие ступени в пути спасения

Но, будучи строго индивидуальным для каждого в отдельности, путь спасения неизбежно предполагает собой общие этапы, общие ступени в своем поступательном восхождении. Эти общие ступени и общие этапы будут выражаться в известных внутренних переживаниях, в той или иной степени неизбежно посещающих душу каждого спасающегося.

в) Возможность характеристики ступеней духовного восхождения и ее условное значение

Отсюда является возможность некоторой характеристики ступеней духовного восхождения и установление некоторой их (поступательной) градации. Но при строго индивидуальном характере пути спасения означенная характеристика неизбежно будет носить общий и, в приложении к индивидуальности, условный характер. Она не будет адекватна индивидуальному опыту, являясь шире его для души мало преуспевшей и у́же — для души идеально возвышенной. Самая градация духовных ступеней также может не быть соответствующей всем духовным опытам спасающихся, ибо и здесь нельзя зачеркивать индивидуальность и пути нарочитого Божия Промышления. За попыткой привести в систему духовный опыт, поэтому, должно остаться условное значение. Но самая эта попытка необходима как в силу требований человеческого духа систематизировать получаемые им знания, так и ради той великой духовной пользы, какую подобная система может дать для душ, ищущих спасения. Понятно, что система духовного опыта может строиться лишь на (частных) систематизациях его в святоотеческих творениях лицами, опытно прошедшими путь спасения и зафиксировавшими его письменно или устно.

г) Система духовного опыта как ряд постепенно углубляющихся духовных настроений

Необходимо иметь в виду, что предполагаемая градация ступеней духовного совершенства по своему внутреннему характеру не может быть представляема как лестница восхождения от одного, менее совершенного вида действий к другому, более совершенному. Скорее, — это ряд внутренних настроений, не столько постепенно развивающихся, сколько постепенно углубляющихся и в своем углублении обогащающих внутренние истоки души все новым и новым содержанием.

Истины христианской веры, сонмы христианских добродетелей теоретически более или менее известны каждому христианину, сознательно начинающему подвиг спасения, но истины веры часто внутренне не пережиты и глубоко не прочувствованы, добродетели не возделаны. В подвиге спасения совершается переживание истин веры, углубление в них. Равным образом добродетели, в некоторой мере присущие приступающему к подвигу спасения, благодатно углубляются в сознании и раскрываются с неизвестных дотоле сторон, чем подвижник влечется на все более и более глубокое возделывание их. Подобный внутренний характер духовного совершенствования обусловливает сам собой возможность не постепенного перехода спасающегося от упражнения в одной добродетели к упражнению в другой, а сосредоточие сил души на одном каком-либо доброделании, почему-либо благодатно приковавшем к себе духовный взор подвижника. Такой духовный подвиг в одном определенном доброделании, в силу теснейшей связи всех видов добродетели между собой по единству их природы, будет вмещать в себя в известной степени и внутренние настроения, соответствующие всем другим видам добродетели.

д) Единство добродетели

Добродетель онтологически едина. В идеальном своем положении она есть устроение человеческой жизни в полноте любви к Богу и ближнему. Как таковое устроение, добродетель выражает собою идеальную природу богозданного человека и есть онтологическая сущность его жизни. Как качественно определенное устроение человеческого духа, добродетель неделима и представляет собой целостную полноту внутренней духовной жизни. Но в греховном состоянии человеческого

духа, когда утерянный идеал добродетели становится искомым и трудно достигаемым устроением, добродетель перестает восприниматься человеческим сознанием как единое целостное устроение человеческого сердца, как онтологически неделимая сущность. Дух человека в стремлении к идеалу добродетели стал проходить на пути к идеалу многие ступени, на которых он упражняется в стяжании отдельных сторон единой, неделимой добродетели. Единая добродетель в сознании человека, таким образом, делится как бы на части. Воспринимаемая с отдельных сторон, она стала представляться в этих восприятиях в отдельные, самостоятельные виды доброделания, из коих каждый получил особое наименование и сделался как бы самостоятельным доброделанием. Так явились: смирение, кротость, послушание, милосердие, целомудрие и прочие добродетели, опознаваемые ограниченным человеческим сознанием как нечто целое в своей отдельности и самостоятельное. На самом же деле это есть не что иное, как частные виды единой целостной добродетели, отдельные стороны единого душевного настроения, долженствующего на пути духовного усовершенствования претвориться в полноту любви к Богу и ближним. «Добродетель, — говорит Евагрий, — по существу одна, но видоизменяется в силах душевных, подобно тому, как солнечный свет не имеет фигуры, но обыкновенно принимает форму отверстий, через которые проходит»[28].

Смирение, плач о грехах, кротость и все прочие виды добродетели при более глубоком анализе чувств, волнующих душу, упражняющуюся в стяжании вышеозначенных и всех прочих видов добродетели, оказываются имеющими в своей основе устроение сердца, жаждущего побороть греховность и усовершиться в любви к Богу и ближним. С другой стороны, все отдельные виды добродетели, имея своею конечною целью усовершение сердца в любви к Богу и ближним, в существе своем есть в той или иной степени выявление и обнаружение этой любви. Так и в чувстве души, в анализе душевных переживаний познается единая природа добродетели, ее онтологически целостная, неделимая сущность. Только наше ограниченное земною конечностью и суженное грехом сознание не всегда в силах духовно возвышаться и созерцать красоту единой добродетели, а более склонно воспринимать отдельные стороны единой добродетели, давая им соответствующее наименование и обособляя их в отдельные самостоятельные доброделания. Ввиду единства природы добродетели, все виды доброделания как представляющие собой отдельные стороны единой неделимой добродетели существенно связаны между собой. С одной стороны, они в своем сочетании могут представлять лестницу постепенно возвышающихся духовных устроений, венчающихся полнотой всесовершенной любви к Богу и ближним. В этом случае душа, упражняющаяся в добродетельной жизни, может от одной, менее высокой добродетели переходить к другой, более высокой, пока не взойдет на вершину добродетельного жития. С другой стороны, каждая добродетель сама по себе, в силу единства природы добродетели, при своем развитии и усовершении неизбежно должна включать и вмещать в себя другие добродетели и, восходя на высоту духовного развития, должна заканчиваться полнотою единой неделимой добродетели. Через это каждый вид добродетели сам по себе, при своем развитии в усовершении, становится всеобъемлющим, включающим в себя другие добродетели и восходящим к пределу совершенства. Таким образом, упражнение в едином определенном виде добродетели в своем конечном результате дает те же плоды, что и упражнение в целом ряде постепенно возвышающихся добродетелей, так как усовершение в одном виде доброделания вместит в себя внутренние настроения души, соответствующие всем дру-

[28] Добротолюбие, т. I, с. 616.

гим видам добродетели. В этом случае душа, упражняющаяся в одном определенном доброделании, например, в стяжании глубины смирения через подвиг юродства, в своей внутренней жизни пройдет весь ряд постепенно возвышающих ее до полноты любви к Богу и ближним духовных настроений и сделается, благодаря этому, причастницею всех добродетелей.

Процесс спасения в своем положительном смысле как восстановление идеальной природы богозданного человека, т. е. претворения ее из природы греха в природу добродетели, и есть именно усвоение душой в постоянный навык, в свою природу духовных устроений, соответствующих отдельным видам добродетели, и стяжание венчающего эти отдельные устроения общего устойчивого и непоколебимого устроения всесовершенной любви к Богу и ближним. В этом процессе душа неизбежно проходит ряд ступеней, ряд духовных устроений, постепенно углубляющихся и возвышающихся в отношении идеала ее конечных стремлений. Чем больше душа возвышается по ступеням совершенства, тем глубже ее проникновение в тайны духовного постижения, тем интенсивнее ее внутренние переживания. Научно выражаясь, мы все имеем здесь дело не с анализом, постепенно разлагающим целое на составные части и исследующим (познающим) раздробленность этого целого, а с синтезом, все более углубляющим душевные переживания, все более и более объединяющим их в высшем духовном постижении и приводящим через созерцание Начала беспредельной любви в полноту всесовершенного единства, в блаженство сердца, покоящегося покоем любви к Богу и Его созданиям.

Ввиду вышеизложенного, градация ступеней духовного совершенствования в итоге будет представлять собой характеристику тех внутренних благодатных настроений, которые переживаются спасающимся в подвиге своего духовного роста, и изображать ряд этих настроений в порядке постепенного их развития и нарастания, причем этот порядок ни в коем случае не может мыслиться как неизменный ряд для всякой индивидуальности.

с) Сочетание или гармония свободы, благодати и закономерности в добродетели

Здесь необходимо отметить чудное сочетание, гармонию свободы, благодати и закономерности в доброделании. Сохраняется индивидуальная свобода в смысле избрания ею и предпочтения определенного вида добродетели. Благодать Божия сопутствует свободе в избранном ею пути духовного совершенства. Но в то же время Божественная благодать руководствуется закономерностью духовного возрастания, и подвизающийся, применительно к своему индивидуальному состоянию, проходит постепенно ряд благодатных настроений, подготовляющих его к совершенному единению со Христом в таинственном Богообщении и упокоению в его сердце Святой Троицы через блаженное Боговселение. Таким образом, антиномично сочетаются: закономерность духовного процесса и его относительность (некоторая условность), свобода индивидуальности и руководство ею со стороны Божественной благодати.

———

Павел ФЛОРЕНСКИЙ

ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

ОТ РЕДАКЦИИ

Публикуемое сочинение «Экклезиологические материалы» (с подзаголовком «Понятие Церкви в Священном Писании») принадлежит к ранним богословским произведениям выдающегося православного мыслителя нашего времени, священника Павла Флоренского (1882—1943). Оно написано в 1906 г. То был период, когда Флоренский, по окончании физико-математического отделения Московского университета (в 1904 г.), «в скромном образе студента» вновь проходил курс наук — на сей раз, в стенах Московской духовной академии. Здесь по-новому раскрылись его дарования и способности. Но теперь предметом его учения служила наука духовная. Это второе студенчество Павла Флоренского, протекавшее в стенах обители Преподобного Сергия, не было простым прохождением академических дисциплин, но заключало в себе нечто неизмеримо более важное: оно явилось для Флоренского подлинною **духовною школою,** школою живого религиозного опыта и православной церковности. Непосредственное опытное освоение духовных сокровищ Православия, в стенах академии, а затем и в священстве, углубление в стихию церковности — или же, пользуясь собственным его словом, **«врощение в Церковь»** — стали для Флоренского в описываемый период главным смыслом и содержанием жизни. Этой коренной и неизменной устремленностью к Церкви как к единственному источнику Незыблемого и Безусловного, к Столпу и Утверждению Истины, определялась и тема, избранная им для первого большого труда. Время и обстоятельства написания сочинения «О Церкви» во многом объясняют характер, уровень и внутренние особенности этого произведения. Написанное Флоренским на 3-м курсе Московской академии, оно, конечно, еще не является выражением его оригинальных взглядов в области экклезиологии. Оно не носит характера исчерпывающего богословского труда. Молодой богослов не считает возможным браться целиком за сложные и неразработанные догматические проблемы в учении о Церкви. Задачу своего труда — как это и отражено в заглавии — Флоренский полагает в ином: представить (частью в изложении, а частью и в непосредственном цитировании) достаточно полное и систематизированное собрание «экклезиологических материалов», отобранных и сгруппированных так, чтобы ими освещались главные, наиболее существенные стороны учения о Церкви, закрепленные Вселенским Преданием и бесспорные для всех верующих во Христа. В центр своего суждения Флоренский ставит непосредственно Писание, экзегезис экклезиологических текстов Нового Завета. Что касается стороны догматической, то здесь он ограничивается наиболее общими вопросами и общепризнанными тезисами: двойственная, земно-божественная природа Церкви; единство, святость, соборность и апостоличность Церкви; Церковь как Здание, как Тело и как Жена-Невеста (основоположные символы экклезиологии). Полученный

свод материалов, как легко установить по цитатам, имеет в основе три основных источника:

1. Труды по общей экклезиологии католических богословов XIX века (P. Jalaguier, T. Fallot, J. Bovon и др.);

2. Протестантская школа экзегетики и библейской герменевтики, начиная с Ветштения;

3. И, наконец, элемент краеугольный, коим руководится и поверяется всё: православное вероучение, каким оно представлено, прежде всего, в трудах великих учителей православной духовности 19-го столетия — митрополита Московского Филарета (Дроздова) и епископа Феофана Затворника (Говорова).

Собранный материал существенно дополняется и самостоятельным анализом, который изложен организованно и систематизированно, претворяясь, таким образом, в определенное структурное целое, хотя еще и не достигает той глубины духовного зрения и зрелости, какая характерна для более поздних работ Флоренского.

Источники, привлекаемые автором, к настоящему времени в значительной степени устарели. Особенно это касается западных источников. Но можем ли мы из-за этого признать, что публикуемая работа не имеет в наши дни самостоятельного богословского значения? Разумеется, нет.

Сочинение «О Церкви» должно, собственно, быть причислено к разряду juvenilia, юношеских опытов. В трудах подобного рода следует искать не итогов и достижений, а начал и задатков. Истинная ценность таких произведений обнаруживается не столько в том, что сделано, сколько в том, какие возможности и ростки угадываются в сделанном. Истинное значение сочинения «О Церкви» может быть верно истолковано только в контексте **дальнейшего** духовного пути отца Павла Флоренского.

Как документ творческого развития, духовной биографии отца Павла публикуемое сочинение обладает значительною и неоспоримою ценностью. В нем впервые раскрывается и находит свое объяснение генезис многих его философских и богословских идей, а также характерных особенностей его личности и способа мышления. В частности, не зная работы «О Церкви», нельзя полностью понять творческой истории центрального сочинения Флоренского, книги «Столп и Утверждение Истины» (М., 1914). Православное учение о Церкви является главной темой обоих произведений, и даже название у них, в сущности, одно, если вспомнить, что Столп и Утверждение Истины, это, по слову апостола, и есть Церковь. При чтении сочинения «О Церкви» читатель без труда обнаружит совпадения и параллели с тезисами «Столпа». Но дело не в конкретных совпадениях. Важнее общий пафос и одинаковая стилистика этих столь различных сочинений.

Когда мы встречаем на страницах «О Церкви» многочисленные физические или геологические уподобления, зрительные и осязательные образы для духовных реальностей; когда мы видим, например, такую необычную для богословских трудов метафору: «Силовое поле магнита по отношению к магниту и есть Церковь в ее отношении ко Христу; опилки же — верующие»,— мы легко узнаем здесь своеобразный стилевой поэтический строй Флоренского. Мы явственно видим также, что здесь перед нами зарождение и самое раннее свидетельство того, что станет впоследствии **символизмом** Флоренского (в отличие от символистов — его современников), одною из наиболее характерных черт его миросозерцания, наилучшее свое выражение нашедшей в сочинении «Иконостас» (Богословские труды, вып. 9).

Другой пример. Обсуждение понятия Церкви Флоренский начинает с выяснения того пути, следуя которым можно «составить себе правильное и живое представление о Церкви». Это методологически ставится Флоренским в форме настойчивого вопрошания о том, какими же прин-

ципами и критериями может поверяться достоверность наших представлений о духовной истине, правильность нашего отношения к Церкви, к Священному Писанию: «Где же истинный центр, откуда отношение между отдельными элементами само собою складывается в перспективное целое? Где корректив непосредственного отношения? Где вход в библейское представление о Церкви? С чего начинать?». В результате, исходная задача приобретает у него глубокое метафизическое и вместе с тем конкретное значение, предстает как задача обретения критериев истинности и достоверности, критериев обладания Истиною. Но, как известно, постановкой именно этой же самой задачи (хотя и в более тонких и основательных формулировках) открывается «Столп и Утверждение Истины». А разрешением этой задачи является по существу весь воспроизводимый там многотрудный духовный путь, ведущий через сомнение и отчаяние (Ἐποχή), через антиномии тварного разума — к вхождению в Церковь, к актуальному приобщению Истине. И становится ясным, что не самые существенные, на первый взгляд, методологические вопросы вступительных глав сочинения «О Церкви» в действительности (и, очевидно, впервые в творчестве Флоренского) являются выражением одного из наиболее характерных и органичных для него духовных устремлений: обретение устоев, напряженный поиск живительных начал, позволяющих человеку выбраться из дурной бесконечности построений рассудка, замыкающихся в себе. Другими словами, это есть устремление к самой безусловной Истине, не только умной, но жизненной и духовной, питающей и объемлющей человека; к Истине, постигаемой как Церковь.

СПИСОК ПОСОБИЙ И СПРАВОЧНИКОВ ДЛЯ НАСТОЯЩЕЙ РАБОТЫ *

I. МОНОГРАФИИ О ЦЕРКВИ И КУРСЫ ДОГМАТИКИ

1. Е. Аквилонов. Новозаветное учение о Церкви. Опыт догматико-экзегетического исследования. СПб., 1896.

2. И. Маневетов. Новозаветное учение о Церкви. М., 1879.

3. Ф. Тернер. Церковь (философско-исторический очерк). М., 1885.

4. А. С. Хомяков. Полное собрание сочинений. Т. II. Сочинения Богословские. Прага, 1867. (Особенно см. с. 3—23, «Опыт Катехизического изложения учения о Церкви».)

5. Священник Андрей Светлаков, законоучитель Нижегородской гимназии. Изложение учения Православной Церкви о Церкви, церковной иерархии, благодати и таинствах. Нижний Новгород, 1878.

6. Архимандрит Сильвестр, профессор Киевской духовной академии. Учение о Церкви в первые три века христианства (Исторический очерк). Киев, 1872.

7. Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский. Разговоры между Испытующим и Уверенным о Православии Восточной Греко-Российской Церкви. СПб., 1815.

8. Филарет, митрополит Московский и Коломенский. Слова и речи. Т. IV, 1836—1848 гг. М., 1882.

9. Филарет, митрополит Московский. Слова и речи. Ч. II. М., 1844.

10. Проф. И. Корсунский. Определение понятия о Церкви в сочинениях Филарета, митрополита Московского. СПб., 1895.

11. А. Иванов. О Церкви небесной. «Богословский вестник», 1906, 4, декабрь, с. 343—356.

12. А. И. Булгаков. Церковь и ее отношение к прогрессу. «Труды Киевской духовной академии», год XLIV, 1903, кн. IV, с. 548—573.

13. Владимир Соловьев. Россия и Вселенская Церковь. Перевод с французского. Краков, 1904 [1].

* Список, составленный автором, приведен в соответствие с нормами современной библиографии.

Ссылки на сочинения из данного списка в тексте даются в скобках; первая цифра указывает сочинение, вторая — страницу.— *Прим. ред.*

[1] Настоящий перевод сделан о. о. иезуитами, тенденциозно вырвавшими кусок из сочинения Вл. Соловьева «La Russie et l'Eglise universelle», говорящий в пользу католицизма; остальные части книги ими не только не переведены, но даже настолько замолчаны, что упомянутый перевод представлен, как нечто самостоятельное.

14. Вл. С. Соловьев. Собрание сочинений. Понятие о Церкви красною нитью проходит решительно через все сочинения; особенно же определенно говорится о Церкви в:
т. III «Чтения о Богочеловечестве», с. 1—151;
т. III. «Духовные основы жизни», ч. II, гл. II, с. 347—368;
т. IV «Великий спор и христианская политика», с. 1—95.
Особенно гл. IV, с. 44—56, гл. V, с. 57—69, гл. VI, с. 70—95;
т. IV «История и будущность теократии», книга пятая,
§§ IX—XXIV, с. 542—582;
т. VIII «Идея человечества у Августа Конта», с. 225—245.

15. Н. Г(ороденский). Новозаветное учение о Царстве Божием в новейшей богословской литературе Западной. «Чтения в Обществе любителей духовного просвещения», год 31, 1894, 2, с. 747—814 [2].

16. Протоиерей П. Я. Светлов. Идея Царства Божия в ее значении для христианского миросозерцания (Богословско-апологетическое исследование). Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1906.

17. В. А. Керенский. Школа ричлианского богословия в лютеранстве. «Православный Собеседник»: 1901, ч. I, с. 585—622, 744—783; 1901, ч. II, с. 180—225, 378—422, 693—727; 1902, ч. I, с. 104—134, 290—303, 412—432, 593—601, 712—726, 696—722, 821—841, ч. II, с. 197—248, 389—416; 1903, ч. I, с. 288—292, 355—381, 522—534; 1903, ч. II, с. 200—242, 366—412, 639—681, 851—870 [3].

18. (Сили (Seeley)). Ecce homo. Обзор жизни и дела Иисуса Христа. Перев. с английского Ф. Тернера. Ч. СПб., 1877, ч. II, СПб., 1878 [4].

19. Д-р Коннингэм Гейки. Жизнь и учение Христа. Перев. с английского священника Михаила Фивейского. 4 выпуска. М., 1893—1894.

20. Александр Беляев. Любовь Божественная. Опыт раскрытия главнейших христианских догматов из начала Любви Божественной. Изд. второе, исправлен. и знач. дополн. М., 1884 (особенно см. гл. V, с. 334—415).

21. Рудольф Зом. Церковный строй в первые века христианства. Пер. А. Петровского и П. Флоренского, М., 1906.

22. Епископ Сильвестр. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Т. IV. Киев, 1889, §§ 116—123: О Церкви (с. 224—305).

23. Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский. Православное догматическое богословие. Втор. изд. Чернигов, 1865.

24. A. Westphal. Qu'est ce qu'une Eglise? Paris, 1896.

25. T. Fallot. Qu'est-ce qu'une Église. Un Chapitre de Christianisme pratique. Seconde éd. Paris, 1817.

26. P. Jalaguier. De l'Eglise. Paris, 1899.

27.* D. Grea. Del'Eglise et de sa divine constitution. Paris, 1885.

28. J. Bovon. Théologie du Nouveau Testament. Lausanne. T. I. La vie et l'enseignement de Jésus. 1893. T. 2. L'enseignement des Apôtres. 1894. (См. особенно T. I, Seconde section, Chp. I «La proclamation du royaume de Dieu»; T. 2, Trois. subd., Chp. 2, «L'église», p. 227—247.)

29. B. Weiss. Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments. Berlin, 1868.

30. H. J. Holtzmann. Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie. BB. 1, 2. Freiburg i. B. u. Lpz. 1897.

31. R. Sohm. Kirchenrecht. Bd. 1. Die geschichtlichen Grundlagen. Lpz. 1898. (Особенно Erstes Kapitel, «Das Urchristentum».)

32. O. Pfleiderer. Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichen Zusammenhang beschrieben. Zweite, neu bearbeitete und erweiterte Auflage. BB. I und 2. Berlin, 1902.

33*. G. B. Stevens. The Theology of the New Testament. Edinburgh, 1901.

34*. The rev. John M. King. The Theology of Christ's Teaching. With an introduction by the rev. James Orr. London, 1902.

35. P. de la Grasserie. Des religions comparées au point de vue sociologique. Paris, 1899.

36. Преосвященный Антоний, епископ Уфимский. Нравственная идея догмата Церкви. «Вера и Церковь», 1901 г., т. II, отд. 1, с. 369—390.

37*. J. Gottschik. Die sichtbare und die unsichtbare Kirche. Worauf beruht diese Unterschied und was lehrt die heilige Schrift darüber? «Theologische Studien und Kritiken», Jahrgang 1873, erstes Heft, SS. 3—77.

---

[2] Здесь подробно пересказывается содержание книг: Schmoller, Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften Neues Testaments, 1891; Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 1892; Issel, Die Lehre vom Reiche Gottes im Neuen Testament, 1891.

[3] Существует отдельное издание, по-видимому, оставшееся неизвестным автору: проф. В. А. Керенский. Школа ричлианского богословия в лютеранстве. Казань, 1903. *(Прим. ред.)*

[4] Книга вышла анонимно. Об авторе ее смотри «Московский сборник» К. П. Победоносцева.

[*] Этим знаком отмечены книги, которыми я пользовался только для случайных справок.—*П. Ф.*

II. ТОЛКОВАНИЯ НА СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ И СПРАВОЧНИКИ

38. С. Смирнов. Филологические замечания о языке новозаветном в сличении с классическим при чтении послания Апостола Павла к Ефесянам. М., 1873.
39. Д. Богдашевский. Послание святого Апостола Павла к Ефесянам. Исагогическо-экзегетическое исследование. Киев, 1904.
40. Епископ Феофан. Толкование пастырских Посланий святого Апостола Павла. М., 1882.
41. Епископ Феофан. Толкование Посланий святого Апостола Павла к Колоссаям и к Филимону. М., 1880.
42. Епископ Феофан. Толкование Послания Апостола Павла к Ефесеям. М., 1882.
43. Епископ Феофан. Толкование первых восьми глав Послания святого Апостола Павла к Римлянам. М., 1879.
44. Епископ Феофан. Толкование IX—XVI глав Послания святого Апостола Павла к Римлянам. М., 1879.
45. Епископ Феофан. Толкование Первого послания святого Апостола Павла к Коринфянам. М., 1882.
46. Епископ Феофан. Толкование Второго послания святого Апостола Павла к Коринфянам. М., 1882.
47. Епископ Феофан. Толкование Послания св. ап. Павла к Галатам. М., 1875.
48. М. Голубев. Обозрение Посланий святого Апостола Павла к Коринфянам. Т. I. Первое послание. СПб., 1861.
49. Н. Н. Глубоковский. Благовестие христианской свободы в Послании святого Апостола Павла к Галатам. СПб., 1902.
50. Н. Н. Глубоковский. Благовестие святого Апостола Павла по его происхождению и существу. Библейско-богословское исследование. Книга 1-я. СПб., 1905.
51. Толкование на Апокалипсис святого Андрея, архиепископа Кесарийского. Перевод с греческого. Издание второе иеромонаха Антония. М., 1894.
52. Оберлен. Пророк Даниил и Апокалипсис Иоанна. Перев. протоиерея А. Романова. Тула, 1882.
53. Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Деяний свв. Апостолов и Апокалипсиса, с библиографическим указателем. Составил инспектор Симбирской духовной семинарии М. Барсов. Симбирск, 1894.
54. (Герике). Введение в новозаветные книги Священного Писания. Перевод с немецкого под редакцией епископа Михаила. Изд. 2-е, М., 1888.
55. Ф. Думский. Церковь и Христос. Экзегетический анализ Еф. 1, 23. «Странник», 1900, май, с. 26—51.
56. Перевод Хомякова Посланий к Галатам и к Ефесянам. (Полн. собр. соч., Т. II, сочин. Богословские, с. 379—396.)
57. B. Weiss. Die paulinischen Briefe im berichtigten Text mit kurzer Erläuterung zum Handgebrauch bei der Schriftlektüre. Lpz., 1896.
58. Chr. W. Müller. Über Matthäus 18, 15—20. «Theologische Studien und Kritiken», 1857, Erster Bd., SS. 339—351, особ. 347.
59. E. Engelhardt. Der Gedankengang des Abschnittes Eph. 4, 7—16. «Theologische Studien und Kritiken», 1871, Erst. Bd., SS. 107—145.
60. H. Cremer. Biblisch-theologische Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität. Zweite Aufl. Gotha, 1872.
61. S. Ch. Schirlitz. Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testamente. Von dritte verbes. u. vermehrte Auflage. Giessen, 1868.
62. Carolo Ludovico Wilibaldo Grimm. Lexicon Graeco-latinum in libros Novi Testamenti. Lipsiae, 1868.
63. Ioh. Caspari. Suiceri Thesaurus ecclesiasticus, e patribus graecis etc... Amstelaedami, 1682.
64. Греко-русский словарь по Бензелеру. Издание Киевского отделения Общества классической филологии и педагогики. Киев, 1881.
65. Gvilielmi Gesenii Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaeae Veteris Testamenti. Lipsiae, 1839. 3 T.
66. Fr. Blass. Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch. Göttingen, 1896.
67. Novum Testamentum graecum cum lectionibus variantibus Codicum MSS., Editionum aliarum, Versionum et Patrum nec non commentario pleniore ex scriptoribus veteribus Hebraeis, Graecis et Latinis Historiam et vim verborum illistrante opera et studio Ioannis Iacobi Wetstenii Tomus I. Continens quatuor Evangelia. Amstelaedami, MDCCLI.
68. Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud. Ausgebreitet von Dr. J. Hamburger. Neustrelitz, 1870.
69. Handwörterbuch des Biblischen Altertums... Herausgegeben von Dr. Eduard. C. Aug. Riehm. Bielefeld u. Lpz., 1884. 2 Bd.

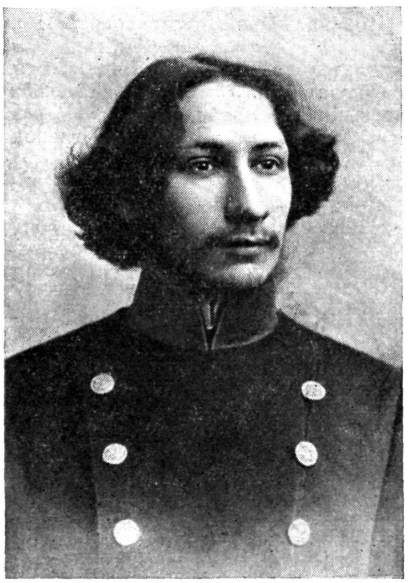
Остальные пособия будут указаны по мере надобности. За основной текст было принято издание Η ΚΑΙΝΗ ΔΑΘΗΚΗ Text without critical Apparatus. Published by the British and foreign Bible Society, 1904. Текст обработан Eberhard'ом Nestle, принявшим во внимание издание Тишендорфа, Весткотта и Горта, Вейсса. Кроме того, помимо вышеупомянутого издания Вейсса, для справок я пользовался изд. Тишендорфа.

ПОНЯТИЕ ЦЕРКВИ В СВЯЩЕННОМ ПИСАНИИ

Ἡμῶν δὲ σύμφωνος ἡ γνώμη τῇ εὐχαριστίᾳ, καὶ ἡ εὐχαριστία βεβαιοῖ τὴν γνώμην — «Наше учение согласно с евхаристией, и евхаристия, в свою очередь, подтверждает учение» *(Св. Ириней Лионский:* Iren. Haer., IV, 18, § 5).

Глава первая. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

I



П. Флоренский. 1906 г.

В начале исследования смутно и спутанно представляются обводы того понятия — понятия о Церкви,— которое нам предстоит выяснить. Но, каковыми бы они ни представлялись нам, одно необходимо положить наперед: Церковь не есть дело только человеческое, стоит над каждым из верующих и потому требует не просто обсуждения, но непременно обсуждения благоговейного,— с трепетом пред «великою тайною» Церкви (Еф. 5, 32). Это благоговение, этот трепет в области науки выражается со своеобразным оттенком,— характеризуется как великая осторожность. «Мы должны, — говорит Жалагье (26, 69—70), — окружить себя здесь защитою осмотрительности, потому что мы находимся в порядке сверхъестественном. Каким бы достоверным само по себе ни казалось данное (fait), подлежащее обсуждению, индукции, из него исходящие,— очевидные и надежные, когда они непосредственны,— постепенно теряют эти свойства по мере своего отдаления: это — стези, которым нельзя доверяться вполне, иначе как под условием не продолжать их произвольно. С религиозным тщанием надо беречься не остаться по сю сторону библейской данной и не выйти за нее, ничего от нее не отнимая и ничего туда не прибавляя: работа тонкая...» Делать слишком развязные выводы из слова Божьего так же претит непосредственной вере, как невыносимо было бы видеть манипуляции со св. Дарами: и тут и там Божественное воплощено в естественном, и тут и там — пресуществление природного (сло́ва — в одном случае, хлеба и вина — в другом) в новую тварь.

Целомудрие в обращении с «текстами» есть основное требование богословской работы.

Но трудность этой работы еще более крепчает, а осторожность при ней должна только возрасти, если мы вспомним, что ни Господь, ни Апостолы не давали отвлеченно-логического, научного или философского понятия о Церкви (1, 7—10) (это понятие приходится вырабатывать самостоятельно) и, вдобавок, самые слова вроде ἐκκλησία, σῶμα, ἅγιος и др. употребляли в особом, дотоле неслыханном смысле, полновластно влагая в них новое содержание: так «всякий книжник, наученный Царству Небесному, подобен хозяину, который выносит из сокровищницы своей новое и старое» (Мф. 13, 52). «В каждой черте Слова Божия скрывается свет, в каждом звуке премудрость» (9, 49). Собрать отдельные черты, там и тут находимые в Священном Писании, объединить их в одно систематически-стройное целое и в то же время не исказить объединяемого — такова задача науки в данном случае. «Царство науки,— говорит один исследователь (1, 8—9),— есть часть Царства Божия, которое силою берется», и только «употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11, 12) [5]. Но как это возможно?

II

Последний вопрос переводит мысль к некоторым методологическим соображениям, и нам приходится забежать несколько вперед.

Церковь имеет задачей водворить в твари Царство Божие, т. е. приобщить конечное и временное бесконечному и вечному. Как желающая даровать вечную и бесконечную жизнь, Церковь сама должна обладать ею: как желающая даровать эту жизнь конечным и временным тварям, она сама должна находиться в среде их, приобщаться их конечности и временности. Отсюда — двойственность Церкви: отсутствие одной из указанных сторон делало бы Церковь несоответствующею ее цели.

Но, заранее говоря о двойственности Церкви, мы в то же время можем предуказать, что чисто филологические изыскания не могут обнаружить этой двойственности: филологический анализ всегда будет обнаруживать одну только земную, конечную, временную сторону Церкви, и понятно, что иначе не может быть. Ведь слова сами по себе вообще относятся к конечному и временному и не могут захватить вечное и бессмертное. Филологи правильно утверждают, что всякое слово, понимаемое буквально, подвергнутое, так сказать, химическому анализу, т. е. сведенное к первичным корням, непременно обозначает что-нибудь чувственное. Отсюда уже a priori можно видеть, что сверхчувственное не в состоянии быть передано адекватно и зафиксировано тавтегорично [6] посредством слова, но может — только символически. Духовное содержание, таким образом, никогда не имманентно слову, но всегда трансцендентно ему. Нужно пресуществить слово, дабы придать ему духовность. Но и пресуществленные святые Дары для химического исследования кажутся только хлебом и вином. Тем более это относится к пресуществленным словам, даже простой, человеческий смысл которых менее доступен грубому опыту, нежели материя святой Евхаристии. Вот почему нечего нам ждать какой-то безусловно-решающей и властной резолюции от этимологических изысканий, хотя они бывают весьма поучи-

---

[5] Высокопреосвященный Филарет Московский по поводу одного места восклицает (Слова и речи, ч. I, с. 88): «О возлюбленная заповедь любви! Как достойно сожаления, что так долго не разумели силы твоей, сокрушали зуб о жесткую кору письмени, и не имели вкусить сладкого зерна, в ней заключенного».

[6] Позволяю себе воспользоваться словом, введенным Кольриджем и повторенным вслед за ним Шеллингом (см. Fr. Wilh. Joseph von Schellings sämtliche Werke, zweite Abtheilung, Erster Band, S. 196, Anm. 1. Einleitung in die Philosophie der Mythologie achte Vorlesung. Stuttgart u Augsburg, 1856). (Тавтегорическое высказывание, по Шеллингу, есть такое, в котором «всё должно пониматься непосредственно так, как оно высказано, а не так, как если бы при этом мыслилось нечто другое».— *Прим. ред.).*

тельны как иллюстрация и пояснение уже выясненного или же как предварительное изъяснение («начерно»).

Получается, как видится, тягостная безвыходность: то, что мы можем точно исследовать,— то мало интересно и проходит мимо главного и воистину живого; а то, что интересно,— то оказывается не подлежащим точному розыску. Важное и существенное улетучивается из слов ранее, нежели мы бросили их в филологический тигель. Одним словом,

Что нужно нам, то мы не знаем,
И знаем, что могли б не знать[7].

Как же выскользнуть из этой ловушки?

III

Мы старались показать (см. также приложение I, где в виде примера разобрано слово ἅγιος) недостаточность, порою же и ложность исследования, базирующегося на чисто-внешнем анатомировании слова и не начинающего с живой души его. Имя предмета заступает и подменяет самый предмет, а в результате — последний оказывается порою не только спорным, но часто даже искаженным. Примеры такой подмены слишком общеизвестны (см., напр., 1, 11—17), чтобы стоило указывать их. Для нашей же темы смешение догматического богословия с языкознанием повело к явному вреду, и наивысшим выражением его была фиксация односторонне-земного, решительно-эмпирического и правового понятия о Церкви в катехизисах митрополита Филарета (Московского)[8]: явно, что определение его исходило из той мысли, что «уже самое наименование предмета обыкновеннее всего дает и понятие о нем» (10, 20); действительно, филаретовское определение выводится из названия, как это тонко показывает покойный И. Корсунский (10, 21 след.). Но если изучение имени (при котором изучается вдобавок слово-оболочка, созданное давно и совсем для иного содержания) не дает и не может дать само по себе несомненного постижения предмета мистического, каковым, конечно, является Церковь и, с другой стороны, источник нашего понимания — Священное Писание — написан именно словами, то мыслимо, значит, одно только: изучать не самые слова, но возбуждаемые ими переживания в духе, т. е. видеть в словах как бы живые образы, душа которых остается невредимой лишь при непосредственном прикосновении к словам, обнаженным духом. При этом, существование слов-образов трояко (и это, как увидим, всецело находит себе оправдание в дальнейшем), а именно:

1. Слова-понятия, возбуждающие наиболее отвлеченные идеи, причем переживаемое душою, так сказать, адекватно воспроизводит содержание, душу слова. Из этих слов построяется в Священном Писании догматико-метафизическое определение Церкви, если только термин «метафизический» прилагать к Священному Писанию.

2. Слова-символы, возбуждающие в духе известные конкретные образы и представления, являющиеся типическими заместителями некоторой категории бытия — некоторого рода бытия, взятого в его всецелостности. Эти слова подобны художественным типам и дают своими сочетаниями догматико-символическое определение Церкви. Переживаемое в духе художественно воспроизводит содержание слова, как тип воспроизводит свой род во всей его всецелостности,— как образец известного вещества дает полное понятие о свойствах всего вещества.

3. Слова-эмблемы, возбуждающие в духе известные представ-

---

[7] Was man nicht weiss, das eben brauchte man,
Und was man weiss, kann man nicht brauchen.
«Faust» von Göthe. Vor dem Thor.

[8] Заметим, впрочем, что тот же Святитель в проповедях своих проводил иной взгляд и мысли глубоко-мистические на природу Церкви. (См. 10, 21 след.)

ления, но уже не типические, а только подобные по некоторым своим качествам содержанию слова. Они образуют догматико-аллегорическое определение Церкви.

Первые два рода определений стоят в теснейшей связи между собою и совокупно взятые дают не метафору, а точную метафизическую и мистическую формулу для изучаемого объекта,— в данном случае — Церкви.

Сделав эти предварительные методологические замечания, мы можем приступить к прямому изучению понятия о Церкви. Заметим только, что указанные замечания — не предвзятые схемы, под которые мы намерены подвести данные Священного Писания, но отвлечения от самой работы, могущие ориентировать читателя и потому предпосылаемые самой работе. Не предпослав этих замечаний, автор рисковал бы подвергнуть себя вопросам, на каком основании известные слова Священного Писания он использовал так, а не иначе.

Глава вторая. ДВОЙСТВЕННОСТЬ ЦЕРКВИ

I

Как бы в ответ («а Я говорю» — κἀγὼ δὲ σοι λέγω) на торжественное исповедание ап. Петра (Мф. 16, 16), говорившего от лица Апостолов, по крайней мере, с молчаливого их согласия, Богочеловек Иисус торжественно обещал создать святую Церковь Свою (Мф. 16, 18—19). Воля Божеская и воля человеческая встретили друг друга, как встретились они в момент благовещенья Пресвятой Деве Марии. И, как тогда родился Богочеловек, так теперь, после благовещенья Господня Петру, родилось Богочеловечество. Неразрывно связанная с Творцом Своим и божественным Виновником и неотделимая вместе с тем от человеческого условия своего, Церковь по самому происхождению своему носит двойственный характер, и ее существенная дуальность, dualité constitutive (26, 65) или двойственность характера (26, 63) дает себя знать в каждом движении церковного тела (если понимать его по-библейски). Мало того, эта двойственность природы простирается (хотя и в ином виде) даже на Основателя и Главу Церкви и, в конечном счете, в двуединстве последнего находит свое конечное объяснение, равно как в Нем же находит себе объяснение двойственная, земно-божественная природа таинств. Церковное двуединство Божеского и человеческого под несколько иным углом зрения определяется иначе, а именно как двойственность основания веры и результата ее, как основание для единства людей и ассоциация их, как теократия и антропократия (26, 64). Именно — двуединство, ибо каждый из дуальных терминов, взятый односторонне и исключительно, или же взятый вне должного отношения к другому, повел бы к экклезиологическим ересям, весьма напоминающим христологические ереси первых веков и евхаристиологические — эпохи реформации и позднейшей (1, 60—99). Мало того, равновесие и единство двух начал Церкви (подобное же должно сказать и о двух природах в Иисусе Христе и о двух началах в Евхаристии) дается только непосредственному религиозному опыту, для человека, находящегося в Церкви, и всякая попытка рационализировать его содержание ведет к антиномической борьбе двух начал, которые для рассудка являются взаимноисключающими и несовместимыми, тогда как разумом требуются именно в своем двуединстве. Однако, эти антиномии полезны тем, что ясно подчеркивают, что нет Церкви без наличности двух начал. Укажем же детальнее некоторые из таких столкновений.

Церковь есть собрание верующих. Но чтобы это собрание не было отвлеченным понятием, чтобы Церковь была чем-то бо́льшим, нежели простая сумма индивидов, простая куча, необходимо ей иметь сперва

свое собственное бытие. «Церковь не есть только собрание людей (верующих), но прежде всего то, что их собирает, т. е. данная людям свыше существенная форма единения, посредством которой они могут быть причастны Божеству» (14, т. III, с. 351). Своею проповедью святые Апостолы присоединяли к Церкви новых членов; но, чтобы присоединять, они сами должны были сперва присоединиться к Церкви, и, значит, Церковь есть нечто, лежащее в основе общества людей, а не один только результат их объединения (26, 39). Это выразительно указуется в Деян. 2, 41, где про уверовавших сказано, что они присоединились (προσετέθησαν) после проповеди апостола Петра. Предсуществование Церкви видно и из Еф. 1, 4, где говорится, что Бог избрал верующих во Христе «прежде создания мира» (ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ (Χριστῷ) πρὸ καταβολῆς κόσμου).

Таким образом, «Церковь есть одновременно: выражение христианской жизни и среда, в которой христианская жизнь совершается. Она — и содержание, и сосуд» (3, 1; ср. 3, 16).

«Церковь представляет, следовательно,— говорит Жалагье (26, 29—30),— два указанные вида или две формы,— два вида весьма различные, хотя они беспрестанно переходят один в другой. Она открывает миру истоки духовной жизни и, однако, сама она рождается в тех, кто рождается в эту жизнь. На первый взгляд, она есть причина, а на второй — следствие».

Эти два взгляда, обособленные друг от друга, производят соответственно две экклезиологические теории. По первой из них, Церковь — всё, верующий — ничто. Это — своего рода экклезиологическое монофизитство, ex opere operato обожествляющее человеческую сторону Церкви и уничтожающее индивидуальную волю, индивидуальный подвиг и индивидуальную веру.

По второй из таких теорий, Церковь сама по себе — ничто, верующий же — всё, ибо Церковь рассматривается как «естественный продукт христианской веры и жизни, как простой постулат евангельских начал и чувствований» (26, 30). Это — «род индивидуалистического идеализма» — «плод того крайнего субъективизма, который характеризует умственное течение наших дней» (26, 30). Его можно сравнить с арианством в области христологии.

И, наконец, крайнее разделение Церкви на «Церковь невидимую» или «Церковь мистическую» и «Церковь видимую» или «Церковь эмпирическую» соответствует у реформатов ереси несторианской в области христологии.

Единственное средство поддержать в рассудочном исследовании гармонию двух церковных начал — это менять точку зрения, то смотря на Церковь снизу вверх, восходя от субъективного, человеческого начала, то — сверху вниз, нисходя из объективного, божественного.

Продолжаем прослеживать две стороны Церкви.

Снизу Церковь является только «королларием христианства», «случайным продуктом веры» (26, 54) [9] и «раскрытием веры» (26, 78) [10], «учреждением» и «ассоциацией» (26, 54). Естественно, что при таком понимании Церковь приобретает характер исключительно антропократический — то аристократии, то (и по преимуществу) демократии. Но в этом злоупотреблении принципом человеческого права, человеческой свободы и автономии (26, 51) церковный порядок с необходимостью переходит в анархию (26, 51), Истина церковного сознания (догмат) раздробляется в «простую смесь личных верований» (13, 134) и «произвольных мнений» (13, 102), а из жизни церковной, преимущественным моментом которой являются таинства, «испаряется содержание»

[9] «Un corollaire du christianisme», «un produit contingent de la foi».
[10] «Un epanouissement de la foi» — собственно «распускание бутона веры».

(25, 70) [11]. Одним словом, при таком воззрении, Церковь представляется «слишком человеческой» (Fallot), а вера уступает место субъективному «веренью» (выражение Хомякова).

Но Иисус Христос не сказал: «будет созиждена тобою, Петр (или: вами, апостолы; или, наконец: людьми вообще), Церковь твоя (или, соответственно: ваша, их)», но сказал: «Созижду, οἰκοδομήσω» (Мф. 16, 18), т. е. «Я, Иисус Христос, Которого только что ты, Петр, исповедал Сыном Божьим» и, притом, «Созижду Церковь Мою, μου τὴν ἐκκλησίαν», а не Церковь апостолов, Петра или вообще людей. Этим самым точно указывается, что Церковь есть дело более, нежели человеческое, дело Сына Божия, благовещенное Им в один из самых торжественных моментов земной жизни и потому имеющее для Него особую, исключительную ценность. Следовательно, Церковь не есть один только результат человеческий (26, 42), не только результат веры, но и основа для нее (26, 46); не только цветок веры, но и ее корень. «Учение Церкви не есть смесь личных мнений» (13, 1), но истина, «столпом и утверждением» каковой является Церковь (1 Тим. 3, 15) (26, 46). Сказано: στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας (1 Тим. 3, 15) [12] — τῆς, т. е. не одной из истин, не человеческой частной и дробящейся истины, но Истины всецелостной, Божественной и единой. Но может ли быть таким утверждением «море» (Откр. 13, 1, 21, 1) мятущихся человеческих мнений? Ответ несомнителен: Церковь, как чисто человеческое учреждение, как «общество», никогда не может породить чего-то выше себя, чего-то сверхчеловеческого, т. е. не может быть носителем и поддержкою, «столпом и утверждением» τῆς ἀληθείας. Но она — именно такова, по слову Апостола, и, значит, при взгляде на нее сверху сказывается надмирной и пре-мирной, божественной, сверхъестественной.

Однако и в подчеркивании этой стороны Церкви не должно переходить границ: преувеличение божественного момента в Церкви ведет к пантеистическому обожествлению ее (26, 52 и др.). Таким образом, для образования Церкви индивидуальная вера необходима, но недостаточна (28, т. II, 230). Такая вера,— да и всякое действие человеческое, как бы оно ни было прекрасно,— есть и остается все-таки не более, как человеческой верой и не носит, следовательно, того характера божественной абсолютности, который необходимо присущ церковному [13].

---

[11] Фалло говорит, собственно, только о таинстве крещения, которое некоторые не считают возможным совершать над младенцами и тем придают чрезмерное значение человеческой воле.

[12] Епископ Феофан (40, 279—281), объясняя этот стих, приводит следующие слова Феофилакта: «Не говори, что Церковь люди собрали. Она есть дело Бога,— Бога живого и страшного, а не мертвого и немощного, каковы боги еллинов» и Экумения: «Она Богом устрояется, Богу посвящается и Бога имеет живущим в себе». «Сия-то Церковь,— говорит епископ Феофан,— есть столп и утверждение истины. Ибо есть Церковь Бога жива, который есть Бог истины, или самая истина. Почему всё в ней истинно,— истинно исповедание веры, истинно освящение таинствами, истинно облагодатствование, истинна жизнь по Богу, Богом в ней зиждемая, истинна помощь Божия, истинны обетования, животворящие труждающихся в доме Божием,— всё истинно в ней; и в другом где-либо месте не ищи истины. Есть подобия некие истины и вне ее; но настоящая истина только в ней... Слова: столп и утверждение — выражают твердость, непреложность и неизменность истины...»

Блаж. Феофилакт (см. там же) пишет: «Церковь есть истины совмещение. Ибо всё, в ней совершаемое, истинно, а не сеновидно, не образно, каково то, что в Церкви подзаконной...» См. также толкование на этот стих у Вейсса (57, 618—619).

[13] Короче говоря, если временно назвать чрез ecclesia не Церковь в ее целом, но только нормальную человеческую ее сторону, то выставленную противоположность двух односторонних антиномистичных теорий (объединяющихся лишь в непосредственном религиозном опыте верующего сознания) можно представить наглядно противоположностью двух афоризмов, ведущих свое происхождение от глубокой древности. Это: Ubi spiritus, ibi et Ecclesia и Ubi Ecclesia, ibi et spiritus. По первому из них выходит, что люди могут ничего не делать, а по второму — «что в них — всё дело» (см. также 26, 66).

II

Дуальная природа Церкви ведет к необходимости различать в ней два элемента, две стороны: безусловную и относительную. На этом устанавливается возможность понимать историю Церкви, ее рост.

«По божеству своему Церковь, как святыня, охраняемая преданием, есть нечто безусловно-неизменное и неподвижное (статический элемент, στάσις Церкви), по человечеству своему, напротив, Церковь имеет относительный и практический характер, есть нечто подвижное и изменчивое (динамический элемент Церкви, ее κίνησις). Церковь движется и изменяется, но это движение и изменение не может быть безцельным и хаотическим. Многообразные силы человечества объединяются, их действия направляются руководящим началом духовной власти, божественной в своем существе, человеческой в своем проявлении и деятельности. На неподвижной основе церковного предания свободные силы человечества должны согласно двигаться под общим руководством духовной власти. Таким образом вторая, человеческая сторона — ее практический подвижной элемент — в свою очередь представляет два противоположные полюса: власть и свободу» (14, т. IV, 49).

Но, будучи элементами различными и потому неслиянными, Божеское и человеческое нераздельно соединены в церковном организме друг с другом. Господь Иисус Христос не есть только Основатель Церкви, внешний для нее самое и для ее жизни, потому что Он одновременно и Учитель и Содержание учения, и Норма жизни и Источник такой жизни, и Начало Церковной истории и ее сердцевина и жизненный нерв. Отношение Христа к Церкви существенно отлично от отношения разных религиозных деятелей к основанным ими религиозным обществам. В то время как такие деятели, даже самые великие, всегда являются только primi inter pares, Христос есть явление исключительное и несравнимое со своими последователями. Ученики Магомета жили его учением, а ученики Иисуса Христа — Им Самим. «К нему,— говорит преосвященный Феофан (42, 67),— тяготеет всё течение событий, как периферия к центру, к Нему сходятся все радиусы круга времен».

Итак, элемент Божеский и человеческий необходимы в Церкви. В свою очередь не случайны друг для друга и оба момента человеческой стороны Церкви — власть и свобода, и возможность роста Церкви «в мужа совершенного» (Еф. 4, 13) обусловлена гармонией и равновесием их. Ведь Церковь не может «увлекаться по стихиям мира» (Кол. 2, 8), не может меняться, как меняются зыблющиеся человеческие институты. Земные учреждения — «как прах, возметаемый ветром с лица земли» (Пс. 1, 4); но Церковь растет органически в высшем смысле этого слова. Новое не отменяет, не уничтожает старое, но утверждает и раскрывает его. Таков истинный рост в отличие от простого бывания. Следовательно, старое Церкви не исчезает в потоке нового, не затопляется им, но неотменно охраняется властью; и новое не топчется в чуть пробивающихся ростках старым, но подымается, питаемое свободою.

Власть и свобода в своей гармонии делают здоровою жизнь Церкви. Но в своей исключительности каждый из этих принципов имеет следствием болезненное состояние той части, того органа церковного тела, в котором объявилась такая исключительность.

Принцип власти, взятый в своей односторонности, как начало насильственного объединения, неминуемо уничтожает всё новое, и Церковь поместная окоченевает в мертвенной неподвижности единства. Происходит окостенение церковного организма, а психический поток чрез-

мерно замедляется, переходя в моноидеизм. Таков результат тирании коллективного сознания над индивидуальным.

Напротив, принцип свободы, взятый в своей односторонности, как начало раздробления, тоже насильственного, неминуемо уничтожает всё старое, и Церковь поместная разлагается в сектантском безудержье множественности. Происходит, так сказать, размягчение костей у поместно-церковного организма, а психический поток делается бурным, так что отдельные элементы его теряют между собою всякую связность. Таков результат «тирании индивидуального сознания над коллективным» (24, 54).

Впрочем, дальнейшие подробности этих вопросов относятся скорее к каноническому праву, истории западных исповеданий, сектоведению и т. п., так что мы не считаем нужным развивать их [14].

III

Из всего сказанного (носящего несколько предварительный характер) нам особенно важно, что Церковь есть бытие Богочеловеческое, и отсюда вытекают два положения, которые необходимо запомнить. А именно:

1. Церковь, с догматической стороны, всегда должна рассматриваться соотносительно как с Иисусом Христом, чрез Которого Она сродна Божеству, так и соотносительно с людьми, в нее входящими, посредством которых Она роднится с миром.

2. Церковь, по своей мистической природе, необходимо имеет неизгладимые черты Своего Господа, а по эмпирической — черты тех людей, которые в Нее входят.

Это и будем видеть в дальнейшем.

Глава третья. ДОГМАТИКО-МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ЦЕРКВИ

I

Чтобы составить себе правильное и живое представление о Церкви, как ее понимает Священное Писание, необходимо, конечно, раскрыть идею Церкви с помощью всех трех видов определений: метафизического, символического и аллегорического. Только совокупность всех их даст наглядную картину, а не одни только контуры или одни только цветные пятна.

Но из сказанного выше (гл. 1, § III) о догматико-символическом и, тем более, догматико-аллегорическом определении явствует, что правильность их понимания есть естественное последствие правильного непосредственного отношения к тексту. Где же истинный центр, откуда отношение между отдельными элементами само собою складывается в перспективное целое? Где корректив непосредственного отношения? Где вход в библейское представление о Церкви? С чего начинать?

Ответ на это ясен. Догматико-метафизическое определение Церкви, как наиболее бедное живым содержанием, но вместе с тем наименее подверженное субъективным искажениям, одно только может

[14] Тем более, что превосходный разбор относящихся сюда деталей читатель может найти в много раз цитированной книге Jalaguier, отчасти у Fallot, Westphal'я и др., а также (в более общем виде, применительно к религиозным сообществам вообще) у de la Grasserie (35, 194—203), где разбираются «болезни» церковного организма и ставится вопрос о «l'hygiene religieuse».

быть ключом к идеям о Церкви в Священном Писании. Так,— по крайней мере постольку, поскольку известное понимание этих идей притязует на общезначимость, не хочет оставаться чисто-субъективным, но в то же время не смеет ссылаться на озарение свыше (то, что католические богословы называют revelatio secundaris), подобное бывавшему у многих святых.

Чтобы иметь возможность правильно воспринять слова-эмблемы, необходимо руководиться для них коррективом в словах-символах; коррективом для последних же будет догматико-метафизическое определение. И начинать необходимо именно с него, чтобы затем пополнить его отвлеченность конкретным содержанием, даваемым определениями символическими и аллегорическими.

Вместе с тем ясно, что последних может быть по нескольку, но первое — необходимо одно и единственно. Иначе Священное Писание могло бы быть понимаемо ad libitum — и так и этак.

II

Основной вопрос в учении о Церкви — это отыскать догматико-метафизическое определение Ее — начало клубка, после которого размотается и весь намот. Но отыскать такое определение еще не достаточно: надо доказать, что оно именно таково, а доказав, надо затем уяснить его. Этим и займемся.

С формальной стороны полное определение Церкви находится в Еф. 1, 23. Но, прежде нежели приводить текст, установим последовательность предшествующей мысли Апостола (Еф. 1), чтобы тем облегчить дальнейшую задачу.

Святой Апостол благословляет Бога за Его дело спасения, имеющее конечною целью «всё, небесное и земное, возглавить во Христе» (1, 10), в Котором — «залог» спасения. Поэтому, услыхав о вере ефесян во Христа, Апостол благодарит за них Бога, вспоминая в молитвах своих, чтобы и ефесянам дано было постигнуть искупительное дело Божие и величие Его могущества. Это величие проявилось в следующих отдельных моментах истории спасения: «Бог воскресил Христа из мертвых и посадил одесную себя» выше всех горних сил и выше всякого имени; καὶ πάντα ὑπέταξεν (ὁ Θεός) ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ (τοῦ Χριστοῦ), καὶ αὐτὸν (τὸν Χριστὸν) ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου (Еф. 1, 22, 23) — «И всё (Бог) покорил под ноги Его (Христа) и поставил Его выше всего, главою Церкви, которая есть Тело Его, полнота Наполняющего всё во всем» [15].

Общее стремление Апостола не возбуждает сомнений. Ему надо, именно, раскрыть величие дел Божьих, направленных к спасению всего «небесного и земного». Поэтому немыслимо допустить, чтобы в этой переполненной содержанием тираде, где экономия слов доведена до максимума и предложение лепится на предложение, а сжатость их весьма затрудняет понимание текста,— чтобы в такой тираде было бы

---

[15] Мы привели (пока предварительно) синодальный перевод. Главное затруднение — в последнем стихе; ввиду этого приведем еще несколько переводов его.

Славянский пер.: «яже есть тело Его, исполнение исполняющего всяческая во всех».

Латинский пер. Феод. Безы: «quae est corpus ipsius et complementum ejus qui omnia implet in omnibus».

Немецкий пер. Март. Лютера: «Welche da ist sein Leib nämlich die Fülle des, der alles in allen erfüllet».

Английский пер. Библейск. Общ.: «Which is his body, the fulness of him that filleth all in all».

Еврейский пер. Делича (Изд. Библ. Общ. 1902 г.): 'ăšer hi' gūpho mĕlo' šel hamemale' 'et hakol bakol.

Русский пер. Хомякова (4, 389): «Которая есть тело Его, полнота Того, Кто всё во всех исполнил».

хоть что-нибудь, не идущее прямо к той цели, которую ставит себе Апостол. И потому мы не можем предположить, чтобы стих 23-й был простым констатированием, простым заявлением. Несомненно, и он тоже (даже по преимуществу он!) служит общей цели. Какой же именно? Всмотримся: Апостол говорит, что Бог:

1) воскресил Христа, т. е. выделил Его из ряда всех других существ, не воскресающих;

2) посадил выше всего, т. е. доказал делом, что выделил, явно обнаружил его превосходство;

3) покорил это всё под ноги Его, т. е. это всё заставил признать обнаруженное превосходство Христа;

4) поставил Главою Церкви над всем.

Тут, несомненно, идет усиление, climax, и Апостол выдвигает на вид моменты всё более и более сильные, чтобы убедить читателя в главной мысли своей аргументации. Но могло бы показаться неясно, в чем же разница между покорением всего под ноги Христу и поставлением Христа Главою над всем. Вот эта-то разница и уясняется стихом 23-м, определяющим, что такое Церковь.

Всё покорено Христу, всё под ногами Его. Но это — именно покорение, т. е. нечто насильственное, внешнее. Бог же хочет полного преодоления всего. Он имеет в виду всё, «небесное и земное возглавить Христом» (Еф. 1, 10), и потому Ему недостаточно, чтобы всё было только покорено Христу. Необходимо органическое соединение, а не механическое подчинение. Залогом первого и служит Церковь. Бог, говорит апостол Павел, поставил Христа главою Церкви, т. е., значит, сделал Церковь внутренне связанною со Христом. Последнее и выражается словами: «ибо Церковь есть тело Его, всецело наполнена Его благодатными силами» [16], т. е. существует в полной, не только внешней, но и внутренней зависимости от Христа — Главы. Это и значит быть телом Главы, как и наоборот: потому-то Он и Глава, что Церковь такова, какою ее описывает Апостол (Тело).

В подтверждение этого понимания можно сослаться и на авторитет Иоанна Златоуста и Экумения, говорящих, что Апостол прибавляет: «Которая есть тело Его», чтобы кто-нибудь, услыхав слово «Глава», не понял его в смысле «Начальник», «власть», но понял в смысле собственном; другими словами, сказанное добавление сделано, чтобы показать «родство и близость» Церкви ко Христу [17] и высоту, на которую вознесена Церковь [18].

Отсюда следует, что стих 23 б (т. е. предложение начинающееся с ἥτις), поставленный на конце рассуждения, по смыслу имеет центральное место, ибо в нем — ключ ко всей аргументации. Не будь этого последнего по месту стиха — являются сомнения, точно ли, что осуществляется дело спасения. Последний стих (23 б) разрешает вопрос, и поэтому он — как бы балка, на которой уравновешиваются все отдельные тяги аргументации. В этом — его существенная, незаменимая значимость, которая, в конечном итоге, вся приводится к слову ἐστίν в ст. 23 б. Этот важнейший скреп не может быть непрочным, это ἐστίν не может иметь метафорическое значение. Необходимо следует из всего пре-

---

[16] Доказательство, что именно так надо понимать Еф. 1, 23, дается в дальнейшем.

[17] Migne 62, 26 и Oecum., 118, 1185. См. 39, 327—328.

[18] По поводу ст. 24 епископ Феофан (42, 108) замечает: «Мог бы подумать иной: пусть человек в лице Господа стал выше всего; нам же что от того?— То, что Бог, возвысив так естество наше в лице Спасителя не оторвал Его от нас, но дал главою Церкви, Которая есть тело Его. Если достоинство главы отражается на теле, то возвышение главы есть возвышение и тела, т. е. и нас всех верующих, составляющих тело Церкви. Какое воодушевление для сознавших сие?! — Св. Златоуст и взывает при сем: «Ах! и Церковь куда Он возвысил? Как бы некоторою машиною поднявши ее, Он возвел ее на высоту великую, и посадил ее на том же престоле: ибо где глава, там и тело».

дыдущего, что ἐστίν имеет реальный, буквальный, метафизический смысл.

Евхаристийные формулы (Мф. 26, 27; Мр. 14, 22; Лк. 22, 19; 1 Кор. 11, 24), в грамматическом отношении тождественные с разбираемым определением, признаны Церковью за метафизические, а не за метафорические; не метафорическое значение в них ἐστίν было главным базисом в полемике с протестантами (1, 43—44). Помимо всех прямых требований понимать это ἐστίν и в Еф. 1, 23 как выражение метафизической истины, как подлинное «есть», а не только как «подобна»,— помимо этих прямых требований, мы должны были бы сделать это из-за простой последовательности, дабы не нарушить православное учение об Евхаристии. Да тут и более глубокая, нежели чисто формальная, связь двух « ἐστίν». Евхаристия стоит в теснейшем мистическом отношении к Церкви [19]; можно даже сказать, что «Таинство Тела и Крови» есть один из моментов общей церковной жизни. Было бы непонятно, как Церковь, которая не есть Тело Христово, а только подобна ему, может быть органом для совершения одной из своих функций (Евхаристии), которая бесконечно выше ее. И вместе с тем оказалось бы, что каждый из верующих, вкушающих Святые Тело и Кровь, ассимилирующий их, выше, нежели Церковь.

До сих пор, желая сохранить цельность рассуждений, мы не разбавляли их филологическим анализом, хотя и опирались на него молчаливо. Однако не лишне привести доселе подразумевавшийся разбор слова ἥτις.

Слово ὅστις или ὃς-τις (женский род — ἥτις) основным своим значением имеет: кто бы ни, который бы ни, qui aliquis, welcher einer. Но по большей части (особенно в позднейшее время, а в новозаветном языке чуть не всегда) ὅστις имеет более специальные значения, среди которых мы отметим два, как чаще всего встречающиеся и, вместе с тем, наиболее отклоняющиеся от основного.

1. ὅστις , вообще имеющее неопределенное значение, в Новом Завете часто (Гримм (62, 313) [20] указывает 34 случая) «относится к определенному предмету (но, однако, так, что он чрез то подводится под лежащее в основе его общее понятие» (61, 263) [21] и имеет значение: некоторый каковой, некоторый который, einer der, einer welcher — «ad unam quidem personam vel rem refertur, sed ita ut respiciatur ad universam notionem vel classem ad quam haec una persona vel res pertinet eoque modo qualitas indicetur, aliquis qui; (von der Art wie; ein solcher, welcher)» (62, 313).

2. «В ὅστις может также лежать указание на основание, ибо он, поскольку он, как латинское ut qui, quippe qui» (62, 313) [22] «Usui jam illustrato (см. 1) finitimus est, qua reddendae rationi inservit: tales qui-quippe qui, ut qui» (61, 264) [23].

Таким образом, неопределенное ὅστις (основного значения) получает эссенциальное или каузальное значение указанных частных случаев, т. е. приобретает характер термина.— В первом случае им устанавливается индивидуальный предмет в его сущности; во втором — в его соотношении с некоторым следствием, из него вытекающим. Ясно, что оба эти частные значения не исключают друг друга.

---

[19] 1, 61—99, гл. IV.

[20] Мф. 2, 6; 7, 26; 13, 52; 16, 28; 20, 1; 25, 1. Мр. 15, 7. Лк. 2, 10; 7, 37; 8, 3.

[21] «Nicht selten geht ὅστις auch auf einen bestimmten Gegenstand («doch so, dass dieser dadurch auf einen zum Grunde liegenden allgemeinen Begriff zurückgeführt wird».

[22] Так употреблено ὅστις (по Гримму) в след. местах: Еф. 3, 13. Мф. 7, 15. Деян. 10, 47; 17, 11. Рим. 1, 25, 32; 2, 15; 6, 2; 9, 4; 16, 7. 2, 2 Кор. 8, 10. 1 Тим. 1, 4. Тит. 1, 11. Евр. 8, 6, 1 Петр. 3, 11. Откр. 12, 13 сл.

[23] «Auch kann die Hinweisung auf einen Grund in ὅστις liegen, weil er, wiefern er, wie das lateinische ut qui, quippe qui».

Это «аргументирующее» (57, 374) [24] значение ὅστις особенно оттенено в Рим. 16, 3 сл.[25] посредством рядом стоящего ὅς, причем ставится ὅστις или ὅς в зависимости от того, нужно ли сделать простое заявление или же дать характеристику (66, 109) [26]. Поэтому употребленное в Еф. 1, 23 местоимение ἥτις нельзя переводить просто: «который», ибо оно заключает пояснительный к предшествующему момент, как в Рим. 2, 14, 15. Для оттенения этого пояснительного момента, заключающегося в ἥτις, можно с полным правом в переводе прибавить «именно»: «которая, именно (quae quidem), есть тело Его» (39, 328). Всё предложение построено «argumentierend», подобно как Кол. 2, 23; 3, 5 и др. (57, 374).

Ἥτις подчеркивает последующее за ним ἐστίν, делает логическое ударение на нем. Последнее при ἥτις указывает либо на эссенциальность всей фразы, либо на каузальность ее, либо на то и другое вместе, так что ею устанавливается не случайное сходство Церкви с τὸ σῶμα, а тождество сущности там и тут, являющееся причиною того, что Христос — Глава не в метафорическом, а в подлинном смысле. Христос — Глава, ибо Церковь — тело, и тело не в его акцидентальных признаках, а в его существе; значит, и Христос — Глава по существу, существенно, внутренне, а не случайно и внешне.

Этим, собственно, мы считаем доказанным догматико-метафизическое значение разбираемого текста Еф. 1, 23. Но сейчас мы увидим новое основание для того же утверждения.

III

Разобрав, имеет ли экзистенциальное значение связка ἐστίν, мы обращаемся к предикату всего определения, к τὸ σῶμα и к τὸ πλήρωμα. Прежде всего обращает на себя внимание, член τὸ при σῶμα, равно как и при параллельном ему πλήρωμα. Член при существительном обычно является индивидуализатором, выделяющим объект из ряда ему подобных (66, 143 след.), тогда как без члена объект имеет смысл одного из многих, или же слово употреблено как абстракт.

Но как понимать член при сказуемом? Ведь, вообще говоря, при сказуемом-существительном и сказуемом-прилагательном не бывает члена. Однако при особенных обстоятельствах случается и обратное сказанному. Так, например:

οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων (т. е. который известен под этим именем; Мр. 6, 3).

ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς (Мф. 5, 13)

ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου (Мф. 5, 14)

ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός (Мф. 6, 22)

σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (Мф. 16, 16)

σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (Мр. 15, 2)

ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή (Ин. 11, 25), далее Ин. 1, 4, 8 и проч. (66, 153). Смысл приведенных мест прозрачен: тут говорится не о соли, свете и проч. вообще, не о некоторой соли (ein Salz) и т. д. наряду с другою солью и т. д., а о том, что одно только имеет или доступно

---

[24] Собственно. Вейсс говорит про всю фразу: «argumentierend».

[25] «Приветствуйте Приск(илл)у и Акилу,— которые (οἵτινες) голову свою полагали за мою душу, которых (οἷς) не я один благодарю» (Рим. 16, 3, 4). Сравн. также ст. 5 (ὅς, ибо делается простое констатирование) и ст. 6, 12 (ἥτις, ибо дается характеристика, устанавливается известная причинная связь между приветствием и лицом, которому привет посылается).

[26] «R 16, 3 ff. wechselt ὅς u. ὅστις danach, ob eine blosse Angabe gemacht wird (ὅς) oder eine Charakteristik gegeben (οἵτινές εἰσιν ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις, οἳ καὶ πρὸ ἐμοῦ γέγοναν ἐν χριστῷ): auch G. 4, 24, 26 ἥ τις-ἥ τοι αὕτη v. 1 C 3, 17; Ph. 1, 28; 1 T 3, 15».

иметь это название,— о том, что несет в себе самую суть тех свойств, за которые обычная соль, обычный свет и проч. получают свое имя (66, 153).

Итак, τὸ σῶμα в Еф. 1, 23 б значит: не одно из тех, не тело вообще, а тело κατ' ἐξοχήν, — тело, по преимуществу заслуживающее этого названия,— бытие, несущее в себе самый принцип телесности,— тело в чистейшем и совершеннейшем виде и смысле,— объект, в высочайшей степени совокупляющий в себе всё то, за что отдельные тела называются телами,— Само тело или, одним словом,— Тело. Отсюда еще раз усматривается, что Еф. 1, 23 б — не метафора, не сравнение Церкви с телом, но онтологическая формула, в которой за Церковью утверждается самая сущность телесности (в противоположность внешним и случайным признакам сходства, на которых основываются всякие уподобления и на которых так часто играют ходячие уподобления Церкви, как известного общества,— организму). Апостол говорит со всею решительною отчеканенностью и лаконическою энергией, как бы сосредотачивая всё внимание читателя на небольшом количестве слов:

«Церковь есть Тело Христа». И на этом утверждении висит вся аргументация 1-й главы.

Как сказано, член τὸ, поставленный при сказуемом, делает явным, что Апостол не хочет говорить об одном из признаков Церкви (напр., о ее неодолимости), не хочет оставаться на ее периферии, но углубляется в самые недра ее бытия, в ее метафизическую природу. Поэтому-то мы и сказали, что апостольское определение Церкви есть определение онтологическое, а не метафорическое или акцидентальное. Что это так, можно сослаться еще на одно обстоятельство.

Из восьми случаев, где стоит σῶμα в качестве подлежащего (во всем Новом Завете), только в двух (1 Кор. 12, 12; 12, 20 б) оно поставлено без члена, тогда как в остальных шести — с членом. Из них два (Кол. 2, 17, 19) говорят прямо о Теле Христовом, а четыре остальных (1 Кор. 12, 12 а, 14, 17, 20 а) — о теле вообще, но применительно к Телу Христову, имея его в виду, равно как и вышеупомянутые два случая σῶμα — подлежащего без члена.

Отсюда **явно, что** σῶμα — подлежащее вообще, а тем более означающее Тело Христово, ставится с членом.

Но, кроме того, мы имеем еще три случая σῶμα — сказуемого.

В двух из них, а именно:

οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν (Рим. 12, 5) и

ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα χριστοῦ (1 Кор. 12, 27)

σῶμα — сказуемое стоит без члена, тогда как в ἥτις (ἡ ἐκκλησία) ἐστίν τὸ σῶμα αὐτοῦ (χριστοῦ) (Еф. 1, 23).

Это и понятно. Первые два места указывают на акцидентальный признак людей — входить в состав Тела Христова (акцидентальный, ибо человек может быть и лишен его), тогда как в последнем указывается признак уже не акцидентальный, но конститутивный. То, что для человека — приобретение, для Церкви — самая сущность. Этим еще раз доказывается онтологичность определения Церкви в Еф. 1, 23.

В таком же выделяющем и усиливающем значении член при σῶμα с особою наглядностью употребляется Евангелистами также в применении к евхаристийному Хлебу, и тут устанавливается (уже раз — гл. III, § 2 — указанная мельком) связь Церкви и Евхаристии. Имеем следующие места:

τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου (Мф. 26, 27)

τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου (Мр. 14, 22)

τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον (Лк. 22, 19)

τοῦτό μού ἐστι τὸ σῶμά τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (1 Кор. 11, 24)

Везде при сказуемом σῶμα стоит член τὸ, ибо речь идет не о теле вообще, а о теле κατ' ἐξοχήν, о Теле истинном. Напротив того, всюду, а

именно в:

...λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας (Мф. 26, 26)
...λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας (Мр. 14, 22)
...καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας (Лк. 22, 19)
...ἔλαβον ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας (1 Кор. 11, 23)

Хлеб назван ἄρτος безчлена, ибо этот хлеб до «благодарения» (которое следует за актом взятия и, в свой черед, предшествует евхаристийному «приимите, ядите») есть просто хлеб, один из хлебов. По освящении же его молитвою благодарения, во время произнесения евхаристийных «приимите, ядите» и при вкушении его он уже не простой хлеб, но хлеб по преимуществу, Сам Хлеб, ὁ ἄρτος — Хлеб, и в этом убеждаемся, сличая данные места с 1 Кор. 10, 16—17 и Ин. 6, 33, 34, 35, 41, 55 и др. Тут везде говорится ὁ ἄρτος (с членом), и притом этот ὁ ἄρτος мыслится тождественным с τὸ σῶμα. Истинный Хлеб=Истинному Телу. Этим опровергаются рационалистические возражения, будто в Священном Писании не содержится учения о Евхаристии.

Итак, комбинируя всё сказанное, мы делаем заключение: Церковь есть (метафизически, субстанционально, а не образно[27]) Истинное Тело Христово.

Но что такое, собственно, Тело, понимаемое метафизически? Посмотрим сперва, не даст ли чего лингвистика.

IV

Греческое σῶμα — тело происходит, по-видимому, от корня санскритского cxa, греческого σως, лежащего также в основе слов: σάος, σόος — здравый, целый; σῶος, σῶς — благополучный, здравый, спасенный; σῶλος — сильный, здоровый; σαόω, σώρω (вернее — σῴρω) — лечу, излечиваю, спасаю; σω — τήρ — спаситель, целитель. Сопоставляя поэтому σῶμα с σωτήρ и с σώρω, мы можем сказать, что эти слова относятся друг к другу как результат или орудие действия (ἐνέργημα, effectus, vis) к действующему (ὁ ἐνεργῶν, auctor) и к процессу действования (ἐνεργέω), А так как окончание τήρ равносильно окончанию τής, то σῶμα: σωτήρ :σωξωποίημα : ποιητής : ποιέω=κτίσμα : κτιστής : κτίζω κτλ[28]. В параллель греческому можно притянуть и русское словообразование... (по Хомякову). Тело от санкритского корня тал, тил — быть полным, жирным[29] (т. е. по древним представлениям — здоровым, крепким).

Выясним (1, 26 след.; 60, 539—542; 64, 730—731; 61, 373; 62, 417—418) теперь словоупотребление σῶμα. Собственное значение σῶμα, вероятно, оболочка (от ska). Отсюда у Гомера оно употребляется как «бездыханное тело», cadaver. Позднейшие писатели употребляют σῶμα в значении одушевленное тело, видя в нем «сосуд жизни» (60, 539) и, как таковой, противополагая его душе—содержимому, ψυχή. В других случаях (у апостола Павла и в позднейшей церковной литературе) это дихотомическое воззрение на человека уступает место трихотомическому, и тогда делается возможным соединять понятия σῶμα и ψυχή (σῶμα ψυχικόν), как не исключающие друг друга. В иных случаях σῶμα с присоединением ἀνθρώπου или без него означает лицо, индивид. У святых отцев σῶμα означает вещество или материю, из соединения которой с душою состоит целый человек; жилище души,— всякое творение; покров и одеяние души; человека, особенно же подвластного господину своему. Наконец, греческое σῶμα означает всякого рода людей, объединенных в целое, в корпоративное тело или σωματεῖον, σωμάτιον.

Вглядываясь в вышеприведенное словоупотребление σῶμα, мы мо-

---

[27] Как утверждает Ив. Мансветов (2, 75, по поводу Еф. 1, 23).

[28] (1. 25) с ссылкою на Curtius, Grundz. der griech. Etymol. 5-te Aufl. Lpz., 1879 и Prellwitsch, Etymologisch Wörterbuch der gr. Spr. Götting. 1892, 60, 535: σώω. Это примечание относится ко всему началу § IV.

[29] Хомяков. Т. V, изд. 3, 1900, с. 582.

жем сделать некоторые общие выводы. Прежде всего, σῶμα мыслится не само по себе, а как стоящее подчиненным высшему началу, для которого σῶμα является сосудом, оболочкою, орудием, обнаружением и без которого σῶμα — только труп. Σῶμα — это начало пассивное, воспринимающее, имеющее источник действия в другом, но не самодействующее, хотя и имеющее реальность. Как таковое, оно имеет характер подвластности и в силу этого особенно подходит к обозначению раба, служащего как бы телом для своего господина. Отмеченное чертою служебности, σῶμα естественно имеет инструментальное, орудное назначение: не оно действует, а посредством него совершается действие, и тем самым σῶμα делается выявлением внутренней мощи, в противоположность σάρξ, обозначающему всего человека (17, 1902 г., ч. II, 38, 94) или же телесность по ее материальной стороне (60, 521—524) и т. п. Посредственность тела особенно явствует из слов Апостола: «всем нам должно явиться пред судилище Христово, ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν (2 Кор. 5, 10). Это διὰ не достаточно подчеркивается в обычных переводах[30] и обозначает опосредствование (Vermittelung) действий посредством тела, так что приводимый текст имеет смысл: «средством для чего было ему тело» (60, 540).

Из того факта, что σῶμα означает по преимуществу физическую, видимую, наиболее осязательную, так сказать, часть человеческой природы, — из этого приходится видеть в нем не отвлеченное нечто, не абстракт, а вещь (в широком смысле), — нечто, обладающее объективным бытием. Эта сторона σῶμα с настоятельной энергией представлена теми случаями, когда σῶμα значит совокупность, целое, как, например, τὸ τοῦ κόσμου σῶμα[31].

Корнесловие же σῶμα (от σως) показывает, что σῶμα, будучи орудием, есть орудие, направленное ко благу, спасению, целости, невредимости, защите его обладателя и других.

Объединим отдельные штрихи, отмеченные в значении σῶμα. Мы можем при этом охарактеризовать σῶμα как некоторое реальное (в противоположность призрачному, мнимому, словесному) бытие, являющееся орудием, посредством (в противоположность бытию самостоятельному, самодовлеющему, самодеятельному и всецело автономному) спасения и вообще всякого блага (в противоположность орудию вреда и всякого зла) для целостного существа и, значит, отдельных его органов, поскольку они связаны со всем организмом (в противоположность частным целям и задачам, являющимся сепаратными от общих и целокупных, каковы, например, эгоистические интересы отдельных органов).

Таково метафизическое, наиболее очерченное зерно этого, вообще говоря, расплывчатого и многосмысленного, понятия σῶμα.

Учение о Церкви развито по преимуществу у апостола Павла, и потому важно было бы проверить раскрытое только что понимание σῶμα как орудия духа и, следовательно, Тела Христова — Церкви, — как орудия Христова Духа, на словоупотреблении этого Писателя. Этого достигаем, сличая соответствующие[32] места, где упоминается σῶμα. Во всех этих местах σῶμα имеет значение орудия, «да, притом еще, такого орудия, посредством которого верующие освобождаются от житейских скор-

[30] Наиболее точный — славянский: юже съ тѣломъ содѣла. Другие — менее точны.

Так, русский: «что он делал, живя в теле».

Латинский Феод. Безы: «in corpore».

Английский Библ. Общ.: «in his body».

Немецкий Лютера: «bei Leibes Leben.»

[31] Plat Tim 31, B. Diod sic. 1, 11 (60, 542).

[32] Рим. 12, 4—8. 1 Кор. 12. Гал. 2, 20. Еф. 1, 22, 23; 2, 16—22; 4, 4—16; 5, 22—23. Флп. 2, 5. Кол. 1, 18—29; 2, 17—19.

бей и несчастий, исцеляются от всяких, телесных и душевных, недугов, очищаются от грехов, становятся причастниками Христовой святости, короче: опять живут истинною жизнью в единении с Богом». Формула: «Церковь — Тело Христово» значит: «Церковь есть спасительное орудие Христова Духа» или, короче, «спасительное Христово орудие» (1, 27).

V

Такова идея о Теле Христовом при известном рационализировании. Но отвлеченность ее допускает довольно легко подсунуть туда несоответствующее конкретное содержание, которое, по-видимому мало разнясь от надлежащего в начале, с необходимостью отклонит сознание в решительно неподходящую сторону при своем усилении. Этот подмен может быть совершен на почве соотношения Церкви и верующих. Чтобы ближе выяснить отношение Церкви к верующим и обратно, разберем, как именно квалифицирует Священное Писание совокупность верующих. Апостол говорит: οἱ πολλοὶ ἕν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ (Рим. 12, 5); ἕν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν (1 Кор. 10, 17); ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα χριστοῦ (1 Кор. 12, 27), т. е. «мы многие составляем одно тело во Христе» (Рим. 12, 5); «одно тело составляем мы многие» (1 Кор. 10, 17); «а вы (верующие) — тело Христово» (1 Кор. 12, 27).

Замечательно, что во всех трех случаях стоит не ἕν τὸ σῶμα, но, просто ἕν σῶμα (без члена), откуда следует [33], что верующие (ἡμεῖ ὑμεῖς) не суть само Тело (=Церковь), а только причастны ему,— присоединяются к нему, входят в него, тогда как само оно есть нечто большее, нежели простая совокупность верующих [34]. Верующие — тоже Тело Христово, но не существенно, не в себе (per se); не образуют и пополняют его, а только входят в него, приобщаясь его. Напротив того, ἡ ἐκκλησία ἐστίν το σῶμα 'αὐτοῦ (τοῦ Χριστοῦ) (Еф. 1, 23). Итак, было бы крайней погрешностью против логики (не говоря уже о вере) повторить за сплошь и рядом делающимся силлогизмом:

major: ἡ ἐκκλησία = τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ:
minor: οἱ πιστοί = σῶμα τοῦ Χριστοῦ;
ergo, conclusio: οἱ πιστοί = ἡ ἐκκλησία, —

силлогизм тем более заманчивый, что филологически, согласно корнесловию ἐκκλησία (см. гл. VII, § 1), conclusio, действительно, выходит правильное. Чудовищность подобной ошибки делается особенно чувствительной (и уже не только формально-логически (quaternio terminorum), но и содержательно), если переписать сделанное в таком виде: ὁ πιστός α + ὁ πιστός β + ὁ πιστός γ + ... + ὁ πιστός κ = ἡ ἐκκλησία. Выходит, что механическое прикладывание «верного» к «верному» придает их сумме новую метафизическую природу, делает их ἡ εκκλησία или, что то же, τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ. Проведенная мысль о нелепости такого силлогизма резко подчеркнута в 1 Кор. 10, 16—17. Τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ εστιν: ὅτι εἷς ἄρτος, ἕν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμενοί γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν (1 Кор. 10, 16—17) — «Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова? Один Хлеб и мы многие — одно тело; ибо все причащаемся от одного Хлеба».

Тут сопоставляются рядом ὁ ἄρτος, т. е. ὁ ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἀληθινός — «истинный Хлеб с неба» (Ин. 6, 33; ср. Ин. 6, 34, 35, 41, 55 и др.), Хлеб по преимуществу, который и есть истинное Тело Христово (τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ), Тело по преимуществу [35], и целокупность (οἱ πάντες) верующих, которые — тоже суть Тело Христово (но уже не Само Тело), но не тело в себе, а только тело по причастию Истинного Тела. Общение (κοινωνία) Тела истинного делает целокупность верую-

[33] Ср. гл. 3, § III.
[34] Ср. гл. II, § I.
[35] Ср. гл. III, § III.

щих тоже Телом Христовым. Чтобы стать Телом Христовым, верующим нужно μετέχειν в Вечном, Едином Хлебе — Теле.

Массивность понятия Церковь — Тело защищена от атаки номинализма. Но как же конкретно представить, что такое Церковь? Если нам недостаточно отвлеченных характеристик, то необходимо обратиться к созерцанию конкретного, к опыту. Но, конечно, чувственный опыт не может раскрыть существа Церкви — объекта мистического в самой своей основе и во всех своих проявлениях. Поэтому только мистический опыт способен удовлетворить нашему желанию. Но тут кончаются границы догматики и начинается область аскетики.

Чтобы в этом смысле уразуметь природу Церкви, необходимо жить в церковной атмосфере, быть членом Церкви[36]. «Только тот понимает Церковь,— говорит А. С. Хомяков (4, 63),— кто понимает Литургию». А «вера не только мыслится или чувствуется, но, так сказать, и мыслится и чувствуется вместе; словом,— она не одно познание, но познание и жизнь». «Истина не поддается отвлеченным понятиям» (Отрывки из соч. св. Иринея Лионского, цит. по (1, 68)).

Не задаваясь, однако, целью излагать святоотеческое учение о Церкви, мы не станем множить мест вроде приведенных. Да, в сущности говоря, свидетельствами и разъяснениями невозможно дать не знающему в личной своей жизни общения с Церковью конкретного представления о ней как о Теле Христовом. «Кто вышел из Церкви, для того она перестает быть образующим Тело Христово обществом верующих, но является только религиозною общиною, — ни больше, ни меньше» (1, 1956)[37]. Norunt fideles corpus Christi, si corpus Christi esse non negligant[38],— говорит блаж. Августин.

Но как же представилась бы Церковь для религиозного опыта высшей ясности? Священное Писание прямо не говорит о том. Но авторитетный толкователь, архиепископ Солунский Николай Кавасила[39], известный не только как глубокий мыслитель и богослов, но и как жизненно изведавший истину догматов, дает следующее важное указание: «Церковь,— пишет он,— указуется тайнами, не как символами, но как сердцем указуются члены, как корнем дерева — отрасли и, как сказал Господь, как виноградною лозою ветви: ибо здесь не одинаковость только имени, и не сходство подобия, но тождество дела, так как тайны суть тело и кровь Христа... Если бы кто мог увидеть Церковь Христову в том самом виде, как она соединена со Христом и участвует в плоти Его, то увидел бы ее не чем иным, как только телом Господним. По этой-то причине Павел пишет: «вы есте тело Христово и уди от части», 1 Кор. 12, 27»[40].

Вот как была бы воспринята Церковь в мистическом опыте. «Итак, Церковь есть совершенно новое, особенное и единственное на земле бытие (unicum), которого нельзя с точностью определить никаким понятием, взятым из мирской жизни»[41]. Этот unicum можно[42] также отождествить с богозданным Естеством Человеческим, раздробленным

---

[36] См. святоотеческие свидетельства насчет этого в (1, 62 и след.).

[37] Точнее сказать было бы: «перестает быть Телом Христовым, вращивающим в себя верующих».

[38] Цитата, приводимая в (1, 157) без ссылки.

[39] Николай Кавасила — митрополит Солунский (1360—1390), как известно, был защитником афонских монахов в их учении о вечном, несозданном божественном свете. («Энц. Слов.» Брокгауза и Ефрона. Т. XXI, с. 117). См. также (1, 82) и «Прав. Бог. Энцикл.» А. П. Лопухина — Н. Н. Глубоковского, т. VII, с. 627—630 — «Кавасила Николай», ст. И. И. Соколова.

[40] Ἑρμηνεία κεφαλαιώδης εἰς τὴν θείαν Λειτουργίαν, Par. 1624. fol. Рус. пер. Николай Кавасила. Изъясн. бож. литург. гл. 38. См. Писания свв. оо. и учит. Церкви. СПб., 1857, III, 384—385. Цитата из Аквилонова, с. 82.

[41] Епископ Антоний (Храповицкий). Нравств. идея догмата Церкви, «Вера и Церковь», 1901, т. II, с. 375.

[42] Там же, с. 380—384.

в грехопадении и собранным в Тело свое Господом Иисусом Христом. «Тем самым действием,— говорит митрополит Филарет (7, 24—25) [43],— которым ты вступил в союз с Церковью Греко-Российскою, ты насажден, яко член в теле Христовом: не ясно ли, что в оной видимой Церкви таинственно находится невидимое тело Христово, или как бы часть сего тела, составляемого из верующих всех времен и мест?» Вот этим отношением Тела Христова к верующим обусловлено то, что Господь, Адам с неба (ср. 1 Кор. 15, 47), может быть назван не только Богочеловек, но еще и Человеко-человечеством (25, 21), ибо Тело Христово — Церковь — «типически реализована» [44].

Как величина «премирно-религиозная» (17, 1903 г., ч. II, 646) [45], Церковь не должна и не может рассматриваться как результат или естественный продукт исключительно человеческой деятельности. Объектом оправдания (так учит, между прочим, и А. Ричль (17, 1903 г., ч. II, 671)) является Церковь,— «Естество Человеческое»,— а дело индивида — усвоить себе оправдание уже чрез посредство Церкви. Но «усвоить оправдание» — это не значит быть в Церкви, точнее сказать — числиться ее членом, но значит — быть вчлененным в самое Тело Христово. Священное Писание (например, 2 Тим. 3, 5; Мф. 5, 22 и др.) резко различает эти два случая, говоря об истинной принадлежности к Церкви и лукавой. «Ce sont deux choses fort differentes que d'être dans l'Église et d'être de l'Église» (26, 172). Иначе и быть не может, раз верующие присоединяются к Церкви, но не составляют ее в подлинном смысле этого слова (26, 39); см. Деян. 2, 41—47. Но, раз «привитые к Церкви», верующие не являются чем-то внешним для нее. Они в подлинном смысле ассимилируются Телом Христовым, делаясь его членами. Поэтому в страданиях и муках бывают не они только, индивидуально, но и все Тело Христово и, значит, также Глава Его — Христос. Страдания Христа — страдания Церкви, и обратно, страдания Церкви и членов ее суть страдания Христа. Сам Господь сказал: «пребудьте во Мне (т. е. вы, ученики Мои), и Я в вас» (Ин. 15, 4). Это и было на деле, например, во время гонений, поднятых Савлом. Савл гнал членов Церкви Христовой, как сам он о том свидетельствует: так, церкви иудейские услышали, что «преследовавший их некогда (Ὁ διώκων ἡμᾶς) ныне благовествует» (Гал. 1, 23); «вы слышали...,— обращается Апостол к Галатам,— что я жестоко гнал Церковь Божию и опустошал ее» (ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ καὶ ἐπόρθουν αὐτήν. Гал. 1, 13, ср. 1 Кор. 15, 9; когда Савл обратился, то «все дивились и говорили: не тот ли это самый, который гнал в Иерусалиме призывающих имя сие (Христово), да и сюда за тем пришел, чтобы вязать их и вести к первосвященникам» (Деян. 9, 21: ὁ πορθήσας... τοὺς ἐπικαλουμένους τὸ ὄνομα τοῦτο; αὐτούς), и Савл сам сознается в том, что он «даже до смерти гнал последователей сего учения, связывая и предавая в темницу и мужчин и женщин» (Деян. 22, 4: τὴν ὁδὸν ἐδίωξα ἄχρι θανάτου, δεσμεύων καὶ παραδιδοὺς εἰς φυλακὰς ἄνδρας τε καὶ γυναῖκας). Но Господь Иисус, явившийся Савлу на пути в Дамаск, не сказал ему: «Савл, Савл, за что гониши Церковь Мою?», как не сказал и того, «за что гонишь членов Церкви», но сказал: «Савл, Савл, что ты гонишь Меня, τί με διώκεις » (Деян. 9, 4) и затем пояснил еще: «Я — Иисус, Которого ты гонишь, « Ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς ὃν σὺ διώκεις » (Деян. 9, 5). И первое восклицание Христа Павел повторяет еще в Деян. 26, 14; 22, 7, второе же, пояснительное, в Деян. 26, 15; 22, 8. Так относительно страданий.

Так же и в благоденствии. «Принимающий вас (учеников Христовых)

---

[43] Другие места о Церкви, как Теле Христовом, см. в «Словах» того же Святителя. Указания см. в (10, 40, 41, 44).

[44] Иванцов-Платонов. «Прав. Обозр », 1878, 2, с. 444.

[45] Собственно Керенский говорит о Царстве Божием.

принимает Меня»,— говорит Господь (Мф. 10, 40, Ин. 13, 20); «Кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает» (Мф. 18, 5). Поэтому-то Господь скажет: «Алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне» (Мф. 25, 35—36) тем, которые «сделали это одному из братьев Моих (Христовых) меньших», потому что «сделали это Мне (Христу)» (Мф. 25, 40). Напротив, те, которые не сделали это «одному из меньших», не сделали и Христу (Мф. 25, 41—45).

Подобных мест можно было бы легко привести много еще. Но достаточно и приведенных для общего вывода, что страдания и радости членов Церкви суть в то же время страдания и радости Церкви и Христа. Если только не хотим обратить это положение в пустую метафору, то неизбежно признание, что Христос, Церковь и верующие связаны реальным (а не нравственным только) единством.

Напротив того, страдания Христа — в то же время страдания Церкви и членов ее, равно как и прославление Христа — прославление Церкви с ее членами. Эта идея с особою силою раскрыта в творениях аскетов и слишком общеизвестна, чтобы стоило подробно останавливаться на ней. Кто не знает, что верующий должен сораспинаться и соумирать Христу, чтобы с Ним же совоскреснуть и сопрославиться? (ср. 1, 141).

«Я ношу язвы Господа на теле моем»,— пишет апостол Павел (Гал. 6, 17); «а я не желаю хвалиться,— заявляет он же,— разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа, Которым для меня мир распят, и я для мира» (Гал. 6, 14); «я сораспялся Христу» (Гал. 2, 19); «неужели вы не знаете,— пишет он римлянам,— что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились?.. погребались с Ним крещением в смерть,.. мы умерли со Христом» (Рим. 6, 4, 8) и т. д. Поэтому Господь требует от каждого, хотящего идти за Ним, взять крест свой (Мф. 10, 38; 16, 24) и быть готовым на самые тяжкие страдания и лишения (Мф. 20, 23, 26—28; Ин. 13, 15, 20), «носить в себе мертвость Господа» (2 Кор. 4, 10; Рим. 6, 6—8), чтобы, по мере умножения в нас страданий Христовых, умножалось Христом и наше утешение (2 Кор. 1, 5). «Если мы — тело Христово,— поучает св. Иоанн Златоуст[46],— то неси крест, ибо и Он нес; переноси заплевания, заушения, прободение гвоздьми: таково было Его тело, хотя оно было безгрешно».

VI

Выяснив до известной степени понятие о Церкви, как Теле Христовом, мы возвращаемся к разбору Еф. 1, 23, потому что там осталось еще дополнительное определение, раскрывающее понятие Церкви. Определение это предвосхищает результаты экзегезиса — раскрывает, чем и как живет Тело Христово. Пояснение это тем более необходимо, что ранее Христос был назван «Главою» Церкви. Нужно теперь пояснить, чем именно Он исполняет функцию «Главы» и как заметна на церковной жизни Его Богочеловеческая природа. Ведь голова сама по себе есть орган один из многих, хотя бы и первый по значению, primus inter pares. Но вместе с тем она является физическим носителем разума в человеке, начала уже сверхфизического, как бы наполняющего все тело, все органы. Так же и Христос, по человечеству своему будучи главою, как отдельным органом, вместе с тем, по Божеству, стоит выше, так сказать, органических категорий и, подобно душе, наполняет все Тело. Впрочем, не останавливаемся пока на этом, ибо еще будем иметь случай вернуться к тому же.

---

[46] J. Chrysostomus. In ep. ad Ephes. c. I., hom. III, Opp. ed. Mintf. XI. 24; рус. пер. с 47. Цитата из Аквилонова, с. 102.

Церковь, говорит Павел,— τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου (Еф. 1, 23 б). Слова эти, по признанию всех толковников, отличаются высокою степенью непонятности, происходящей главным образом от слишком большой сжатости речи, «составляют своего рода экзегетический crux и потому изъясняются весьма различно» (39, 330). Западные исследователи (о том — ниже) видят тут «гностические влияния», и это еще более запутывает понимание текста. А так как от решения его зависит очень многое, то мы не должны жалеть места для подробного разбора загадочных слов.

«Имея в виду теснейшую связь их с предшествующими, наиболее естественно предполагать, что они составляют ближайшее определение: τὸ σῶμα αὐτοῦ, т. е. Церковь, будучи телом Христовым, есть в то же время πλήρωμα и, именно, πλήρωμα Христа — τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου. Поэтому нельзя принять толкования, что субъектом при πλήρωμα служит Христос, а под τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου разумеется Бог Отец, причем получается мысль, что Христос есть πλήρωμα Того, Кто все во всем наполняет» (39, 330). (Это — толкование Эразма, Ветштения, Мейера и др., считающих ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ за вводное предложение, а τὸ πλήρωμα κτλ непосредственно относящимся к αὐτὸν ἔδωκεν из Еф. 1, 22) (там же, прим. 3). Точно так же трудно считать субъектом при πλήρωμα Церковь; а τοῦ ... πληρουμένου относить к Богу-Отцу невозможно, ибо, начиная с 20-го стиха, лицо не меняется и под αὐτοῦ разумеется Христос.

Другим основанием того же утверждения (а именно утверждения о цельности 23-го стиха) может служить параллелизм двух половин стиха 23-го:

τὸ σῶμα αὐτοῦ
τὸ πλήρωμα ... πληρουμένου.

В силу этого параллелизма субъектом при πλήρωμα и при σῶμα служит одно и то же понятие; а так как при σῶμα субъектом стоит, несомненно, Церковь, то то же должно сказать и относительно πλήρωμα. Субъектом же при τοῦ ... πληρουμένου, равно как при αὐτοῦ, должно разуметь Христа.

Наконец, третьим основанием для того же заключения будет параллельность Еф. 1, 23 б с Еф. 4, 10. Последнее место указывает (ℵB: в том же послании) цель «нисхождения и восхождения Христова» как то, «чтобы он наполнил всё», ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα. Отсюда опять вытекает, что τοῦ ... πληρουμένου подразумевает Христа; а тогда τὸ πλήρωμα нельзя разуметь иначе, как относящимся к Церкви.

Этим доказана цельность стиха 23-го.

VII

Нет сомнения, что в рассматриваемой 2-й части 23-го стиха слово πλήρωμα, как ближайшим образом определяющее Церковь, имеет наиважнейшее значение, и отсюда понятны многочисленные попытки выяснить смысл этого слова. Но экзегетика, по-видимому, исчерпала филологические средства, а чего-нибудь действительно бесспорного и незыблемого так и не удалось добиться. Ни попытки (Робинзона, Ляйтфута и др.), полагавшие в основу изысканий окончание исследуемого слова на μα, ни исследования, опирающиеся на словоупотребление, не могут[47] быть признаны решающими, и потому, сославшись на источники[48], мы только пробежим бегло основные моменты в значении πλήρωμα.

Слово πλήρωμα, равно как и глагол πληρόω, имеет санскритского род-

[47] Критику и изложение их см. в (55, 29—32). Тут же указаны некоторые источники.

[48] Пока упомянем: 62, 354—355: πλήρης, πληροφορία etc; 61, 302—303: те же слова; 60, 502—505: те же слова; 2, 89, 90; 39, 330—336; 64, 612.

ственника в виде слова пул — быть великим, быть в сборе, в кучке — русское полнить, полный, полк[49], откуда и латинское populus, plenus и проч.

Отсюда πληρόω — 1) наполняю, делаю полным, заставляю изобиловать; 2) дополняю, восполняю, совершаю, заставляю превосходить всё, привожу к концу, осуществляю (verwirklichen), привожу в исполнение задуманное и проч.[50]

Из значения πληρόω явствует и общее содержание πλήρωμα, но затруднительность более точного разбора в modus'е этого содержания. Вообще говоря, под πλήρωμα можно разуметь:

1) in quod impletur seu impletum est; всё то, что чем-нибудь наполнено, восполнено, т. е. видеть в πλήρωμα форму страдательного залога и значения действительного. Так понимаемое πλήρωμα = πεπληρωμένον. Тут действие полноты направлено от того объекта, который поставлен в родительном падеже.

2) id, quod implet seu id quo aliquid impletur; всё то, чем наполнено что-нибудь, т. е. тогда в πλήρωμα нужно видеть форму действительного залога, а значение — страдательного. Так разумеемое πλήρωμα = πληροῦν. Тут действие полноты направлено на тот объект, который поставлен в родительном падеже.

3) copia, abundantia; изобилие, т. е. нужно рассматривать πλήρωμα абсолютно, как результат акта, отвлеченный от самого акта.

«Само по себе слово πλήρωμα не указывает ни на действительное, ни на страдательное значение, ни на конкретный, ни на абстрактный характер предмета» (55, 31), и потому, взятое отдельно от других членов предложения, не может самоопределять своего значения, которое формируется лишь контекстом (55, 32). Рассмотрение πλήρωμα eo ipsa естественно перебрасывается на рассмотрение стоящей при πλήρωμα конструкции. Последняя-то и служит реактивом для той или другой окраски соответственного πλήρωμα.

Рассматривая примеры[51] вроде: πλήρωμα τῆς γῆς (1 Кор. 10, 26. Пс. 24, 1 и проч.); πλήρωμα τῆς οἰκουμένης (Ис. 50, 12; 88, 12); πλήρωμα τῆς θαλάσσης (Пс. 96, 11; 97, 7; 1 Пар. 16, 32); πλήρωμα δρακός (Еккл. 4, 6) и т. п., убеждаемся, что здесь говорится о том, что вещи наполняют землю, вселенную, море, горсть и проч. Действие полноты переходит здесь на землю, вселенную, море, горсть и проч. и, следовательно, их родительный падеж есть родительный объекта. Πλήρωμα имеет смысл «id quod implet», т. е. материальной полноты. Следовательно, если со словом πλήρωμα соединяется представление о материальной полноте, то конструкция непременно должна иметь такой вид: πλήρωμα — действительного значения, а существительное — родительный объекта.

Напротив, в примерах вроде:

τὸ ἥττημα αὐτῶν... τὸ πλήρωμα αὐτῶν (Рим. 11, 12)
τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν (Рим. 11, 25)
πλήρωμα εὐλογίας Χριστοῦ (Рим. 15, 29)

πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος (Кол. 2, 9) и т. п., говорится, что «они», язычники, благодать, Божество и проч. наполняют. Не на всё это направляется действие полноты, а от всего этого, причем главное внимание обращено на конечный результат наполнения: πλήρωμα значит: quod impletur seu impletum est. Поэтому при таком представлении полноты, как результата (вот причина, почему такое πλήρωμα может быть передано через perfectum), конструкция будет следующая: πλήρωμα — действительного значения, а существительное — родительный субъекта.

Наконец третий случай, это когда πλήρωμα имеет значение πλήρωσις

[49] Хомяков, т. I, V, с. 265.
[50] См. источники, указанные в прим. 48.
[51] Они собраны в источниках, указанных в прим. 48, особенно в (60).

(62, 355; 61, 303 ff.), т. е. акта наполнения. Подобно этому (62, 233) [52] καύχημα, θέλημα. ἴαμα, κήρυγμα, κλαδμα, φρόνημα, γέννημα употребляются иногда заместо καύχησις, θέλησις, ἴασις, φρόνησις, γέννησις.

Так, например, в фразе: «любовь не делает ближнему зла; итак, любовь есть исполнение закона — πλήρωμα οὖν τοῦ νόμου ἡ ἀγάπη» (Рим. 13, 10) πλήρωμα имеет значение исполнения, соблюдения [53], observatio (62, 303), Beobachtung (61, 303) и потому может быть передано как actio implendi. Чтобы уяснить, какова должна быть конструкция при πλήρωμα в данном случае, сократим предложение: «вы исполняйте заповеди» (Ин. 14, 15). Чтобы сокращение было правильно, т. е. чтобы сохранилось указание на процесс, необходимо сказать: «ваше исполнение заповедей» или «исполнение вами заповедей». Действие переходит с субъекта («вы») на объект («заповеди»). Таким образом, конструкция при πλήρωμα будет иметь новый вид: πλήρωμα действительного значения, и при нем имеется два родительных падежа — субъекта и объекта. Итак

«1) при выражении словом πλήρωμα материальной полноты конструкция принимает такой вид: πλήρωμα имеет действительное значение и требует после себя родительного объекта;

2) при выражении чрез πλήρωμα результата наполнения конструкция совершенно иная: πλήρωμα имеет страдательное значение и требует после себя родительного субъекта;

3) при выражении словом πλήρωμα процесса наполнения употребляется отличная от первых двух конструкция: πλήρωμα в действительном значении и два существительных — родительных объекта и субъекта» (55, 34).

VIII

Вопрос сводится к тому, какая именно конструкция стоит при πλήρωμα. Но решить этот вопрос не так-то просто. Однако, чтобы конкретный смысл того или иного решения был явен, мы пробежим a parte priori основные типы экзегезиса для данного места Еф. 1, 23 б. При этом все несчастье — в том, что каждое толкование, правильное или нет со стороны текстуальной, по смыслу не является безусловно неприемлемым и даже не исключается смыслом остальных. Епископ Феофан заявляет: «Слова эти темноваты и дают разные мысли» (42, 110), а после того перечисляет все возможные толкования (там же, 110—114).

Первое из них, получающееся, если отнести πλήρωμα ко Христу, мы уже отвергли. При нем «будет такая мысль: Бог дал такую главу Церкви, которая выше всего; ибо сама есть полнота божества, полнота Того, Кто наполняет Собою всё» (там же, 110). Второе понимание, если относить πλήρωμα к Церкви, двоится, смотря по тому, кого разуметь под ὁ πληρούμενος — Бога-Отца или Иисуса Христа. «Если Бога-Отца или вообще Божество, то мысль будет такая: Бог всё наполняет, но души и сердца́ отпадших людей не наполняет; ибо они закрылись для Него. Верою в Господа Иисуса Христа они отверзаются, и Божество входит в них и исполняет их. Все верующие составляют Церковь и, быв исполнены Богом, ее делают исполненною Им. Так понимает блаж. Феодорит» (там же, 110—111).

Если разуметь под ὁ πληρούμενος Иисуса Христа, то вся 2-я половина 23-го стиха будет продолжением 1-й, поясняя ее, давая ей дальней

---

[52] καύχημα 2. Привожу в тексте примеры, так как возможность подобного значения πλήρωμα некоторыми (как, например, Г. А. Вил. Мейром, из наших — Богдашевским) оспаривается.

[53] Сперва кажется, что тут слово πλήρωμα имеет значение завершения, но вглядевшись в контекст, убеждаемся, что тут указывается на то, что любовь, будучи, так сказать, суммою закона (Рим. 13, 9), тем самым исполняет, осуществляет на практике закон, является Verwirklichung der Gesetz (60, 505), как это и заповедал апостол (Рим. 13, 8, сравн. также Гал. 5, 14).

шее движение и приложение... Св. Златоуст говорит: «...Апостол считает как бы недостаточным название главы для того, чтобы показать родство и близость Церкви ко Христу.— Показать родство и близость... т. е. показать, что в Церкви и христианах всё Христово. Она полна Христом; Он ее наполняет всю, во всем составе и во всех членах по частям,— и в ней и в членах ее Он всё исполняет. В таком случае слова сии переложить можно так: яже есть Тело Его,— полнота Его, исполняющего всё во всех (членах ее). Его — свет ве́дения, присущего Церкви, которым Он исполняет ревнителей святости. Его — благотворения, любовью к коим исполняет Он благотворителей. Его — всякие другие дарования духовные, видные в Церкви, ибо Он ими исполняет способных вмещать их верующих. В Церкви — всяческая и во всех Христос (Кол. 3, 11)» (там же, 111—112).

Πλήρωμα можно также понять как восполнение или пополнение. «В таком случае слова Апостола будут внушать, что Церковь дополняет Христа» (там же, 112). Как это возможно, поясняет Златоуст: в стихе 23-м последние слова «значит, Церковь есть исполнение Христа точно так же, как голову дополняет тело и тело дополняется головою... Видишь, Апостол представляет, что для Христа, как главы, нужны все вообще члены... Тело Его вполне составляется из всех членов. И значит: тогда только исполнится глава, когда устроится совершенное тело» (там же, 112). Так полагают и Экумений с Феофилактом. Последний пишет: «исполняется Христос, и как бы пополняется членами чрез верующих; рукою пополняется в человеке милостивом, ногою — в ходящем с проповедию или посещающем немощных, всяким другим членом в других верующих» (там же, 112—113). Наконец, сам епископ Феофан пишет: «Церковь — исполнение Христа, может быть, подобно тому, как древо есть исполнение семени. Что в семени совмещено сокращенно, то в полном развитии является в дереве. И Христос Господь сказал о Себе: аще зерно пшенично, пад на земли, умрет, мног плод сотворит» (Ин. 12, 24). По смерти Его, воскресении и вознесении, в каком обилии стали прилепляться к Нему верующие; а дотоле Он был будто один.— И точно — спасенное и обоженное в Господе Иисусе Христе человечество, и одно, всё совмещает. Но как оно не для себя самого, а для людей, то, пока оно одно, всё еще будто не полно, поколику не исполнено еще то, для чего оно таково. Прилепление верующих к Нему исполняет то, для чего оно таково, и тем пополняет Его. Как верующие суть Церковь, то выходит, что Церковь есть восполнение Христа — Своего главы. Сам в Себе Он полон и всесовершенен; но еще не во всей полноте привлек к Себе человечество. Оно постепенно всё более и более общится с Ним, и чрез то как бы Его пополняет,— делу Его давая приходить чрез сие в полноту исполнения» (там же, 112—113).

В сущности говоря, из круга этих толкований не выходят и западные ученые. Некоторые исторические соображения их, независимо от правильности или неправильности их, не меняют догматического содержания разбираемого места. Важно отметить только то, что πλήρωμα, по словам Гольтцманна (30, II, 240—244), во многих местах является, как terminus technicus, не требующий объяснения для читателей и, за утерей точного его смысла сейчас, чрезвычайно затрудняющий наше понимание,— понимание людей нового времени. Проще всего, по мнению того же богослова, понимать πλήρωμα, как оно разумелось в гностических кругах (30, I, 481—483; 32, II, 219) [54] (т. е. в онтологическом смысле). Но большой вопрос, имеет ли πλήρωμα и этическое значение; по крайней мере Еф. 3, 19 мы не можем разуметь «в смысле этического идеала», как это полагает Гольтцманн (30, II, 242). Заметим, кстати, что мысль западных ученых о параллелизме πλήρωμα у Павла и у гностиков не может считаться неправославною, ибо гностики, весьма воз-

[54] У Гольтцманна и Плейдерера приведена и литература.

можно, заимствовали этот terminus technicus у Апостола и придали ему несколько иное содержание.

То или другое понимание πλήρωμα, будучи существенно различно для понимания текста, не вносит существенных различий в догматическое содержание его. В самом деле, каждое из возможных решений логически влечет за собою, как выводы, и все остальные. Начнем с того, которое, как будет впоследствии доказано, текстуально более правильно, а именно с того, что Церковь — τὸ πλήρωμα, ибо она исполнена благодатными Христовыми силами и энергиями. Но ведь благодатные силы Христовы не что-нибудь внешнее для Него Самого, а обнаружение и раскрытие Его природы, актуальное выявление того, что имело своим назначением раскрыться в Церкви. Это — в развернутом виде мессианство Христа, бывшее до своего обнаружения только потенцией, ибо если Иисус — Сын Божий в отношении к Отцу, то Мессия — в отношении к человечеству. А раз так, то Церковь, так сказать, напитанная Христовыми силами, является, конечно, восполнением Господа, дополнением к Нему, как к Мессии, а мир есть дополнение, восполнение Божества, как Творца. Ведь всякое актуальное выявление известной потенции и внутренней мощи всегда служит ее восполнением; художник, конечно, не зависел от своего творения, но тем не менее оно восполняет его. Так и Церковь, наполненная внутренней полнотою Христа, сама является восполнением Его, тем более что на ней в раскрытом виде отпечатлеваются основные черты ее Наполнителя, Его внутреннее содержание. Но этого мало. Христова полнота — Божья полнота, и в этом смысле придется повторить о Боге-Отце всё сказанное о Христе. Тогда Церковь придется рассматривать как наполненность Отцом и, вместе с тем, восполнение Его (в выше раскрытом смысле). И, наконец, так как Христос «наполнен» Божеством, то и про Него можно сказать, что Он — восполнение Божества. Следовательно, все толкования находят свое место и, установив одно из них, eo ipso, мы устанавливаем все остальные. Прочее же для догматики не важно. Во всяком случае, если только мы станем относить πλήρωμα к Церкви, а ὁ πληρούμενος — ко Христу, то этим будет установлено «между Христом и Церковью отношение взаимной обусловленности» (32, II, 219), в силу которого Церковь будет наполненностью Христом и дополнением ко Христу одновременно.

IX

Оттенок слова πλήρωμα неопределим вне конструкций при разбираемом слове. Поэтому последующей (за πλήρωμα) ступенью является решение вопроса о залоге πληρουμένου. Но, так как глагол πληρόω может образовать и participium medii, и participium passivi в такой форме, то поставленный вопрос в свою очередь заставляет обратиться к зависящему от πληρουμένου τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.

Робинзон (см. 55, 36) видит в нем наречное выражение, равносильное английскому all in all и означающее в с е ц е л о, — нечто вроде усиленного παντάπασιν. При таком понимании πάντα ἐν πᾶσιν есть «стереотипное наречное выражение», в котором обе части слились в одно неразрывное целое. И, если прав Робинзон, то πληρομένου имеет значение страдательного залога. Но многочисленность случаев этой комбинации, и притом слегка варьируемой (1 Кор. 15, 28; 16, 6), показывает, что мы имеем дело не со «стереотипным выражением», а с terminus technicus. В (τὰ)[55] πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός (Кол. 3, 11) союз καὶ свидетельствует о самостоятельности каждого члена, а выражение τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα (1 Кор. 9, 22) еще более убеждает в самостоятельности этих речений и собственной их силе. Итак, в Еф. 1, 23 б должно разби-

---

[55] У Nestle отсутствует; у Tischendorf'а имеется.

рать порознь τὰ πάντα (вин. пад.) и ἐν πᾶσιν (дат. с предл.) (55, 35). Прежде всего, как понимать τὰ πάντα? Если это — винительный отношения, то πληρουμένου — страдательного залога, если же τὰ πάντα — винительный прямого дополнения, то πληρουμένου — среднего залога. Но τὰ πάντα не может быть понимаемо в первом смысле и, следовательно, не переводимо чрез речение «в отношении ко всему». В самом деле, местоимение πᾶς без члена имеет общее, неопределенное значение всякий каждый (не каждый в отдельности, как ἕκαστος, но любой), и тогда только πάντα (без члена) употребляется в форме винительного отношения. Ὁ πᾶς означает весь, весь до единого, исключительно весь и «противополагает целое или совокупность его частям»; от ὁ πᾶς винительного отношения не может быть[56]. Это различение πάντα и τὰ πάντα поясняется на следующих примерах:

τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος (Еф. 1, 11)
ὁ...Θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν (1 Кор. 12, 6)
τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου (Еф. 1, 23 б)
αὐτὸς διδοὺς πᾶσι ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα (1 Кор. 15, 28б), т. е. «Сам давая всем жизнь и дыхание и всё».
ἵνα ᾖ ὁ Θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν (1 Кор. 15, 28 б)
πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστος (Кол. 3, 11 б)
καγὼ πάντα πᾶσιν ἀρέσκω (1 Кор. 10, 33), т. е. «и я угождаю всем во всем».

Итак, τὰ πάντα означает совокупность, целокупность, всецелостность чего-то, определяемого ближайшим образом в словах ἐν πᾶσιν. Вместе с тем τὰ πάντα есть непременно винительный прямого дополнения. А так как это слово не зависит ни от выражения ἐν πᾶσιν, ни от τὸ πλήρωμα, то остается признать, что оно зависит от причастия πληρουμένου. Следовательно, τοῦ πληρουμένου есть причастие среднего залога и должно быть переведенным чрез форму действительного с добавлением «себе», т. е. «для исполнения, для реализации, для осуществления своих планов, своих намерений» (62, 354)[57].

Обращаемся к ἐν πᾶσιν.

Различие этого выражения от τὰ πάντα заключается прежде всего в отсутствии члена τοῖς, что, в противоположность τὰ πάντα, указывает на нечто частичное,— скорее многое, нежели всё, и во всяком случае на всё (или многое) незаконченное, не обладающее единством. Τὰ πάντα — это множественность, ставшая законченной и объединенной, всеединство (на что указывает и средний род), тогда как ἐν πᾶσιν — только множественность, без характера единства, в своем противоположении все-единству и законченности. Но вопрос в том, какого рода это ἐν πᾶσιν — среднего или мужского. Если верно первое, то ἐν πᾶσιν имеет космический характер, если второе — социальный. За мужской род высказываются почти все исследователи, и он подтверждается параллельными местами (1 Кор. 12, 6; 15, 28. Кол. 3, 11), где ἐν πᾶσιν, входящее в комбинацию с πάντα, подразумевает верующих и, следовательно, стоит в мужском роде. Отсюда понятно, почему не поставлено ἐν τοῖς πᾶσιν: число членов Церкви не есть что-то зафиксированное, неизменное и законченное; оно по существу своему растет и должно расти, никогда (в этом веке) не делаясь завершенным.

Тут возникает еще вопрос, поднятый некоторыми толковниками (см. 55, 37), не имеет ли ἐν πᾶσιν инструментального значения, т. е. «чрезпосредство всех, многих» (dativus instrumentalis).

Нужно выяснить, являются ли «все» орудием для наполнения «всего» или местом этого «всего». Г. Думский (55, 37) приходит к заключению, что «новозаветная конструкция глагола πληροῦμαι при дательном падеже с ἐν выражает мысль, что предмет, обозначаемый им, представляет

[56] Относительно πᾶς и ὁ πᾶς см. (66, 157—159; 55, 36).

[57] «πληροῦσθαι (med sibi, i. e. ad consilia sua eksequenda)».

из себя вместилище наполнения, область действования и т. п.», т. е. видит в πᾶσιν дательный вместилища. Но аргументация Думского (которую одобряет и проф. Богдашевский (39, 337)) является несостоятельной, ибо дважды основана на недоразумении: во-первых, приводимые им места (кроме Ин. 17, 13): Кол. 1, 9; 2, 10; 4, 12; Еф. 5, 18 (по лучшим рукописям, впрочем, тут стоит иной глагол: πεπληφορημένοι), по всей видимости, имеют ἐν с дательным падежом не как с дательным вместилища, а как с дательным лица (dativus auctoris) с инструментальным оттенком, и так рассматривает дело, например, Кремер (60, 503). Во-вторых, и главным образом, во всех приведенных местах стоит страдательный залог, а не общий (medium), так что заключать о значении ἐν с дательным при общем залоге было бы несправедливо на основании предлагаемых примеров. Но, будучи неправ в своей аргументации, г. Думский прав в своем основном положении (не задеваемом критикой аргументации), что ἐν с дательным падежом имеет локальный характер. Это можно выяснить чрез последовательное сопоставление Еф. 1, 23, Еф. 4, 13, Кол. 2, 9, вместе с тем разрешающим вопрос о значении πλήρωμα . Тождественные тексты (см. § VI)

τὸ πλήρωμα τοῦ πληρουμένου (Еф. 1, 23)

и τὸ πλήρωμα Χριστοῦ (Еф. 4, 13)

имеют свое разрешение в словах Апостола

ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς

(Кол. 2, 9), где ἐν αὐτῷ (во Христе) имеет несомненно локальное значение и относится к τὸ πλήρωμα . Действие наполнения исходит от Бога и направлено на Христа, в силу чего Он есть τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος. Вместилище наполнения обозначается тут через ἐν с дательным, откуда заключаем, что и в Еф. 1, 23 б ἐν πᾶσιν обозначает вместилище наполнения. «Слова ἐν πᾶσιν не могут означать ни «во всех вещах»[58], ни «повсюду», ни «всем» (в инструментальном значении): особенно же последнее толкование, будто Христос наполняет всю вселенную посредством всего, не дает мысли»[59].

Чтобы объединить все сказанное о τὰ πάντα ἐν πᾶσιν, нам полезно сопоставить Еф. 1, 23 с Кол. 3, 11, где Апостол говорит, что πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός, — буквально: «всякое и во всяком — Христос». Христос есть всё во всех верующих (или шире — во всех разумных тварях), изображается на всяком духовном их движении, но есть лишь постольку, поскольку каждый из них использовал и воспринял то церковное наполнение (πάντα), которое дал самому существу их (τὰ πάντα) Наполняющий. В Кол. 3, 11 рассматривается незаконченная христианизация всей жизни в незаконченном, «вскисающем» еще человечестве, т. е. процесс христианизации, идущий в глубь индивида и в ширь человечества, увеличение христианского сознания как по интенсивности, так и по экстенсивности. Напротив, в Еф. 1, 23 говорится о данном каждому из верующих (число их — незаконченно), а потому и всецелостном, завершенном обновлении самых тайников человека, так сказать, его цельного, всецелостного ядра. Всё внутреннее существо во всяком из верующих наполнено, запечатлено Христом, говорит Еф. 1, 23. Многое, но еще не всё в каждом человеке из его жизни, из эмпирических обнаружений его существа наполнено и запечатлено Христом, говорит Кол. 3, 11.

X

Разобрав по частям весь текст Еф. 1, 23, мы получаем теперь возможность окончательно определить смысл слова πλήρωμα (55, 46—47). С этой целью заменим τοῦ πληρουμένου равнозначущим ему τοῦ Χριστοῦ.

---

[58] Как, например, переводит Grimm, p. 1: in omnibus locis.

[59] Слова Шенкеля из его толкований на это место Посл. к Еф.; см. (55, 37).

Тогда τὸ πλήρωμα, сделавшись зависимым от πλήρωμα, перейдет в форму родительного падежа, так что получится конструкция τὸ πλήρωμα τῶν πάντων τοῦ Χριστοῦ ἐν πᾶσιν. Родительный падеж воспринимающего действие объекта (τῶν πάντων) совокупно с родительным падежом действующего субъекта (τοῦ Χριστοῦ), стоящие в зависимости от τὸ πλήρωμα, обнаруживают наконец-то давно искомую конструкцию. Оказывается, что мы имеем дело с третьим случаем (см. § VII) конструкции, а именно, когда πλήρωμα относится к процессу наполнения. Мысль Еф. 1, 23 б можно передать поэтому как: «исполнение всего во всех верующих Христом», или, отдаленнее: «Жизнь Христова (и только Христова) в воссозданных людях».

«Вечная жизнь Церкви во Христе — всегдашнее ее свойство,— говорит Думский (55, 50—51). Развитие ее не есть что-либо новое, не данное Христом, а есть осуществление того идеала, который дан ей во Христе. Каждый новый момент ее развития имеет для себя и благодатные силы во Христе Богочеловеке, главе Церкви. Благодать полностью принадлежит телу Христа, и каждый член его усвояет ее себе, чтобы выработать в себе постоянную христианскую настроенность. Это является условием постоянного пребывания в теле Церкви, и раз человек не причастен благодати,— он оставляет Христово тело. Общая жизнедеятельность тела-Церкви, совершаемая Иисусом Христом, есть органическое воплощение данного идеала и дарованной благодати в действительных ее членах. Будучи по самому своему основанию живым организмом, Церковь всегда и остается живым организмом, созидающим себе идеал полноты Христовой, и вечно останется таким жизнедеятельным телом Христовым, поскольку вечен сам идеал.

«И так, начало и продолжение Церкви являются процессом развивающейся в людях новой жизни и реализующегося в них идеала Богочеловека. В этом смысле и назвал апостол Павел Церковь полнотою— «исполнением» Христа. Она есть развивающаяся жизнь во всех членах чрез Христа, во Христе и Христом. Это название не обозначает всех ее сторон, а указывает лишь на одну — на всегдашний ее процесс развития, начавшегося от страданий Христа и имеющего продолжаться до бесконечного ее идеала во Христе».

При таком понимании πλήρωμα,— говорят иные толкователи (см. 55, 46),— получается тавтология. Выходит как будто, что «Церковь есть наполненность тем, кто наполняет», причем определение этой наполненности является чистейшим плеоназмом. Это соображение основывается, однако, на недостаточном вглядывании в текст, читаемый, очевидно: πλήρωμα τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου (когда он, действительно плеонастичен) вместо τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου. Как было указано ранее (§ III), член при сказуемом устанавливает исключительную принадлежность предиката субъекту. В данном случае он придает смысл, что Церковь есть полнота κατ' ἐξοχήν, полнота эссенциальная, а не акцидентальная — полнота по существу, а не по причастию. Короче, Церковь — не одна из полнот, но Сама Полнота. Это — во-первых. Во-вторых, стоит член τοῦ при πληρουμένου. Член при самостоятельном и ни к имени, ни к местоимению не относящемся причастии встречается довольно часто (66, 153, 37) и в данном случае обозначает, что действие наполнения не просто констатируется за субъектом действия (Христом), но вменяется Ему, как нечто существенное для Него, и именно для Него.

Другими словами, τοῦ πληρουμένου = πληρουμένου κατ' ἐξοχήν = τοῦ Χριστοῦ (ср. 55, 46), что, впрочем, видно и из параллелизма τοῦ πληρουμένου с αὐτοῦ. Это делается тем более явным, что τοῦ πληρουμένου стоит не одиноко, но с τὰ πάντα ἐν πᾶσιν, определяющим ближайшим образом деятельность τοῦ πληρουμένου, и тем лучше оттеняется вырази-

тельность подмены τοῦ Χριστοῦ чрез τοῦ πληρουμένου. Итак, окончательно получается: τὸ πλήρωμα (наполненность по преимуществу, единственная в своем роде полнота энергий и сил, и потому отпечатлевающая в себе существенные черты) τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου (т. е. Христа, Того Самого, Которого она есть тело и Который есть Глава тела).

«Всё апостольское выражение,— говорит Думский (55, 46),— будет чрез это содержать такую мысль: Христос вообще заботится обо всем в мире, но особливо о Церкви, которая в силу этого является центром мирового развития». «Таким образом, в апостольском выражении нет тавтологии, а глубочайшее выражение общения Христа и верующих» (там же, 47) и, следовательно, тем определеннее отмечается онтологический характер всего определения.

Определив Церковь, как Тело Христово (Еф. 1, 23а), т. е. в ее статическом моменте, Апостол определяет ее затем в моменте динамическом, как Жизнь Христову. Первое характеризует Церковь, так сказать, со стороны анатомической; второе — со стороны физиологической. Синтез же того и другого дает цельное представление, как об Организме, энергия жизни которого исходит из Все-верховного Главы— Христа.

Глава четвертая. ОСНОВНЫЕ СВОЙСТВА ЦЕРКВИ

I

Уяснив двойственную природу Церкви, мы дали затем определение Церкви как Организма, жизненная энергия которого исходит от центрального органа, Христа-Главы. Теперь надлежит более глубоко вскрыть двуединство этого Организма, как оно запечатлевает самый процесс жизни церковной, и затем, исходя из обнаруженного, отметить те существенные черты жизненного процесса, которые необходимо и неотменно запечатлеваются на каждом его моменте.

Исходным пунктом для наших соображений является место Еф. 4, 15—16[60], гласящее: ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν [τὸν Χριστὸν] τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, Χριστός, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ, т. е., по славянскому переводу[61], «истинствующе же в любви, да возрастим в него всяческая, иже есть глава Христос, из Него же все тело — составляемо и счленеваемо приличне всяцем осязанием подания, по действу в мере единыя коеяждо части — возращение тела творит в создание самого себе любовью». Русский (синодальный) перевод читается так: «(дабы мы) — истинною любовью все взращали в Того, Который есть Глава Христос, из Которого всё тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви» (Еф. 4, 15—16). Подобно тому передает его и Хомяков (4, 392): «правдивые в любви да возрастим все в Того, Кто есть глава, во Христа, от Которого всё тело, согласуясь и слаживаясь во всякой пребывающей связи, деятельностью

---

[60] Мы не будем входить в детальное рассмотрение этого текста, тем более, что весьма подробный экзегезис его можно найти в (2, 143—160); (39, 557—565); (42, 273—280); (59, §§ 140—145) и др. См. также (30, II, 244, 257).

[61] Расчленение сделано проф. Богдашевским. Не останавливаясь на доказательстве правильности его, отсылаем читателя к источникам, упомянутым в прим. 56, особенно к Мансветову и Богдашевскому.

силы, соразмерной с каждым членом, производит рост тела самосозидаемого в любви».

Несмотря на значительные экзегетические трудности[62], представляемые данным текстом, общий смысл его достаточно ясен: Апостол желает рассмотреть рост церковного Организма, почерпающего силу для того из Христа-Главы; это — главная мысль приведенного текста Еф. 4, 16, делающаяся особенно рельефной при сличении с Кол. 2, 19: οὐ κρατῶν τὴν Κεφαλήν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ Θεοῦ, т. е. «...не держась главы, от которой всё тело, составами и связями будучи соединяемо и скрепляемо, растет возрастом Божиим».

Мысль же вводная, заключенная в словах: συναρμολογούμενον (πᾶν τὸ σῶμα) καὶ συμβιβαζόμενον διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους (Еф. 4, 16 а), или в словах: διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον (Кол. 2, 19), ближайшим образом развивает определение Церкви, данное в Еф. 1 23 б. Займемся сперва именно ею. Πᾶν τὸ σῶμα указывает[63] на Церковное Тело в его целокупности, на внутренне-единое и целостное бытие. Это тело Апостол квалифицирует, как συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον — предикатами, разнящимися лишь в оттенке и по общему своему смыслу указывающими на объединение некоторого множества в единство и притом не механическое, а органическое. Это объединение мыслится не как мертвое само-тождество, но как живой процесс, что видно из настоящего времени причастной их формы. «Следовательно тело разумеется не образовавшимся окончательно, не приведенным в законченную форму, но продолжающим формироваться. В нем происходит постоянная перемена элементов, обновление существующих и привнесение новых» (2, 143—144). Может быть, подобная мысль содержится в тексте. Но, во всяком случае, тут нужно считаться и с вечным само-обновлением Церкви, разумея его, как сверхвременную деятельность, как вечную жизнь, а не только с прогрессивно-поступательным движением Церкви во времени.

Разница того и другого речения — в следующем: συναρμολογούμενον, происходящее от ἁρμός, — член, сустав, связь и сочетание суставов (в речи о теле) или отдельных сторон (в речи о здании), указывает на сочленение чего-либо, т. е. приведение в связь, в соединение чего-нибудь расчлененного (в Еф. 2, 21 оно употреблено применительно к строению здания) (2, 144); глагол же συναρμολογεῖν обозначает: связывать, соединять, прилаживать, согласовать одно с другим (39, 659). Другой из предикатов, συμβιβαζόμενον, происходит от глагола συμβιβάζειν, вообще говоря означающего связывать вместе, совокуплять; применительно к людям он выражает утверждение, укрепление дружбы, сообщества. Это слово относится преимущественно, если только не исключительно, к людям (2, 144)[64]. Между συναρμολογούμενον и συμβιβαζόμενον некоторые экзегеты пытались установить разные различия, но, не останавливаясь на этих малоуспешных попытках[65], укажем одно, действительно имеющее место. Первый из предикатов имеет более физический характер, употребляясь о вещах; второй—нравственный, как относимый к людям. Таким образом, первым предикатом устанавливается по преимуществу связанность членов Церкви между собою, их органическое единство; вторым же — их свобода, их нравственное признание этой связи (2, 144—145). Поэтому второй предикат является усилением первого

[62] (42, 277); там же слова св. Златоуста, говорящего, что св. Павел в данном тексте «довольно не ясно изложил свои мысли — оттого, что хотел высказать все вдруг». Также (59, 107).

[63] По свойству πᾶς ὁ.

[64] Ср. Herod. 1. 74; Thuc. 2, 29, 5; Plat. Rep. p. 504. А. Кол. 2, 2.

[65] В (39, 559—560) указаны некоторые из них.

(39, 560), но не грамматическим усилением, а логическим, поскольку вносит в понятие единства новый момент единства свободного. Таким образом, «Апостол мыслит Церковь, как единый стройный организм, состоящий из бесчисленного множества самостоятельных живых членов или частей. ...Эти члены суть существа личные, живущие самостоятельною жизнию. Вступая в общество Церкви, входя в тесную связь с другими членами, ту связь, которая образует из себя единое, строго гармоническое тело, они, однако, не уничтожаются лично; живут и действуют здесь, как живые существа, без порабощения своей личности иному строю, иной жизни. Встречают они здесь определенный закон, управляющий жизнию Церкви, которому они, как члены, подлежат безусловно; но в то же время не лишаются своей нравственной свободы и самостоятельности. ...Церковь Христова, возрождая человека, не пересоздает его существа. Неискоренимые свойства его личности и индивидуальной природы остаются нерушимыми, но только им сообщается новое начало, новый принцип, который даст новое правильное направление всей жизни человека. Церковь, принимая в состав свой различного рода и свойства людей, не оставляет каждого из них таким, каков он был до освящения, но облагораживает, оживляет и возвышает его, делает из каждого то, что может сделать из него,— применительно к новой, святой жизни в обществе верующих во Христа. Существо христианина, проникаясь новыми элементами и благодатными силами освящения, ощущает в них возвращение себе тех живительных начал, отсутствие которых вне христианства томило и крушило дух его. Получив их, христианин чувствует, что они сродны и вполне применимы к потребностям жизни его существа; ...подчинение христианина строю жизни Церкви выходит из основ его нравственного существа, стремящегося к совершенству,— и потому есть дело свободного личного произволения, но не плод автоматического необходимого исполнения» (2, 145—146).

Тело Христово есть гармоническое и стройное целое. Последующие слова (διὰ πάσης ἁφῆς ἐπιχορηγίας) объясняют, посредством чего достигается это единство. Но истолкование данных слов довольно затруднительно. Обратимся сперва к ἐπιχορηγίας. Χορηγεῖν (от χόρος и ἄγειν) и ἐπιχορηγεῖν означают собственно: «поставлять на свой счет хор для празднеств» (39, 560). Но вместе с тем дается еще и известная квалификация этого поставления, потому что поставляющий хор был, вместе с тем, главным его управителем. «... χόρος дает понятие о стройном, известным образом соединенном в одно целое. Производное от χόρος — χορηγία значит управление хором. Предлог ἐπι в сложении значит на, над, сверху. Оттуда χορηγία с предлогом ἐπί, т. е. ἐπιχορηγία дает понятие о средоточном управлении хором в одном лице, не принадлежащем непосредственно к самому хору, но как бы возвышающемся и властвующем над ним, управляющем им. Управление хором происходит таким образом, что известное мановение руки управителя непосредственно вдруг сообщается всем членам хора и, сообщаясь, каждому дает известное, соответствующее направление голоса. Этот акт передавания или сообщения от одного лица вдруг всему хору сообщается на основании каких-то невидимых мысленных связей, соединяющих управителя со всем хором и с каждым его членом в отдельности. В хоре есть свои связи,— как их не назовите,— связи, совокупляющие отдельных лиц в один хор, посредством которых, сцепляясь друг с другом, они сцепляются также и с управлением хора. Без них невозможно управление. Посредством этих-то мысленных связей и происходит передавание известного направления от хорега к хору» (2, 151—152). Таким образом, ἐπιχορηγία не есть просто подавание, но подавание, имеющее цель гармонизировать целое, подавание, носящее в себе разумный смысл и ведущее к идеальной цели. Как таковое, оно по преиму-

ществу приличествует Божеству. Действительно, священное словоупотребление его именно подразумевает благодатную энергию, дары Св. Духа. Так употреблено это слово в: Гал. 3, 5; 1 Петр. 4, 4; 2 Петр. 1, 11; Флп. 1, 19; 2 Кор. 9, 10. Так же толкуют его святые отцы: Златоуст (см. (39, 560)): ἡ χορηγία τῶν χαρισμάτων, блаж. Феодорит — τὰ τοῦ πνεύματος χαρίσματα (см. там же).

Апостол говорит: διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας. Слово ἁφή толковалось и толкуется весьма различно, то — как «соприкосновение» (см. (39, 561), то — как «связь, junctura, Band, jointure, joint», разумея при этом τῆς ἐπιχορηγίας или как родительный объекта, или как родительный субъекта (см. (39, 561)), то — как чувство, восприятие, ощущение, осязание[66] — понимание по преимуществу святоотеческое. Но, если первое понимание безусловно исключается (будучи непереходным, ἁφή не может объяснить последующего за ним родительного падежа), то второе и третье вовсе не являются взаимно исключающими. Из них второе — более правильно филологически, но оно логически влечет за собою третье. Истинный путь к пониманию открывается чрез сличение рассматриваемых слов с параллельными в Кол. 2, 19, а именно: διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον. Прежде всего обращает внимание единство рода для слов ἁφαί и σύνδεσμον, обнаруживаемое общностью члена τῶν. Но σύνδεσμοι — связки, которыми соединяются разные части тела, сочленения, мускулы (39, 563; 41, 130), почему под ἁφαί надо разуметь нечто однородное по функции с σύνδεσμοι, т. е. какую-то ткань, делающую возможною передачу нервной энергии от головы через посредство одного органа к другому. Удобнее всего толковать ἁφαί, как нервы, тем более, что с ними естественно ассоциируется и идея о самом потоке нервной энергии, упорядочивающей и централизирующей жизнь всего тела. Чрез нервы отдельные органы как бы ощупывают или осязают многоразличные (πάσης) подаяния Духа (39, 563), и так как главное — не передающие нервы, но передаваемая энергия и «осязание» ее, то естественно, что святые отцы, изучая смысл Священного Писания, преимущественное внимание обратили на эти последние.

Вместе с тем, сокращая приведенный текст Кол. 2, 19 «(все тело), составами и связями будучи соединяемо и скрепляемо» в «(все тело) объединяемое чрез составы и связи скрепления», убеждаемся, что слово ἐπιχορηγίας есть родительный падеж объекта, ибо собственно скрепляют ἁφαί. Поэтому рассматриваемый текст Еф. 4, 16 нужно толковать в том смысле, что животворящая и организующая энергия, распространяемая чрез посредство нервной системы Церкви (под каковой можно разуметь как тех или других лиц, так и те или иные церковные должности, учения, обряды и проч.), является причиною объединенности и цельности всего Церковного Тела. «Признав такое толкование довлеющим,— говорит еп Феофан (41, 131),— не затруднимся уже в иносказательном его понимании. Системе костей с мускулами, определяющей строй тела, в Церкви Божией отвечает видимый строй ее: под Апостолами и пророками, пастырями и учителями Церкви стоят все христиане, каждый с особым дарованием на пользу Церкви; все связаны взаимоподчинением, любовию и радением об общем благе духовном. «Что в теле сочленения, то в составе Церкви Апостолы, пророки и учители»,— говорит блаж. Феодорит. Системе питания в Церкви соответствуют все способы, коими сообщаются верующим ве́дение богооткровенных истин и излияние божественной благодати, преимущественно проповедь слова Божия и божественные таинства. Ими доставляется то, чем единственно может питаться Церковь и расти возрастанием Божиим, именно: бла-

---

[66] Иоанн Златоуст, блаж. Феодорит, Экумений, блаж. Феофилакт, Преосв. Феофан (Затворник), Meyer, Wohlenberg. — См. (39, 562—563, 568).

годать и истина. Нервы же, из главы исходящие и всё тело проникающие и возбуждающие, есть Сам Христос Господь, Который и состав тела Церкви держит и живительно проникает ее силою. Блаж. Феодорит пишет: «Как в теле головной мозг есть корень нервов, а посредством нервов тело получает ощущение, так тело Церкви от Владыки Христа приемлет и источники учения и орудие спасения».

Но возникает далее естественный вопрос: что же, это «подавание» жизненной энергии происходит, так сказать, напором, насильственно заставляя функционировать органы? Но ведь такое функционирование не есть жизнь, а есть своего рода механизм. Потому естественно ждать отрицательного ответа на предположенный вопрос. Апостол говорит, что ἐπιχορηγία происходит κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑκάστου μέρους Эти слова разъясняются Еф. 4, 7 («каждому из нас дана благодать по мере дара Христова») и Еф. 4, 11: («Он поставил одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями») и обозначают то же, что κατὰ τὴν ἀναλογίαν , Рим. 12, 6, т. е. пропорционально, соответственно с силами и назначением воспринимающих «подавание» членов или, если брать слово μέρους в его буквальном значении,— частей тела (39, 564). Ἐνέργεια указывает на деятельное участие членов или частей в жизни целого; ἑνὸς ἑκάστου имеет смысл «решительно каждой части», т. е. ни одна, самая ничтожная, не подвергается насильственному воздействию благодатной «подачи»; всякая получает то, и только то, что сообразно с мерою ее деятельности, что не раздавит ее свободы. Органы не превращаются в «трость скорописца» в руках Божьих, но их индивидуальность, так сказать, расцветает под благодатным воздействием, а «благодатные дарования, так сказать, прививаются к их личным качествам и дарованиям, возвышая и усовершая их» (2, 155). «Как дух,— говорит св. Златоуст[67],— спускаясь из головного мозга, не просто сообщает, посредством нервов, чувствительность всем членам, но — сообразно с каждым из них, и тому, который способен принять больше, больше и сообщает, а который — меньше, тому — меньше (ибо дух есть корень жизни), так и Христос. Так как наши души так же зависимы от Него, как члены от духа, то Его промышление и раздаяние даров, сообразно с мерою того или другого члена, производят возращение каждого».

Обращаемся теперь к главной мысли Еф. 4, 16: ἐξ οὗ (Χριστοῦ) πᾶν τὸ σῶμα ..τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ параллельно к чему являются слова Кол. 2, 19: ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα... αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ Θεοῦ.

В только что разобранных словах изображалась, так сказать, анатомия и физиология Церковного Тела, и те слова служили пояснением для приводимых теперь и содержащих описание жизни Церкви, ее роста, ее цели.

С грамматической стороны особых затруднений в этих текстах нет, и плеонастическое τοῦ σώματος в Еф. 4, 16 легко объясняется необходимостью напомнить читателю, о чем, собственно, идет речь: τοῦ σώματος поставлено как бы в скобках. «Прямо бы сказать: из коего тело возращение свое творит; но Апостол сказал: тело... возращение тела творит, потому что вставлено было много посредствующих мыслей и можно потерять, кто это возращение творит» (42, 276). Далее, форма ποιεῖται (а не ποιεῖ) указывает, что тело имеет внутреннюю жизнь в самом себе (ибо подача благодати происходит соразмерно деятельности каждой части), заимствует питательные для себя соки только в Своей Главе (εξ οὗ), а не откуда-нибудь извне, из другого источника (39, 565). Это подтверждается еще тем, что тело αὔξησιν

---

[67] Беседы на послание к Ефесянам. СПб., 1858, с. 188. См. (2, 155); (42, 278).

ν ἀγάπῃ: тело растет в любви, в деятельности любви со стороны каждого члена, как и сказано в ст. 15: «(чтобы) истинною любовью все возращали в Того, Который есть Глава Христос»; было бы неправильно ἐν ἀγάπῃ относить к εἰς οἰκοδομήν, ибо любовь — не цель Церкви, а только условие достижения цели (39, 564)[68] — полноты духовного совершенства, когда Господь возглавит всё.

Обратим еще внимание на глагол αὔξει и на существительное αὔξησιν. Этот глагол в собственном смысле употребляется в речи в отношении к растениям (Мф.) и имеет основное значение органической категории, что может применяться и к людям, к народу, к слову Божию, к вере, к умножению благодати (см. (2, 51); тут же цитаты). Поэтому словами αὔξησις и αὔξει подчеркивается еще раз органичность роста, который поэтому должен разуметься не только экстенсивно, в смысле увеличения числа верующих, но и интенсивно, в смысле углубления христианского сознания в верующих, в смысле укрепления связей между ними (проводящих всё лучше благодатные силы), в смысле умножения количества этих связей и проч.

Текст Кол. 2. 19 должно разделить на διὰ τῶν ἁφῶν ἐπιχορηγούμενον и διὰ τῶν συνδέσμων συμβιβαζόμενον, т. е. «питаемое нервами» и «соединяемое мускулами». Может быть, первая из этих систем объединения указывает на должности, имеющие своею задачею проводить благодатные воздействия по всему организму Церкви и потому не носящие местного характера, как, например, древние харизматические должности апостолов, пророков и учителей; вторая же система будет тогда указывать на более местные должности, должности общинного характера, своею деятельностью любви сплачивающие отдельные члены в одно. К последним можно было бы отнести, например, должность диаконов и т. п.[69]

II

Жизнь Тела Церкви всецело зависит от Главы-Христа. Мы видим, что Апостол многократно[70] называет Христа главою, как бы желая внушить читателю, что это — положение существенной важности. И действительно, из него вытекают основные свойства Церкви, как Самою Главою определяется вся жизнь. Это вполне понятно, если вспомнить, что такое, собственно, есть «голова». Как по воззрениям русского народа[71] голова является центральным по важности органом тела, так это убеждение проходит и чрез другие мировоззрения (60, 355). В главе, по Библии (Быт. 3. 15), сосредоточивается жизнь, и потому победа над главою — победа над всем организмом: глава — цель движения жизни, идущего от сердца, почему «поднять голову» значит оживиться, быть в бодром состоянии (Лк. 21, 28, Деян. 27, 34), а «опустить голову» указывает на ослабление, на убыль жизненной энергии. Поэтому глава является ответчицей за преступление всего человека, и равнозначительно, сказать ли «кровь ваша на главах ваших» (Деян. 18, 6) или кровь — на вас (Мф. 23, 35) и т. д. Уже в древности голова всегда считалась носительницей идеального начала в человеке, его духа, его интеллектуальных способностей.

Естественно поэтому, что природа Главы отражается на всякой функции Тела, что всякое жизненное проявление Тела запечатлено свойствами Главы, «из Которой» берутся силы для роста

[68] Такую же расстановку слов признают Haupt, Ellicott, Abbott, Braune.

[69] Конечно, это только гадания. Блаж. Феофилакт (см. (41, 131)), напротив, видит в «мускулах» — Апостолов и учителей, а в «нервах» — Самого Иисуса Христа. Впрочем, те или другие детали толкования и не особенно важны, коль скоро уяснен общий смысл места.

[70] I Кор. 11, 3. Еф. 4, 15; Еф. 5, 23. Кол. 1, 18; Кол. 2, 10, 19. Еф. 1, 22.

[71] Словарь русск. языка составлен. Имп. Акад. Наук, второ. изд. Т. I А—Д, кол. 840 след.: голова (и производн.).

«Непоколебимость и неразрушимость» (8, 324, 325 и др.) Церкви — это основная черта ее, аналитически вытекающая из самого понятия о Церкви. Вечная и неподвластная злу Глава Церкви непрестанно обновляет всё Тело, подавая ему благодатную силу. Если «Христос, Сын Бога Живаго» (Мф. 16, 16) положил создать свою Церковь, то побежденный им диавол не может поколебать Тело Христово — Его Церковь. Сам Господь, благовествуя Петру и, в лице его, всему человечеству в ответ на торжественное исповедание Петра, сказал ему: κἀγὼ δὲ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι Ἅιδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς (Мф. 16, 18) — «и Я говорю тебе: ты Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют её». Ввиду важности этих слов Спасителя, мы остановимся несколько на их экзегезисе, поскольку он нужен для нашей ближайшей цели.

Иисус Христос сказал: «созижду», οἰκοδομήσω, т. е. говорил о будущем, а не о прошедшем и не настоящем; точно так же и Архангел Гавриил, благовестивший Деве Марии о рождении Спасителя, сказал ей: «Дух Святый найдет на тебя и сила Всевышнего осенит тебя», т. е. опять-таки говорил о событии грядущем. Это замечательное сходство двух благовещений не будет казаться случайным, если вспомнить, что Плод первого благовещенья, Христос, есть «начаток, первенец из мертвых», т. е. начаток и первенец обновленного человечества[72], начаток Церкви — Тела Его (Кол. 1, 18), являющегося Плодом благовещенья второго. Но для стоящих на юридической точке зрения при рассмотрении Церкви, т. е. для исходящих из понятия о Церкви, как об «обществе верующих», и потому не могущих не видеть Церкви в совокупности учеников Христовых, будущее время οἰκοδομήσω является совершенно непонятным. Желая избегнуть этой трудности, Штир (Stier) утверждает, будто тогда не было общины верующих и Христос говорил об общине будущей. Мейер (Meyer) справедливо возражает ему, что «принять eine solche historische Prolepsis было бы произвольно, ибо qahal верующих был налицо, хотя бы и не построенный формально» (58, 347). Но для нас община Апостолов есть только община — и не более; только тогда она вошла в Церковь, когда родилась Церковь. Но самый глагол οἰκοδομεῖν и будущее время имеют, на что не неосновательно ссылается Штир (там же), смысл «длящегося построения Господа, ибо Церковное Тело взращивается энергией своей Главы». Наиболее важными в данной фразе являются слова «врата ада не одолеют ее (Церкви)». Чтобы понять их, должно вникнуть в выражение — πύλαι Ἅιδου или πύλαι Ἅιδου, что соответствует еврейскому шааре гашшеол. Еврейские представления о шеоле или аде таковы (см. (69, 628,—630); (68, 527—530 также)[73].

Шеол (šĕ'ol)[74] есть самое древнее и самое употребительное название ада в Священном Писании Ветхого Завета (Быт. 37, 35. Ис. 14 15; 38, 10. Иона 2, 3 и др.). В Талмуде он называется еще «геенной» (geyhinom) и «мехозой» (mehoza), причем первое название, собственно значит «долина Эннома», где приносили жертвы Молоху и куда впоследствии стали свозиться нечистоты для сожигания их в вечно горев

---

[72] (41, 47—48): «иже есть начаток (ἀρχή, начало) восстановленного человечества. Оно в Нем сначала восстановлено, а потом по Нему и силою домостроительства Его восстановляются и все восстановляемые, прилепляясь к Нему верою. ...Восстановленное человечество, каким ему подобает быть в сем состоянии, явилось в воскресшем Господе. Почему собственно начатком его — такого Он стал чрез воскресение, или яко перворожденный из мертвых».

[73] Ив. Троицкий. Талмудическое учение о посмертном состоянии и о конечной участи людей. СПб., 1904, с. 42—68; §§ 14—25; с. 126—132, § 45.

[74] Не останавливаемся на этимоне этого слова, ибо тут нет какого-нибудь установившегося мнения. Различные взгляды на этот вопрос собраны Троицким на с. 131 прим. 1, § 45.

ших кострах, а второе название (от ḥoza' — город, meḥoza' — укрепленная местность) может быть переведено буквально как «место, куда берут или забирают, место заключения, тюрьма»[75]. К нему же относят встречающиеся в Ветхом Завете имена: «гибель», «колодезь» и «яма», «тень смертная», «колодезь пены и грязного ила», «страна нижняя», «долина Тофет», «долина плача». Как видно из талмудических названий для места душ нечестивых, талмудисты полагали его в особой области мирового пространства, которая имеет вид укрепленного места или тюрьмы и представляет собою место нечистоты, грязи, разложения, порчи, вообще гибели и смерти. Сотворенный до творения мира, шеол наполнен огненной стихией «ор» ('or), сотворенной во второй день. Талмудисты с точностью вычисляют величину геенны, но в глубину считают ее бездонной. Земная поверхность разделяет область шеола от области рая и является для первого как бы крышкой горшка. По словам раввина Иеремии, сына Елеазарова, в ад ведут с земли три входа: один в пустыне (ср. Чис. 16, 33), другой в море (ср. Иона 2, 3) и третий в Иерусалиме (ср. Ис. 31, 9). (Эрубин, f. 19, а). По словам раввина Мариопа, в долине сына Энномова стоят две пальмы, из средины которых подымается дым и это, должно быть, есть вход в геенну (Эрубин, f. 19, а).

Безмерный по величине ад (Таанит, f. 10 а), как сказано, наполнен особым огнем, и в него впадает особая огненная река, падающая на головы нечестивых. Ад имеет своего князя (geyhinom śar) и своего привратника (tapheten šomer). Князь ада представляется владыкой обитателей геенны, которые даны ему Владыкой мира (Шаббат, f. 104 а). Привратник ада представляется охраняющим врата ада, пройти чрез которые можно лишь с его изволения. Впрочем, относительно раввина Иоханана говорится, что ему после смерти удалось сойти в ад и выйти отсюда вместе с освобожденным раввином Ахеровом без изволения привратника ада (Хагига, f. 15, б). Относительно своей алчности в требовании всё новых и новых жертв ад сравнивается с утробою женщин и с землей, не насыщенной водою (Берахот, f. 15, б; Сангедрин, 9, 2, а). Но все ли язычники попадут в ад или только нечестивые, забывшие Бога, — этот вопрос получает в Талмуде несколько ответов. К непременным обитателям ада относятся: минеи, предательницы, отступники (от веры), эпикурейцы, отвергавшие закон (Моисеев, т. е. его небесное происхождение), отвергавшие воскресение мертвых, удалявшиеся от законов общины, наводившие страх и вводившие других в грех (Рош гашана, f. 17, а; ср. Сангедрин, 90, а). Из грехов, влекущих за собою обязательное поселение грешников в аду, кроме греха против веры, называются блуд, прелюбодеяние и унижение ближнего или несправедливое осмеяние его и др. Из отдельных родов, поколений и лиц к жителям ада относятся: 1) род, погибший в потопе (Быт. 6, 3); 2) род разделения (Быт. 11, 8); 3) жители Содома (Быт. 13, 13); 4) посланные Моисеем соглядатаи Палестины (Чис. 13, 31); 5) род пустыни, т. е. израильтяне, вышедшие с Моисеем из Египта и умершие в пустыне; 6) Корей, Дафан и Авирон с единомышленниками (Чис. 16, 33); 7) принадлежащие к десяти коленам израильским и не принесшие покаяния; 8) люди проклятого города (Втор. 13, 13—17); 9) малые дети нечестивых израильтян; 10) Иеровоам, Ахав, Манасия, Валаам, Доег, Ахитофал и Иезий; 11) занимающиеся чтением внешних книг и волхвованием (Сангедрин, f. 90, а). — Вообще же число обитателей ада = $^2/_3$ всех людей (Сангедрин, f. 111, а).

Адские мучения весьма разнообразны и бывают как физические, так и нравственные, но по преимуществу состоят в жжении геенским огнем[76].

---

[75] Троицкий, с. 44, прим. 1, § 14.

[76] Не вдаваясь в подробности, отсылаем к книге Троицкого, с. 63—69, §§ 24—25.

Таково талмудическое учение об аде. Ввиду того, что, вероятно, именно таковы были ходячие мнения во время Христа, мы не останавливаемся подробно на библейском учении на ту же тему. Нарицательные имена шеола (вероятно, значит пропасть, бездна) (Иона 2, 3; Быт. 37, 35; Ис. 14, 15; 38, 10): бор; bor=ров (Ис. 14, 15, 19; 38, 18 и др.); bor tahetiyot (Пс. 88, 7)=ров преисподний; 'eres tahetiyot (Иез. 31, 14)=страна преисподняя; šahat (Пс. 16, 10. Иов. 17, 14)=тление; dumah (Пс. 94, 17; 105, 17)=страна молчания; bĕ'er šahat (Пс. 55, 24, по евр. м.)=ров погибели; 'eres nĕšiyah (Пс. 88, 13)=страна забвения; 'abadon (Пс. 88, 12)=гибель; salemawet (Пс. 23, 4; 107, 10; Иов. 12, 22; Ам. 5, 8)=сень смерти. Как ясно из этих названий, ад представляется обширной пропастью, лежащей ниже земного пространства, имеющей вид обширной ямы, где видны следы тления, нечистоты, вообще смерти. Эта область лишена света, так что является в то же время областью мрака (Иов. 10, 21, 22). В аду находятся особые отделения (Притч. 7, 27), которые имеют неодинаковую глубину (Притч. 9, 18). Самые отдаленные из них называются «краями могилы» (Иез. 32, 23). Ад в Священном Писании представляется имеющим врата, которыми проходят идущие в него (Ис. 38, 10). Обитателями ада являются люди грешные, стремившиеся исключительно к достижению чувственных удовольствий (Пс. 16, 14).

Классический ἅδης или ἀΐδης (от α, negativ и ἰδεῖν), т. е. невидимый, невидимая страна, как говорится у Плутарха, Is et Osir. 79, 382, F (τὸ ἀειὲς καὶ ἀόρατον), первоначально служивший названием Бога подземного мира, имеющего власть над мертвыми (Ζεὺς χθόνιος), впоследствии стал названием самóй страны мертвых. В Новом Завете это слово служит, несомненно, для обозначения шеола, и потому нам нет надобности пересказывать взгляды греков и римлян на подземный мир[77].

Теперь делается понятным ходячее выражение ša'ărey šĕ ol (шаарей шеол) (по переводу Делича Мф. 16, 18) или равносильное ему πύλαι 'αἴδου, πύλαι 'αδου, 'αἴδαο πύλαι.

Слово ša'ar[78] (plur. šĕ'arim, constr. ša'arey) означает, собственно: 1) дверь, ворота, входы разных видов; 2) часть — примыкающую к городским воротам свободную площадь; 3) затем — собрание горожан на этой площади и вообще граждан, принадлежащих к общему собранию и имеющих право голоса; 4) наконец, людей, собравшихся около ворот на площади. В числе последних мыслятся, конечно, привратники и более видные представители города. Поэтому выражение «шаарей шеол» есть двойная метафора, в которой употреблена часть вместо целого («ворота ада» вместо «ад») и затем содержащее вместо содержимого («ад» вместо «обитатели ада») и, в конечном итоге, равно «смерть»[79]. Но смерть надо разуметь не только как физиологический процесс, а как родовое понятие, включающее в себя и грех с нечистотой и страданиями. «Врата адовы»=«силы ада».

Проследим несколько пользований ходячим выражением «врата ада» у классиков и в Ветхом Завете.

Выражение «врата ада» в Ветхом Завете находим в следующих местах: Иов. 37, 17. Пс. 9, 14; 107, 18. Ис. 38, 10. Прем. 16, 3. Макк. 5, 51.

«Открывались ли тебе врата смерти и врата мрака ты можешь ли видеть?» (Иов. 38, 7). — «Воззри на страдание мое от врагов моих,

---

[77] Некоторые подробности о словоупотреблении 'ᾅδης в Новом Завете и в переводе LXX см. у Gremer'a (60, 65—67). В (63, т. I, col. 87—96) разъясняется по преимуществу святотеческое словоупотребление.

[78] Siegfried u. Stade, Hebr. Wörterbuch, SS. 823—824.

[79] (64, 666): 'Αΐδου πύλαι = смерть.

Ты, Который возносишь меня от врат смерти» (Ис. 9, 14). — «От всякой пищи отвращалась душа их, и приближались они ко вратам смерти» (Пс. 107, 18). — «Ты бо живота и смерти власть имаши, и низводиши даже до врат ада, и возводиши» (Прем. 16, 13). В классической литературе это словосочетание весьма часто; примеры собраны Вет штейном в его издании Нового Завета[80] на с. 430—431 1-го тома. Они показывают, что «врата ада» метафорически означают неумолимую непобедимую, ни пред чем не останавливающуюся в своем победном шествии смерть, но рассматривают ее более узко, нежели Ветхий Завет, потому что не ассоциируют со смертью идею греха, идею нечистоты. Эта всевластность смерти изображена в Ветхом Завете у Иезекиля (32, 18—32), Исаии (28, 15—18) и во многих других местах. Поэтому слова Господа о «неодолимости вратами ада» означают, что все злые обитатели бездонного, мрачного и грязного ада во главе со своим князем и с привратниками, даже собравшись на вылазку у ворот адских, не смогут одержать победы[81] в данном случае, хотя нет ничего, чего они не побеждали бы. Параллель к ним — слова Апостола: «Смерть! Где твое жало? Ад! Где твоя победа?» (1 Кор. 15, 55=Ос. 13, 14). Но является вопрос, над кем, именно, не одержат победы. Сказано αὐτῆς, причем под αὐτῆς можно разуметь как τῆς πέτρας, так и τῆς ἐκκλησίας. Некоторые святые отцы высказывались за первое понимание[82], но если это и правильно, то не имеет существенного значения. Конечно, если Господь говорит о непоколебимости скалы — основания, то вместе с тем имеет в виду, и даже по преимуществу имеет в виду непоколебимость Самого Строения. Тщетна была бы вера Петра и суетно было бы торжественное обещание Господа, если бы преимущественное Дело Христово, так торжественно благовещанное, было бы поколебимо вратами ада. Что ни подразумевалось бы под αὐτῆς, Церковь ли или Камень-Петр или Камень-вера Петрова, мысль разбираемого места в том, что созидаемая Христом Церковь будет иметь божественную крепость, божественную неодолимость для зла во всех его видах и во всем его могуществе. Поэтому, оставляя дальнейший разбор Мф. 16, 18, перейдем к выяснению свойств Церкви.

III

Как Тело единой Главы, Церковь неизбежно отражает во всем своем бытии характер единства. Как Тело Главы внутренне-законченной Главы абсолютной, Церковь есть бытие единое и целостное по преиму

---

[80] Aeneid. VI 126 facilis descensus Averni Noctes atque dies patet atri janua Ditis sed revocare gradum superasque evadere ad auras, hoc opus hic labor est. Theognis 707 Κυανέας τε πύλας παραμείψεται, αἵτε θανόντων ψυχὰς εἴργουσιν, καὶ περ ἀναινομένας. Eurip. Hecuba 1. Ἥκω νεκρῶν κευθμῶνα καὶ σκότον πύλας λιπών, ἵν' ἅδης χωρὶς ἕκτισται θεῶν. Il s. 646 ἀλλ' ὅπ' ἐμοῦ δμηθέντα πύλας ἀΐδαο περήσειν. II. VIII. 13. ἢ μέν Ovid. Metam. 1, 661 Nec finire licet tantos mihi morte dolores, sed nocet esse Deum, praeclusaque janua lati Paraemia sed manes reclusaque janua leto. Propert. IV. 11, 1. Desine Paulle, meum lacrimis urgere sepulcrum. Panditur ad nullas janua nigra preces. Te licet orantem furvae Deus audiat sulae, Nempe tuas lacrimas furda bibent. Quum semel infernas intrarunt funera leges Non evorato stant adamante viae Achilles. Fat. V p. 297.

[81] κατισχύειν significat praevalere adversus aliquem, ex vi praepositionis κατὰ (6. 1, 431). Далее идут параллели.

[82] (67. 1, 430—431): αὐτῆς. se Thomas. Patriarch. Hieros ap. Abucaram, in te Cassia de Jucarnat III, 14. Epiphan. H. XXX: πύλαι ἅδου, μὴ κατωγύωσαι τῆς πέτρας. LXXIV Origenes, in f. τίνος δὲ αὐτῆς; ἄρα γὰρ τῆς πέτρας -ἢ τῆς ἐκκλησίας; ἀμφίβολος γὰρ φρασις de Petro autem intelligit: In Esaj. H. 7 in Ezech. H. 12 in Matth. H. 1 α 3 α 35 Celsum l. VI περὶ ἀρχῶν γ. β. Hieronymus, In l.: Cumque hic de Petro proprie sermo fit, simplicius est, ut intelligatur de Petro protius quam de Ecclesia dici, portas infernorum ei non praevalituras. Hieronymus: Secundum metaphoram petrae recte dicitur ei: Aedificabo ecclesiam meam super te, ut Ephes. II, 20, Apx. XXI, 14, 1 Pet. II, 5.

ществу пред всеми иными бытиями. Как Тело Главы единственной, Церковь сама существует только в единственном числе. Церковь — едина и единственна; и в силу непоколебимости ее этот характер единства и единственности не может быть преодолен злыми силами, стремящимися нарушить абсолютное единство Церкви. В этой области единство Церкви отрицательно выражается как ее нераздробимость, тогда как неодолимость Церкви принимает частное определение в положительной форме в виде единства и внутренней цельности. Церковь — одна, но не в смысле простого отсутствия других церквей, не в смысле исключительности, но в смысле абсолютной целокупности. Церковь — Тело Сына — так же едина, как един Бог и Сын Его.

Господь сказал Петру: «на этой скале построю Церковь Мою, μου τὴν ἐκκλησίαν» (Мф. 16, 18), как и в другой раз сказал: «скажи Церкви, εἰπὸν τῇ ἐκκλησίᾳ» (Мф. 18, 17), но не сказал: «построю Церкви Мои», как не сказал и «скажи Церквам». Единство церковное подчеркнуто Господом в Его прощальной беседе с учениками, при совершении первой Евхаристии Христос молится, чтобы члены Церкви были в абсолютном единстве между собою, как и Сам Он с Отцем (ἵνα ὦσιν ἕν καθὼς ἡμεῖς, Ин. 17, 11), и несколько раз повторяет свое прошение о единстве членов Церкви в абсолютном единстве Отца и Сына (ἵνα πάντες ἕν ὦσιν καθὼς σύ, Πατήρ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν, Ин. 17, 21), — о единстве славою, данною Сыну (κἀγὼ τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, ἵνα ὦσιν ἕν καθὼς ἡμεῖς ἕν, Ин. 17, 22), о единстве, получаемом от Бога чрез посредство Сына, вселяющегося в верующих (Еф. 3, 17; Кол. 3, 16; 2 Кор. 6, 16; Ин. 14, 23) (ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί ἵνα ὦσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν, Ин. 17, 23). Единство Церкви — это манифестация объединяющей Мощи Христовой — «Славы» Господа, т. е. Его единосущия с Отцем (Ин. 17, 21, 22, 23, 24). Этими молитвами заканчивает Господь свою последнюю беседу, в которой сосредоточена вся сила Его проповеди. Важность момента, когда эти слова были произнесены, заставляет признать особую, чрезвычайную значимость этих слов и тем более заключения их. И действительно, мысль о единстве — один из лейтмотивов позднейшего развития. Она проходит, кажется, чрез все Послания ап. Павла, а в Послании к ефесянам она является господствующей. «Основным, центральным понятием в послании является понятие единства, которое здесь господствует и всё, можно сказать, себе подчиняет. Апостол говорит о единстве (возглавлении) всего существующего во Христе (1, 10), о теснейшем единении Христа, как Главы, с Церковью, как Его телом (1, 23; 5, 25 и дал.), о единстве Церкви и всех проявлений ее жизни (4, 4 и дал.), о единстве иудеев и язычников во Христе (2, 13 и дал.), о единстве веры и знания (4, 13), — послание всё вообще проникнуто мыслью о необходимости единства христианской веры и жизни, христианского слова и дела, теории и практики» (39, 123—124).

Единство и единственность Церкви указаны в самом определении Церкви (Еф. 1, 23), как абсолютного Тела (τὸ σῶμα) абсолютной Главы. И, будучи диспаратными, если взяты условно и ограниченно, понятия единства и единственности оказываются взаимно-обосновывающими при применении их безусловно и во всей силе. Единство по преимуществу может быть только универсальным по своему содержанию, а универсальное единство тем самым единственно, unicum. И наоборот, безусловная единственность необходимо предполагает безусловное единство; если бы не было последней, если бы возможно было дробление, то тем самым не было бы и безусловной единственности. Итак, всё равно, сказать ли: «Церковь — едина» или «Церковь — единственна», потому что в обоих случаях догматический смысл будет один и тот же. Но это — если Церковь универсальна по содержанию. Что иначе быть не может, это следует из понятия о Церкви, как о Теле

по преимуществу, как о τὸ σῶμα, т. е. включающем или имеющем включить в себя всю истинную телесность мира[83]. Что это — так, будет доказано при обсуждении понятий «Соборная» и «Апостольская».

Церковь — едина. А так как верующие делаются принадлежащими к Церкви чрез свое соучастие в таинственной жизни Церкви, чрез свое внедрение, чрез свое врощение и втелеснение в Церковь, то единство мистической жизни делает и их «сонаследниками и сотелесниками и соучастниками в обетовании», τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα[84] καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας (Еф. 3, 6), т. е. некоторым единством. Будучи сотаинниками (συμμύσται), верующие совоплощаются в Теле Христовом («mit einverleibt», Cremer). Но, как «Церковь-Тело» и в устах ап. Павла есть не нравственный предикат, но реальный субъект, то единство Церкви — не нравственная только или корпоративная солидарность, не номинальное только единство «начала и основания», «организации» и «цели» (хотя несомненно, что всё это — частью, действительно имеется, частью составляет задачу, предстоящую верующему сознанию), но единство онтологическое и, как таковое, не могущее быть создано путем каких угодно человеческих усилий. Единство «начала и основания» может быть от человеков; единство организации, равно как и единство цели, не безусловно исключены из человеческих возможностей. Те, кто стоит на номинальной точке зрения (каково большинство богословов), с полною последовательностью вынуждаются признать, что существует «церковь» буддийская, магометанская, браманическая и проч. Ибо и там есть единство «начала и основания», «организации» и «цели», и нисколько не меньшие, нежели у христиан. В сущности говоря, подобные богословы не имеют права говорить слово Церковь в олицетворенном смысле, а должны говорить только прилагательное «церковный» или отвлеченное имя «церковность». «Церковь» в их устах всегда должно являться лишь юридическим или моральным предикатом, но никогда — субъектом, подобно тому как Л. Толстой, на деле не признавая Бога, откровенно сознается: «Выражение «Бог» сознательно я, кажется, очень редко употребляю отдельно. В связи же с другими выражениями оно представляется мне в словах «жить по Божьи». Когда я говорю это, я внутренно хочу сказать: «жить по правде, по любви, по разуму или разумно»». Оказывается, что «Бог» даже не отдельное существительное, а только прилагательное. Но то же самое оказывается и у всех тех, которые, фактически не признавая Тела Христова, все-таки продолжают говорить о номинальном его единстве, которое может быть чисто человеческим единством или, лучше сказать, схожестью стремлений и воззрений, существующей решительно во всяком сообществе. Но онтологическая объединенность верующих требует единящего Начала, которое было бы не приобретенным, не выработанным людьми, но данным им от Бога. Таково единство Тела Христова и Его таинственной жизни. Верующие становятся чрез приобщение к Церкви уже не подобно-сущими, не ὁμοιούσιοι между собою, но единосущими, ὁμοούσιοι. Вот почему Священное Писание настойчиво связывает объединенность верующих с единством таинственной жизни Церкви — с единством евхаристийного Хлеба-Тела (см. гл. III, § III) и крещения (Гал. 3, 27, 28).

Особенно важно в этом отношении место Гал. 3, 27, 28. Сперва Апостол говорит о том, что верующие «крестились во Христа (εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε)»[85], чем указывается «на таинственно-неразлучное сочленение» (49, 97). Потому (ὅσοι γὰρ в ст. 27 а) «во Христа

[83] Так же понимает этот вопрос Антоний, архиеп. Волынский; так же разумели его В. Соловьев и др.

[84] Относительно σύν σῶμα или σύσσωμος см. (60, 542); (38, 125).

[85] О том, что, собственно, значит «креститься во Христа», см. монографию Böhmer'a Das biblische im Namen.

облеклись», т. е. приобщились Его единства. Затем Апостол замечает, что все различия перестали иметь значение, все сплавились в одного (εἷς), «все вы, — обращается Павел к галатам, — один (εἷς) во Христе Иисусе, πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ» (Гал. 3, 28 б)[86]. Этим εἷς вместо ἕν Апостол еще сильнее подчеркивает, что тут дело идет не о подобии и сходстве, но о существенном объединении многих в одного (Гольцманн (30) разумеет под этим «одним» Небесного Человека, Христа).

Подобным же образом в тексте Еф. 4, 4—6 «одно тело и один дух (ἕν σῶμα καὶ ἕν Πνεῦμα), как вы и призваны к одной надежде вашего звания; один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех, Который над всеми, и чрез всех и во всех нас», под «телом» разумеется Тело Церковное, единство которого является необходимой параллелью к единству Духа, оживляющего Тело, к единству надежды, Господа, веры, крещения и Бога[87]. В конце концов, единство Церкви — следствие единства Бога-Отца. Язычники и израильтяне, — два полюса истории, бывшие далеки между собою, «стали близки кровию Христовой», «ибо Он есть мир наш, соделавший из обоих одно (ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν) и разрушивший стоявшую посреди преграду, упразднив вражду Плотию Своею, а закон заповедей учением, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устрояя мир, и в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста, убив вражду на нем» (ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον ποιῶν εἰρήνην καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι τῷ Θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ...) (Еф. 2, 13—16)[88]. Тут под ἓν σῶμα «весьма многие»[89] разумеют Церковь. Если и правильно возражает Богдашевский, что тут, собственно, разумеется Тело Христа, то это не опровергает мысли названных экзегетов, потому что Тело Христа есть начаток Церкви.

Приведем, наконец, отчасти разобранный уже текст 1 Кор. 10, 17: «один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба, ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν. «Евхаристия есть приобщение единого Тела Христова, которое делает приобщающихся подобным и Себе, т. е. объединяет их в Тело Христово». Так же и при других жертвенных вкушениях: «Посмотрите на Израиля по плоти: те, которые едят жертвы, не участники ли жертвенника?» (1 Кор. 10, 18). «Участники жертвенника» (κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου) указывает на представление об Израиле, как об органическом целом, к которому верующие присоединяются чрез соучастие в жертвоприношениях. По поводу разбираемого места св. Иоанн Златоуст говорит: «Сказав: общение тела, хочет выразить еще теснейшую связь и говорит: яко един хлеб, едино тело есмы мнози. Что я говорю: общение? — продолжает он, — мы составляем самое тело Его. Ибо что такое этот хлеб? Тело Христово. Чем делаются приобщающиеся? Телом Христовым, не многими телами, а одним телом. Как хлеб, составляясь из многих зерен, делается единым, так что хотя в нем есть зерна, но их не видно, и различие их неприметно, по причине их соединения: так и мы соединяемся друг с другом и со Христом.

---

[86] Ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε. οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ. πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ — все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3, 27, 28). Встречающееся здесь слово ἔνι (собственно, ἔνεστι, ἐνί = ἐν как πάρα = πάρεστι (1 Кор. 6, 5, Гал. 3, 28; Кол. 3, 11; Иак. 1, 17) равносильно ἐστίν, «es giebt» (66, 50).

[87] Толкования на этот текст см. (39, 507—512); (42, 241—247).

[88] Толкования на это место см. (39, 389—410); (42, 152—162).

[89] (39, 407): Olshausen, Braune, Ellicott, Bisping и др. Из древних — Экумений.

Ибо мы питаемся не один одним, а другой другим, но все одним и тем же Телом. Посему Апостол и присовокупляет: вси бо от единого хлеба причащаемся. Христос соединил с Собою тебя, столько отдаленного от Него... »(см. (45, 329)).

Отсюда явно, что единство Церкви имеет реальную манифестацию в единстве таинств. Нет ничего более чуждого библейскому представлению о Церкви, как современные индивидуалистические и демократизирующие утверждения, будто Церковь — абстракция[90], а таинства — nuda et mera signa, signes nus, как утверждают про них лютеране, цвинглиане и кальвинисты и социниане (26, 432—433). Последнее мнение необходимо связано с первым, и наоборот, первое с последним, так что учение о Церкви, как о nudum et merum signum Corporis Christi является коррелатом указанного отрицания таинств. Таинства — это залоги мистической природы Церкви, как сама Церковь есть одно великое Таинство. Всё, что сказано об одном из этих коррелатов, тем самым относится к другому. Недаром св. Ириней Лионский в этом параллелизме таинств и учения о Церкви усматривал верховный критерий истинности. «Наше учение, — заявляет он, — согласно с евхаристией, и евхаристия подтверждает учение — ἡμῶν δὲ σύμφωνος ἡ γνώμη τῇ εὐχαριστίᾳ. καὶ ἡ εὐχαριστία βεβαιοῖ τὴν γνώμην»[91].

Единство Церкви доказывается также и текстом 1 Кор. 12, 12 и др., а связь единства с таинством крещения — 1 Кор. 12, 13: «ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, иудеи или еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом, — καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες εἰς ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν» (1 Кор. 12, 13)[92]. «Смысл слов его (ап. Павла),— говорит Златоуст (см. 45, 405),— следующий: один Дух составил из нас одно тело и возродил нас; ибо не иным Духом крещен один, а иным другой. И не только крестивший нас Дух есть один, но и то, во что Он крестил, т. е. для чего крестил, есть едино; ибо мы крестились не для того, чтобы составлять различные тела, но чтобы все мы в точности составляли одно тело, т. е. крестились для того, чтобы всем нам быть одним телом. Таким образом и составивший нас один, и то, во что Он составил нас, едино. И не сказал Апостол: дабы мы принадлежали одному телу, но чтобы были едино тело: мы вси во едино тело крестихомся...»

Но, будучи единою, Церковь может проявляться в отдельных группах людей, подобно тому, как Истинное Тело Христово являет Себя во множестве отдельных литургий, присутствуя всё целиком в каждой частице Святых Даров; так, как нельзя сказать, будто частица Святых Даров есть «кусок» Тела Христова, так же нельзя сказать, что данная поместная Церковь есть «часть» Церкви — Тела. Она несет его всё целиком. «Таким образом,— говорит Р. Зом (21, 41—42),— существует единая только экклезия, собрание всего христианства в целости, но у этой единой экклезии бессчетные формы явлений. Она является в собрании местной общины и в бесчисленных других собраниях христиан, даже когда они и не представляют непременно собрания местной или домашней общины. «Основоположительная идея древности — это идея церкви (экклезии). Единственное известное древности собрание есть

---

[90] «Церковь,— говорит Шерер,— есть абстракция, посредством которой церкви рассматриваются как нечто целое — L'Eglise est une abstraction par laquelle les églises sont considéres comme un ensemble» (Scherer, Esquisse d'une theorie de l'Eglise chretienne. pp. 14, 27, 34, 154.— Цит. по (26, 181). «L'état normal,— говорит Вине, est que l'Eglise se composé d'un nombre d'associations libres correspondant aux differentes conceptions dogmatiques» (Vinet, De la manifestation des convictions religieuses. Цит. по (26, 181).

[91] Св. Ириней Лионский. Haer. II, 8, § 5. Цитата из Аквилонова.

[92] Толкования на это место см. (45, 405—407).

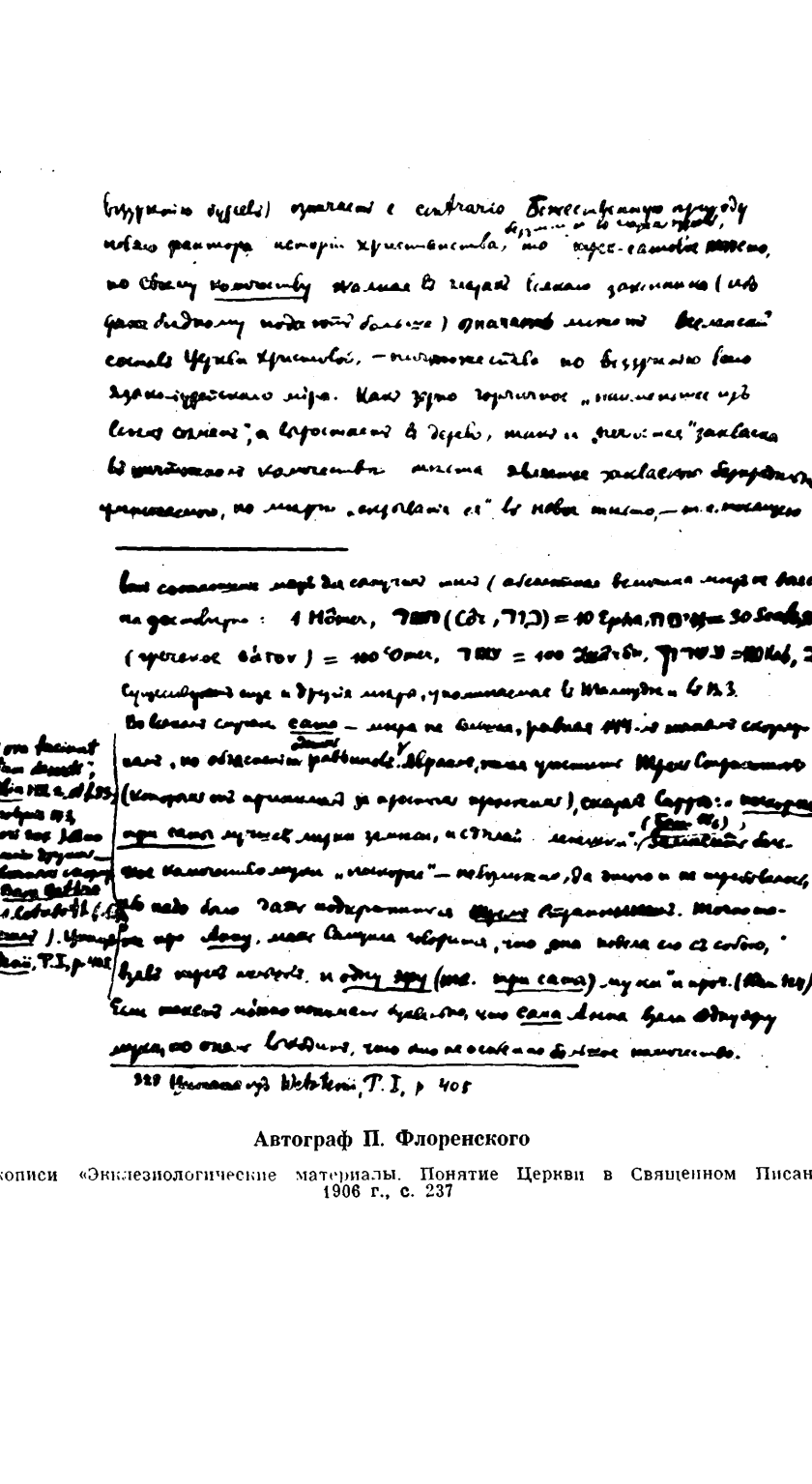
собрание церковное (собрание экклезии), собрание христианства. Вообще не существует собрания местной или домашней общины, как такового. Что мы фактически можем назвать собранием местной общины, именно общее собрание христиан известного города, есть то, что оно есть, не как это собрание местной общины, но как форма явления экклезии, собрание всего народа христиан. И собрание местной общины (которое в древности вовсе не необходимо встречалось везде) отнюдь не составляет единственной формы явления экклезии. Наряду с ним всякое другое собрание христиан есть также экклезия, и потому всякое христианское духовное действие (крещение, евхаристия, избрание) может происходить также и в любом другом христианском собрании. Совершенно безразлично, может ли считаться собравшейся местная община или нет. Важно только, чтобы было собравшимся христианство».

«Идея местной общины[93], вообще идея более тесной общины в современном смысле слова, вовсе не имела места в организации церкви (христианства). Не существует ни собрания, ни, следовательно, органов местной или домашней или какой-либо иной общины, как таковой. Этим исключается всякое местно-общинное или союзное устройство, вообще всякая местная или корпоративная форма устройства...»

IV

Трансцендентный для мира и мирского, стоящий над греховностью эмпирического Бог — абсолютно свят (Откр. 4, 8; 15, 4; 16, 5). Так же и Христос, «Который есть образ Бога невидимого» (Кол. 1, 15; Флп 2, 6; 2 Кор. 4, 4) «сияние Славы и образ Ипостаси Его» (Еф. 1, 3), в Котором «обитала вся полнота Божества телесно» (Кол. 2, 9), — абсолютно свят (Деян. 4, 27, 30. Мр. 1, 24=Лк. 4, 34. 1 Петр. 1, 15. Рим. 11, 16). Этот предикат святости есть только в положительной форме выраженный предикат «не от мира». Как Бог, действуя в мире, остается «не от мира», трансцендентным миру, так и Христос, живя в мире и вечно продолжая быть с пребывающими в мире учениками Своими, был и есть «не от мира» (Ин. 8, 23; 17, 16). «Не от сего мира οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου» указывает на метафизическую и мистическую природу, равно как на нравственное совершенство, а не на простую вне-мирность, простую отрешенность от мира (2, 5, 16, 6 сл.) Быть не от мира — это не значит не быть в мире, не быть здесь, но значит иметь внутреннее существо свое свободным от мирского, над мирским, и потому носить в себе залог победы над миром и победить мир (Ин. 16, 33. Откр. 2, 21; 5, 5). Трансцендентность для мира существа и имманентность миру действия — вот что значит быть святым или быть не от мира. Будучи «не от мира сего», Христос есть «свет» миру (Ин. 9, 5; 12, 46; 8, 12 и др.), который «светит во тьме» (Ин. 1, 5), но не может быть охвачен тьмою, потому что «нет в нем тьмы» (1 Ин. 1, 5), а Сам он над тьмою. Но своею победою над тьмою Он, естественно, вызывает ненависть тьмы к свету (Ин. 3, 19—21 и др.) ненависть зла к добру и греха к святости. Тут, в антагонизме тьмы, восстающей на Свет и стремящейся уничтожить Его, равно как и в вечном торжестве Света над отдельными атаками тьмы, обнаруживается, что Он — не от мира сего. Исключительная, единственная ненависть

[93] Добавим от себя: вопреки всем уверениям «либеральных» реформаторов Церкви видящих всё обновление церковной жизни в правовой организации прихода и совершенно не задумывающихся над мистическою природою Церкви и единством Церкви в выясненном смысле. Как благодатная жизнь Церкви не зависит от большого или малого числа лиц, ведущих Церковное управление. Мало ли их, много ли — совершенно безразлично, раз только они не будут действовать «в Силе Божией» (2 Кор. 6, 7). А действующие «в Силе Божией» несут в себе всю Церковь, независимо от своего числа.



Автограф П. Флоренского

Из рукописи «Экклезиологические материалы. Понятие Церкви в Священном Писании», 1906 г., с. 237

мира ко Христу (Ин. 7, 7) есть признак Его избранничества в полном и подлинном смысле (Лк. 23, 35; 1 Петр. 2, 4; 6. Мф. 12, 18), преимущественной любви к Нему со стороны Отца; поэтому ненавидящий Христа ненавидит и Отца Его (Ин. 3, 23). Избранничество — таков еще один момент святости. Но, возлюбленный Богом, Сын в свою очередь возлюбил Его, почему всецело смирил Себя (Флп. 2, 8 и др.), имея полноту нравственного совершенства. Таков конечный момент в понятии святости.

Все эти моменты, так или иначе, непременно имеет и Церковь — «полнота» Христовой благодатной силы. Святость Церкви — необходимое следствие ее реальной связи со Христом. Но если все стороны святости уже даны во всей их силе самой Церкви, то различно даны они верующим, членам Церкви.

Как и Господь, Церковь — свята. «Христос, — говорит Апостол, — возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее, очистив банею водною, посредством слова; чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна» (Еф. 5, 25—27) [94]. Под «банею водною» (τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος) разумеется здесь таинство крещения, как единогласно признается всеми древними и новыми экзегетами, но «посредством слова» (ἐν ῥήματι) вызывает разногласия. Наиболее основательное толкование, согласное к тому же со святоотеческим, видит в ῥῆμα тайноводственные слова, произносимые при крещении, т. е. крещальную формулу «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (39, 632) [95]. Святость Церкви — святость Христа, ибо Христос — «начаток» Церкви (Кол. 1, 18), «лоза» (Ин. 15, 5), наполняющая живительным соком свои «ветви». «Если начаток свят, то и целое; и если корень свят, то и ветви» (Рим. 11, 16). Следовательно, и всё Тело Христово свято. («Εἰ δὲ ἡ ἀπαρχὴ ἁγία, καὶ τὸ φύραμα· καὶ εἰ ἡ ῥίζα ἁγία, καὶ οἱ κλάδοι». — Рим. 11, 16). Данный текст относится, собственно, к ветхозаветной теократии (44, 152—153). Но так как первая половина стиха (где, собственно, идет дело о закваске, «от которой зависит и хорошая замесь и хороший всход или вскисание теста» в замешенном месте φύραμα) параллельна Мф. 13, 33=Лк. 13, 21, а вторая — Ин. 15, 5, то данный текст может (вне контекста) относиться и к Церкви.

Как святая, Церковь по своему бытию в то же время поднята над мирским бытием, Глава — Христос всё Тело свое поднял выше мирского. Поэтому Христос сказал: «Царство Мое не от мира сего» (Ин. 18, 36) — ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου. «Царство Мое, — парафразирует эти слова блаж. Феофилакт [96], — не отсюда, откуда ждет себе царя народ; оно не мирского происхождения, но высшего, небесного, божественного, и Я сам не простой человек, не из числа земных существ, но Бог и Сын Божий». «Но Царство Христово, — говорит Мансветов (2, 5 сл.), — будучи не от мира сего, не есть, однако же, царство исключительно духовное, т. е. царство невидимое, существующее в премирной сфере, ведомое одному Богу, нет; Господь не сказал, что оно не в мире, не здесь. Выражение «не от мира сего» указывает на первоначало или первооснову Его царства, которое свыше и прежде веков, а не на земле возродилось путем естественного развития народной жизни. Но этим не исключается его пребывание и распространение в мире сем... Царство Божие или Церковь, имея начало премирное, должно, по учению Спасителя, пребывать, действовать среди мира в мире — в обществе избранных от мира сего, отделившихся от его жизни, но пребывающих в нем; следовательно, долж-

---

[94] Толкования на это место: (2, 197—200); (39, 630—635); (42, 376—382).
[95] Так признают Златоуст, блаж. Феодорит и блаж. Феофилакт.
[96] Блаж. Феофилакт. Благовестник, ч. 4, Ев. от Иоанна, с. 433. Цит. по (2, 4—5).

но действовать и распространяться видимо, осязаемо среди настоящего мира... Она получает свое первобытие вне области мира сего, но в то же время должна жить и развиваться здесь, т. е. на земле».

Церковь — «не от мира сего» и потому «мир сей» гонит ее, видя в самом факте ее существования обличение себе. Так Савл гнал Церковь Христову (см. гл. 3, § V), так продолжалось во всю историю Церкви, так, и по преимуществу, будет в последние времена (см. гл. 5, § V). В ненависти мира и в вечной вражде его к Церкви открывается онтологический антагонизм мира и Церкви. А другою стороною того же антагонизма является любовь Христа к Церкви (Еф. 5, 25) и избранность Церкви, ее обособленность, выделенность из всего мира. Церковь называется «соизбранной Церковью» (1 Петр. 5, 13) (ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή), и «избранной госпожою» (2 Ин. 1, ср. 2 Ин. 13) (ἐκλεκτῇ κυρίᾳ). Возлюбленная и избранная, Церковь сама возлюбила Бога, почему является «чистою» и «непорочною» (Еф. 5, 25—27) и вообще этически совершенною. Такова святость Церкви. Но к Церкви органически принадлежат члены ее, верующие, образуя вещество ее. Они не могут быть святыми в том смысле, в каком этот термин применяется к Богу и Сыну. Но в то же время они не могут вносить в Церковь своих грехов. Они тоже должны быть святы в своей органической связи со святою Церковью, но святость их может быть иного характера — святостью заимствованною или, точнее, освященностью. Однако эта святость состоит в обновлении тайников бытия, внутреннего ядра бытия; этическое же совершенство не дано, а только задано: «будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48), — заповедал Христос ученикам своим. А Брат Господень пишет: «с великою радостью принимайте, братия мои, когда впадете в различные искушения, зная, что испытание вашей веры производит терпение; терпение же должно иметь совершенное действие, чтобы вы были совершенны во всей полноте, без всякого недостатка» (Иак. 1, 2—4; ср. Кол. 4, 12. Иак. 3, 2. Евр. 6, 1. 2. Кор. 13, 9. 1 Ин. 4, 18. 2 Тим. 3, 17 и др.).

«Неодолимость» Церкви в сфере святости есть именно эта невозможность нарушить святость Церкви для всех усилий злых сил, вторгающихся в души членов Церкви. В крайнем случае самые члены, духовно умерев, отваливаются вон или только кажущимся образом продолжают пребывать в Церковном Теле, тогда как на деле они не входят в органическое единство с Церковью. Церковь же остается непоколебимой в своей святости и чистоте.

«Мы святимся святостью Церкви, но Церковь не оскверняется нашими грехами, ибо ее святость не от нас, а от Бога чрез Христа и она сама не в нас, хотя и из нас состоит (как наше тело состоит из тканей и волокон, но сущность его не в них, а в их органическом сочетании в форме одного целого). Церковь не есть только собрание людей (верующих), но прежде всего то, что̀ их собирает, т. е. данная людям свыше существенная форма единения, посредством которой они могут быть причастны Божеству» (14, III, 351). «Церковь, Богочеловеком Христом основанная, имеет и состав богочеловеческий. Но разница в том, что Христос есть совершенный Богочеловек, а Церковь еще не есть совершенное Богочеловечество, а только совершающееся. ...Церковь Христова еще не достигла прославленного состояния, и ее человечество хотя и связано внутренно с божественным, но далеко еще не во всем его выражает и не вполне ему соответствует. Церковь свята и божественна потому, что освящена кровию Иисуса Христа и дарами Духа Святого; то, что прямо исходит из этого освящающего Церковь начала, божественно, непорочно и неизменно; дела же церковных людей, по человечеству, хотя бы и ради Церкви, исполняемые, представляют нечто весьма относительное и далеко не совершенное, а только

совершенствующееся. Это есть человеческая сторона Церкви. Но за изменчивым и волнующимся потоком церковного человечества пребывает и образует самую Церковь Божию вечный и бесконечный источник божественной благодати, непрерывное действие Святого Духа, дающего человечеству истинную жизнь во Христе и Боге. Это благодатное действие Божие всегда существовало в мире; но от воплощения Христа оно вошло в видимую и осязательную форму. В Церкви христианской божественное не есть только внутреннее, неуловимое действие духа, но является и в некоторой уже осуществленной форме или телесности. Были формы и в Церкви ветхозаветной, но там это были лишь иносказательные прообразы или предзнаменования; священные же формы новозаветной Церкви суть настоящие, подлинные образы Божественного присутствия и действия в человечестве. Вследствие несовершенства человеческих стихий, входящих в Церковь, эти божественные формы являются лишь как начатки или залоги божественной жизни в человечестве, которые своей полноты должны достигнуть лишь в Новом Иерусалиме — в прославленном Богочеловечестве. Но и ныне этот Новый Иерусалим — град Бога живаго — существует не в одних только помыслах, желаниях и внутренних чувствованиях христиан: те божественные формы Церкви, о которых мы говорим, составляют уже и теперь действительные камни его основания, на которых воздвигнется и таинственно уже воздвигается непрерывно всё божественное здание, так что хотя не всё в видимой Церкви божественно, но божественное в ней есть уже нечто видимое. Эти видимые камни непоколебимы, неизменны, и без них нет Церкви» (там же, 352—353).

«Принимающие эту всеобщую и неизменную форму божественного действия, образуемые ею во Христе или входящие в живое тело Христово, не могут своими частными и преходящими недостатками нарушать вечного достоинства Церкви как целого. Даже и в физическом теле отдельные члены его могут быть поражены и парализованы, а всё тело живет и действует, и воздействием своей жизни может исцелить и пораженные члены. Тело необходимо умирает только тогда, когда поражены основные его части — голова и сердце. Но Глава и Сердце церкви — Христос и Богородица — находятся в вечном божественном мире и поражены быть не могут. Из порочных слагаемых не может произойти святого и непорочного целого: и если бы Церковь была только собранием отдельных людей, то она не могла бы быть святой и непорочной, так как безгрешных людей на земле не существует. Но видимая Церковь получает свою жизнь и силу помимо грешных людей от Самого Христа, в Котором обитает вся полнота Божества телесно, чрез посредство Пресвятой и Всенепорочной Девы и всей невидимой Церкви святых; поэтому наши людские несовершенства никак не могут упразднить святость Церкви. А затем уже для нас, людей, принадлежащих к Церкви, но не образующих ее, является нравственная задача стараться о соответствии и сообразовании нашей жизни с жизнью божественной, начаток и образ которой мы получаем через священные формы видимой Церкви. Это есть цель христианской деятельности — исполнение Церкви в людях или наступление Царства Божия на земле. Эту цель мы не должны принимать за действительность, ибо в действительности Царство Божие на земле еще не исполнилось и Бог царствует более над людьми, нежели в людях» (там же, 349).

Таково взаимоотношение святости Церковной и нравственного несовершенства верующих. Церковь, вечно обновляющая своих членов благодатным притоком духовной энергии, может смыть и тот или другой дефект в деятельности отдельных членов. Тут делается ясен смысл права «вязать и решить», которое чаще всего бывает камнем преткновения для неверующих. Это право или, лучше сказать, эта сила, дарован-

ная Церкви Самим Господом (Мф. 18, 17), обычно предоставлено церковной иерархии на основании слов Спасителя (Мф. 16, 19; 18, 18)[97].

Но единство верующих было бы абсолютно непонятно, если бы Церковь только освящала и очищала верующих, не входя в имманентное общение с ними, хотя, с другой стороны, столь же непонятна была бы святость Церкви, если бы мы признали имманентное участие грешных (хотя бы и вечно очищаемых) людей в самом существе Церкви. Эта проблема разрешается различением в искупленном человечестве двух сторон: искупленной идеальной сущности, образа Божия и совершенствующегося эмпирического характера, подобия Божия. Эта идеальная сущность, составляя самое вещество Тела Христова, свята и чиста, тогда как другая, эмпирическая сторона освящается и лишь постольку принадлежит к Телу Христову, ассимилируется Телом Христовым, поскольку уподобляется образу Божьему. Но каждый из верующих носит святыню в душе своей, и этой святыней он вчленяется в Тело Христово, чрез нее получая от этого Тела освящающую энергию. Поэтому сказано[98]: «Бога святите в сердцах своих» (1 Петр. 3, 15). Ибо верующие «приняли не духа мира сего» (1 Кор. 2, 12), но Духа Святаго (Деян. 1, 8; 8, 18; 10, 44; 11, 15; 19, 2; 19, 6); Дух славы, Дух Божий почивает на них (1 Петр. 4, 14; 1, 11), живет в них (Рим. 8, 9; 1 Кор. 3, 16, ср. Ин. 7, 39), изливается на них (Деян. 2, 17) и дается им (1 Ин. 4, 13). Живя в верующих, Дух Святый научает их (Лк. 12, 12), вдохновляет их (Деян. 2, 4, 7, 55, 4, 8 и проч.), утешает (Деян. 9, 31), обнадеживает (Рим. 15, 13), внушает, что говорить (1 Кор. 2, 13. Деян. 21, 4), дает Свои силы и причастие Себя (Евр. 2, 4; 6, 4), ведает сокровенное человека (1 Кор. 2, 11), напоевает всё существо верующих (1 Кор. 12, 13). Поэтому верующие именуются святыми (1 Кор. 6, 2. 2 Кор. 13, 12. Флп. 4, 22. Кол. 3, 12. Евр. 3, 1. Мр. 8, 38. Рим. 15, 26. 2 Кор. 1, 1. Еф. 3, 18. 1 Фес. 3, 13. Откр. 13, 7. Деян. 9, 13; 9, 32. Иуд. 3. Рим. 1, 7; 15, 25, 31; 16, 2. 1 Кор. 1, 2; 16, 15. 2 Кор. 8, 4; 9, 1. Еф. 1, 1, 15. Кол. 1, 4. Еф. 5, 3. Флп. 1, 1. Кол. 1, 2, 26. 1 Фес. 5, 27. 1 Тим. 5, 10. Тит. 2, 3. Флм. 5. Евр. 6, 10. Откр. 11, 18. Деян. 9, 41; 26, 10. Иуд. 14. Рим. 8, 27; 12, 13; 16, 15. Евр. 13, 24. 1 Кор. 14; 16, 1. 2 Кор. 9, 12. Еф. 1, 8; 38; 4, 12; 6, 18. Кол. 1, 12. 2 Фес. 1, 10. Флм. 7. Откр. 5, 8; 8, 3, 4; 13, 10; 14, 12; 15, 3; 16, 6; 17, 6; 18, 24; 19, 8; 20, 8; 22, 6. 1 Петр. 3, 5), освященными (Евр. 10, 14; 10, 10; 2, 11. 1 Кор. 1, 2. 2 Тим. 2, 21. Ин. 17, 19. Иуд. 1). Но будучи святыми и освященными, верующие тем самым выделены из мира, не от мира (Ин. 15, 19), как и Христос не от мира (Ин. 17, 16), ибо «имеют начаток Духа» (Рим. 8, 23) и «приняли не духа мира, а Духа от Бога» (1 Кор. 2, 12), «не приняли духа рабства..., но Духа усыновления» (Рим. 8, 15), «Духа истины, которого мир не может принять» (Ин. 14, 17). Ранее и они были от мира (Ин. 8, 23; 17, 6. 1 Ин. 4, 5. Еф. 2, 2), но стали не от мира, ненавистными миру (Ин. 2, 15), позорищем мира (1 Кор. 4, 9), безумием (1 Кор. 1, 13), сором (Иак. 4, 4). Но если мир ненавидит их, то эта ненависть стоит в связи с ненавистью к Спасителю, в этой ненависти обнаруживается их инородность миру (Ин. 15, 18, 19). Ненавидимые миром, они избраны Богом (Ин. 15, 16, 19. Гал. 1, 15, 25. Мр. 13, 20. Ин. 13, 18. Деян. 1, 24. Деян. 15, 7. Иак. 2, 5. 1 Кор. 1, 27, 28. Еф. 1, 4. 2 Фес. 2, 13. 2 Петр. 1, 10. 1 Фес. 1, 4. Рим. 9, 11; 11, 5, 28. Рим. 16, 13. Рим. 11, 7. Кол. 3, 12. Откр. 17, 14. Деян. 9, 15. 1 Петр. 2, 9. Рим. 1, 1. 1 Петр. 1, 1. Лк. 20, 16; 22, 14. Мф. 24, 22. Мр. 13, 20.

---

[97] Не считаем возможным останавливаться тут более подробно на этой силе «вязать и решить».

[98] Как здесь, так и во всем настоящем параграфе мы только набрасываем ход мыслей, совершенно не имея возможности излагать их, ибо для того потребовалось бы приложить чуть ли не всё нравственное богословие.

Мф. 24, 24. Мр. 13, 22. Мф. 24, 31. Мр. 13, 27. Лк. 18, 7. Рим. 8, 33. 2 Тим. 2, 10. Тит. 1, 1) и притом прежде создания мира (Еф. 1, 4), возлюблены Им и Христом (2 Фес. 2, 16. Ин. 13, 1. Ин. 3, 16. Ин. 13, 24; 15, 9; 17, 23. 1 Ин. 4, 11, 19. Еф. 2, 4. Еф. 5, 2; 5, 25. Откр. 3, 9. Ин. 14, 23. Рим. 9, 25. 1 Петр. 4, 11. Рим. 11, 28. 1 Фес. 1, 4. Откр. 20, 8. Рим. 1, 7. Ин. 14, 21. Еф. 5, 1. Ин. 14, 21). Они остаются в мире (Ин. 17, 15) и пользуются мирским, но, однако, как не пользующиеся (1 Кор. 7, 31), потому что носят в себе нового человека (Еф. 2, 15), облеклись в Него (Еф. 4, 24. Кол. 3, 10), а кто во Христе,— тот новая тварь (2 Кор. 5, 17) и ждут нового неба и новой земли (2 Петр. 3, 13). Поэтому они — соль земли (Мф. 5, 13. Лк. 14, 34) и свет миру (Мф. 5, 14). Они — в мире, но мир не достоин их (Евр. 11, 38). Но запечатленные обетованным Духом Божиим (Еф. 1, 13), имея помазание от Святаго Духа (1 Ин. 2, 20), представляя своим телом храм Святаго Духа (1 Кор. 6, 19), верующие, хотя и не совершенные нравственно, должны заботиться, чтобы не оскорбить Святаго Духа (Еф. 4, 30), соблюдать свой сосуд в святости (1 Фес. 4, 4, ср. 1 Фес. 4, 7), предоставив свои тела в жертву святую (Рим. 12, 1), будучи святы в поступках (1 Петр. 1, 15, 16) и непорочны (Еф. 1, 4). Если Святый Дух дает силы и помощь во всех жизненных функциях, то все функции должны быть чистыми; весь человек должен стремиться к богоуподоблению. «Сам Дух ходатайствует за верующих воздыханиями неизреченными» (Рим. 8, 26, 27), потому что верующие — сыны Божии, и Бог послал в сердца их Духа Сына Своего, вопиющего: Авва, Отче! (Гал. 4, 6, ср. Рим. 8, 15). Поэтому и ложь есть ложь Духу Святому (Деян. 5, 3).

V

Тело по преимуществу, само Тело, τὸ σῶμα не было бы таковым, если бы исключало из себя какое-нибудь частное тело. Потому-то оно и стоит над всеми отдельными телами, что несет в себе всякое частное совершенство отдельного тела и, следовательно, не исключает из себя последнего. Но в то же время, будучи Телом совершенным, оно всегда и везде и при всяких условиях остается само собою. Всё для него, но оно — выше всего, не нарушая своего самотождества. Универсальность в смысле unum versus alia — таково третье и последнее существенное свойство Церкви. Церковь есть полнота Христова, плирома Христа (Еф. 1, 23 б). Но всё чрез Слово начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть (Ин. 1, 3); Христом — все, и мы Им (1 Кор. 8, 6), ибо Им создано всё, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, — всё Им и для Него создано; и Он есть прежде всего и всё Им стоит (Кол. 1, 16—17). Полнота Христова — полнота всех энергий, которыми создано всё бытие. Если сейчас Церковь — не всё актуально, то она — всё в потенции, ибо исполнена полнотою Христа. Ведь Господу Иисусу Христу всё предано в руки Отцем Его (Мф. 11, 27. Лк. 10, 22. Ин. 3, 5; 13, 3); Отец всё покорил под ноги Сыну (1 Кор. 15, 27. Еф. 1, 22. Евр. 2, 5, 8), так что что́ принадлежит Отцу, то́ принадлежит и Сыну (Ин. 16, 15). А от Бога — всё (1 Кор. 11, 12, 8, 6); всё из Него, Им и к Нему (Рим. 11, 36), ибо Он всё создал Иисусом Христом (Еф. 3, 9); один Бог и Отец всех, Который над всеми, и чрез всех, и во всех нас (Еф. 4, 6). Значит, Христос — сущий над всеми Бог (Рим. 9, 5): Отец любит Сына и показывает Ему всё, что творит Сам (Ин. 5, 20). Воля Отца, чтобы всё небесное и земное соединить под главою Христом (Еф. 1, 10). Отец дал Ему власть над всякою плотью, да всему, что Отец дал Сыну, даст Сын жизнь вечную (Ин. 17,

2). Когда же Сын всё покорит Отцу, то и Сам покорится Ему, да будет Бог всё во всем (1 Кор. 15, 28). Цель домостроительства Божия — спасение всей твари. Спаситель хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины (1 Тим. 2, 4). А вместе с людьми — и вся тварь, ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, — потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее,— в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне; и не только она, но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего (Рим. 8, 19—23). Как природа Церкви заставляет заключить к ее универсальности, так и домостроительное назначение Церкви необходимо влечет за собою универсальность Церкви. Церковь не может исключать из себя никакой твари, ибо она не достигла бы тогда своего назначения. Ни пространство, ни время, ни те или иные эмпирические особенности людей не могут ограничивать участия их, вчленения их в Тело Христово. По пророчеству Спасителя Евангелие Царствия проповедано будет по всей вселенной (ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ), во свидетельство всем народам (πᾶσιν τοῖ ἔθνεσιν), и тогда придет конец (Мф. 24, 14). Действительно, апостолы проповедовали всюду (Мр. 16, 20). Уже ап. Павел благодарит Бога, что вера христианская возвещается во всем мире (ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ) (Рим. 1, 8), и говорит словами псалма (18, 5), что «по всей земле (εἰς πᾶσαν τὴν γῆν) прошел голос их (т. е. проповедников Евангелия), и до пределов вселенной (εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης) слова их» (Рим. 10, 18). Господь заповедал: «идите, научите все народы (πάντα τὰ ἔθνη), крестя их..., уча их соблюдать всё, что Я повелел вам» (Мф. 28, 19—20) и сказал по поводу возлияния мира на Его ноги Марией Магдалиной: «истинно говорю вам: где ни будет проповедано Евангелие сие в целом мире (ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ), сказано будет в память ее и о том, что она сделала» (Мф. 26, 13). Когда наступит реализация спасения, то в Царство Божие придут с различных сторон, т. е. не взирая на национальные, этнографические и иные особенности; и придут от Востока и Запада, и Севера и Юга, и возлягут в Царствии Божием (Лк. 13, 29=Мф. 8, 11). Универсальна природа Церкви, универсально ее назначение, универсально ее распространение. Универсальна и самая вера, исповедуемая Церковью, потому что при новом религиозном сознании Бого-поклонение не связывается с определенным местом, определенной нацией или определенной эпохой, но совершается в духе и истине (Ин. 4, 23), на всяком месте (1 Тим. 2, 8), а не в одном только Иерусалиме (Ин. 4, 23) и, следовательно, доступно всякому, независимо от его положения и состояния, от его ума и способностей, но вместе с тем способно удовлетворить человека всякого состояния и положения, всякого ума и всяких способностей. Но мало того, Спаситель велел ученикам своим: «идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари[99] (Πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει. — Мр. 16, 15) «и благовествовать возвещено всей твари поднебесной» на самом деле (Кол. 1, 23).

Если, таким образом, задачею является проповедь Евангелия по всей вселенной, всей твари, то ясно, что правда Божия чрез веру в Иисуса Христа во всех и на всех верующих; ибо нет различия (δικαιοσύνη δὲ Θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας· οὐ γάρ ἐστιν διαστολή), потому что все согрешили, ... получая оправдание даром (Рим. 3, 22, 24). Здесь, в Церкви, нет различия между иудеем и еллином, потому что один Господь у всех, богатый для

[99] О космическом понимании слова «тварь» (κτίσις) см. (2, 216—218).

всех призывающих Его (Рим. 10, 12); тут нет ни еллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос (Кол. 3, 11). Ритуальные, национальные, социальные, экономические (Иак. 2, 1 сл.) и все прочие отличия потеряли силу или, лучше, сказать, не составляют граней для универсальности Церкви. Дихотомическое деление человечества на обрезанных и необрезанных исчезло; в Церкви Христовой обрезание — ничто, и необрезание — ничто (1 Кор. 7, 19), ни то, ни другое не имеет силы (Гал. 5, 6; 6, 15, 11; 1 Кор. 7, 18. Гал. 2, 9; Гал. 2, 3. Гал. 5, 2. Деян. 21, 21 и др.), потому что Господь Иисус есть мир обрезанных и необрезанных, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду, упразднив вражду плотию Своею, а закон заповедей учением, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устрояя мир, и в одном Теле примирить обоих с Богом посредством креста, убив вражду на Нем (Еф. 2, 14—16). Сам Господь говорил: «Слушайте Меня все» (Мр. 7, 14); никто не лишен возможности слышать проповедь Евангелия, дабы все чтили Сына (Ин. 5, 23), да будут все едино... и да уверует мир, что Отец послал Сына (Ин. 17, 21). Христос предсказывал, что когда вознесен будет от земли, то всех привлечет к Себе (Ин. 12, 32); а пророк Исаия пророчествовал, что пред Ним преклонится всякое колено, и что всякий язык будет исповедывать Бога (Ин. 45, 23=Рим. 14, 11). Эта универсальность в назначении Церкви есть необходимое следствие всеобщности греха. Полная победа над великим драконом, древним змием, называемым диаволом и сатаною, обольщающим всю вселенную (Откр. 12, 9), есть возглавление всего Христом (Еф. 1, 10).

Если ни место, ни внешнее состояние верующего не может служить к исключению его из Тела Христова, то — не препятствие к соединению с Ним и то или другое время, та или другая эпоха, в которую выпало жить верующему. Господь обещал пребыть с верующими во все дни до скончания века (Мф. 28, 20) и, значит, тем более, по окончании этого века, когда наступит век грядущий, когда всё будет возглавлено Христом, всё войдет в состав Его Тела. Дух Утешитель, освящающий Церковь и верующих, пребудет с нею и с ними во век (Ин. 14, 16). И таинство Евхаристии не прекратится до второго пришествия; «ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, — пишет ап. Павел, — смерть Господню возвещаете, доколе Он приидет» (1 Кор. 11, 26). Будучи полнотою святого бытия, Тело Христово вселенско или всемирно, всевременно и все-образно, т. е. не исключает из себя никакого богозданного многообразия космоса. Мало того, оно не только не исключает его, но оно положительно требует такого многообразия, ибо в нем раскрывается бесконечное богатство освящающих сил Господа. Как член Церкви, каждый верующий не механически, но органически входит в церковное единство, т. е. имеет в нем свое собственное, никем не заменимое, никем не устранимое место, свою собственную функцию, которую ему одному только дано от Бога отправлять по истине. Его индивидуальность не только не уничтожается, но освящается, находит себе высшую санкцию в Церкви. Тело Христово — не беспорядочная масса однородных частей, но стройное единство разнородных, взаимно-восполняющих, взаимно-нужных органов. Есть много различных даров духовных, служений и действий, но источником их является Триединое Божество (1 Кор. 12, 4—6). Каждому дается проявление Духа на пользу: одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом, иному дары исцелений, тем же Духом, иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков (1 Кор. 12, 7—10). Ибо как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, — так и Христос

(1 Кор. 12, 12). Тело же не из одного члена, но из многих (1 Кор. 12, 14). Ни один орган не может считать себя не принадлежащим к Телу на том основании, что он индивидуален (1 Кор. 4, 15—16), потому что разнообразие требуется для совершенства Тела: если всё тело глаз, то где слух? Если всё слух, то где обоняние? А если бы все были один член, то где было бы тело? Но теперь членов много, а тело — одно (1 Кор. 12, 17, 19—20). Каждый член нужен всем остальным, и его кажущаяся невидность может скрывать за собою его бо́льшую важность (1 Кор. 12, 21—24), почему требует и большего попечения со стороны других органов. Но, будучи различны, органы взаимно-обусловлены; страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены. Так и верующие — Тело Христово, составляют вещество Его, а порознь — члены этого Тела (1 Кор. 12, 24—27). Если разнообразие требуется для Церкви, то естественно, что и функции оказываются у разных членов разные, а не у всех одинаковые (1 Кор. 12, 28—30). Как в одном теле у нас много членов, но не у всех членов одно и то же дело, так и мы многие (верующие) составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены (Рим. 12, 4, 5, ср. 1 Кор. 10, 17). У каждого — свои дарования, свои способности, и потому каждый должен думать о себе скромно, не более нежели должно, — не мечтать о себе, найти истинное место свое в Теле Христовом, познавая, «что есть воля Божия» (Рим. 12). Премудрость Божия не исключает из себя частную премудрость, а включает ее в себя, потому что Она — «многоразличная премудрость Божия» (ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ Θεοῦ, Еф. 3, 10), и чтобы верующие могли быть «добрыми домостроителями благодати Божией» («ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος Θεοῦ», 1 Петр. 4, 10), каждый из них должен служить друг другу тем даром, какой получил, тою способностью, которою оделил его Создатель (1 Петр. 4, 10—11). В том и состоит существо смирения, чтобы сознавать свое место в Теле Христовом и вместе с тем видеть, что это место — даровано Богом, а не заслужено, ибо все индивидуальные особенности, делающие верующего определенным членом, созданы не им, а получены от Бога. Все эти отличия, как и вся вообще жизнь христианина, являются благодатными по существу, но по внешней форме они могут быть обыкновенными, естественными человеческими способностями, вроде, например, «дара заступления за угнетенных» (45, 417) пред властями и пред злыми людьми (ἀντιλήφεις), «дара правления» (κυβερνήσεις) (1 Кор. 12, 26), «дара учения» (1 Кор. 12, 27) и т. п. (21, 43 сл.).

Таким образом, Полнота Христова многообразно преломляется и изображается в многообразии индивидов, входящих в состав Церкви. Не исключая из себя никого, Церковь в то же время требует и предполагает особенности верующих, и в виду такого свойства называется кафолической, καθολική ἐκκλησία. Слово καθολικός[100] не встречается, собственно, в тексте Священного Писания, а Церковь названа этим именем впервые у св. Игнатия (ad Smyrn., c. 8). В Священном Писании оно попадается в надписаниях посланий Иакова, Петра, Иоанна, Иуды, каковым термином характеризуется, что данные послания направлены ко всей Церкви, а не к отдельной общине. Встречается в Деян. 4, 18 (а также у Ез. 13, 3, 22. Ам. 3, 3, 41, затем у Ксенофонта, Платона, Демосфена, Аристотеля и др.) слово καθόλου, т. е. καθ' ὅλου, которое удобнее всего перевести чрез всячески, всецело, omnius prorsus, überhaupt. Поэтому καθολικός означает всеобщий, universalis, generalis, das Ganze betreffend, allgemein и сообразно содержанию слова

---

[100] О термине καθολικός см. (63, II, 13—17); (62, 214); (61, 164, 165); (1, 133—136 сл.).

ὅλος — целостный, целокупный, имеет логическое ударение на всецелостности объекта, к которому относится. Кафолический есть всеединый, а если правильно, что есть эллиптическое καθ' ὅλα ἔθνη, , то столь же правильно, что оно есть также и καθ' ὅλα ἔθνη, καθ' ὅλον χρόνον и καθ' ὅλην οἰκουμένην или καθ' ὅλον κόσμον. Поэтому предикат «вселенская», οἰκουμενική есть только частный вид καθολική. Замечательно, что словенские первоучители свв. Мефодий и Кирилл перевели καθολική чрез «соборная», конечно, разумея соборность не в смысле количества голосов, а в смысле всеобщности бытия, цели и всей духовной жизни, собирающей в себя всех, независимо от их местных, этнографических, исторических и всех прочих особенностей. «Соборный» Символа веры или καθολικός есть нечто подобное тому, что в кантовой философии называется «объективный», «сверхиндивидуальный». «Церковь соборною называется потому, что находится по всей вселенной от концев земли до концев ея, что повсеместно и в полноте преподает всё то учение, которое должны знать люди, учение о вещах видимых и невидимых, небесных и земных, что весь род человеческий приводит к истинной вере, начальников и подчиненных, ученых и простых людей, и что повсеместно врачует и исцеляет все роды грехов, душею и телом содеваемых, имеет в себе всякий вид совершенства, являющегося в делах, словах и во всяких духовных дарованиях»[61].

Кафоличность Церкви яснее всего указуется и притом во всем ее объеме в словах Иисуса Христа: «где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18, 20). Тут не указано, ни к какой национальности, ни к какой эпохе, ни к какой стране, ни к какому общественному и прочим нарочитым состояниям должны принадлежать собирающиеся. Нужно одно только, чтобы они собрались во имя Христово. Этого достаточно, и Он, как сказал, будет среди них.

Весьма понятно, что непризнание кафолического характера Церкви Христовой ведет за собою тяжкое искажение самого понятия о Церкви и создает особую филетическую ересь, желающую национальным и прочим человеческим отличиям дать место не служебное, а главенствующее, вводящую в сферу Божественного человеческое, как таковое, и своим экскоммуникативным отношением ко всем инородным элементам Церкви вносящую в нее племенные деления и распри. Византинизм, руссизм, болгаризм, грузинизм и проч. — все эти направления церковной жизни или, лучше сказать, эти болезни, которыми «врата адовы» пытаются поколебать кафоличность Церкви, конечно не поколеблют и не одолеют ее твердыни, ибо «твердое основание Божие стоит, имея печать сию: «познал Господь Своих» и: да «отступит от неправды всякий, исповедующий имя Господа»». 2 Тим., 2, 19. Но несомненно, что доселе слишком мало сознается нелепость и еретичность словосочетаний вроде «византийская церковность» и проч.

Но при действительной кафоличности формы Церкви содержание ее кафолично не в действительности, а только в возможности. В действительности же для вещества Церкви — верующих — кафоличность есть такая же задача, как и единство и нравственное совершенство. Церковь должна возрастать, ассимилируя себе, вчленяя в себя всё большее и большее многообразие церковных органов. Этот рост совершается посредством научения и крещения тех, которые еще не включены в Тело Христово, а средством к научению и крещению служит апостольство в самом широком смысле слова (ἀποστολή), как отправление Церкви в мир, чтобы проповедью, примером жизни, чудесами, знамениями, вос-

---

[61] Св. Кирилл Иерусалимский. Огласит. поучения, XVIII, п. 23, с. 424—425. Цитат. из «Прав. Догм. Богословия» Макария, т. II, с. 245. Греческий текст с лат. перев. см. в (63, II, 14).

[62] [illegible] XII

питанием, устроением всей жизни и т. д. научать других, пробуждать религиозное сознание в необращенных, углублять его и усиливать — в членах Церкви. В этом смысле Господь назван «Апостолом» [«Уразумейте Апостола и Архиерея Исповедания нашего, Иисуса Христа» (Евр. 3, 8)], и тем же именем обозначаются первые ученики Его, как может быть обозначен и каждый член Церкви. Сама же Церковь в этом смысле зовется апостольской, ἀποστολική[102], как сказано в Книге Премудрости Соломона: Премудрость «сама обходит и ищет достойных ее, и благосклонно является им на путях, и при всякой мысли встречается с ними» (Прем. 6, 16).

Как Господь заповедал ученикам своим: «идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать всё, что Я повелел вам» (Мф. 28, 19—20), «идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари» (Мр. 16, 15), так «они пошли и проповедывали везде, при Господнем содействии и подкреплении слова последующими знамениями» (Мр. 16, 20). Эта проповедь, передаваясь из поколения в поколение, ширилась и захватывала всё бо́льшие круги. Апостольство всегда составляло главнейшую из обязанностей церковных людей.

Но этим моментом еще не исчерпывается апостоличность Церкви. Церковь — реальный субъект, живое Существо, но не институт или отвлеченное понятие. Как и всякий индивид, она — unicum, единственное в своем роде; но вместе с тем индивид кафолический. Поэтому бытие Церкви не исчерпывается тем или другим научением, хотя бы и кафолическим, но предполагает собственное существование, для себя, выражающееся в самосознании Церкви. Если Церковь, будучи кафолической, не ограничена никакими внешними условиями, ни временем, ни пространством, ни социальным, экономическим и т. д. строем народа, то это только отрицательное определение ее свойства. Положительное определение заключается в Самотождестве Церкви, — в том, что всюду, всегда и при всяких условиях, во всех оболочках и под всеми одеждами Церковь остается тождественною себе и, при том, не только эссенциально тождественною, но и нумерически, ибо всякое иное тождество было бы только равенством. Как «Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же» (Евр. 12, 8), таково и Тело Его — Церковь. Подобно тому, как личность человека при всех условиях остается тождественной себе, что выражается в единстве самосознания, так же и Церковь, вечно одухотворяемая Одним и Тем же Духом, никогда не может сделаться иной. Чтобы быть «столпом и утверждением Истины» (1 Тим. 3, 15), «твердым основанием Божиим» (2 Тим. 2, 19), Церковь непременно должна обладать нумерическим тождеством, реальным единством. Ведь при единстве формальном, единстве учения, поведения и т. д., всегда возможно под одинаковые формы подложить различное содержание. Тогда, без реального единства, мы не имели бы права говорить о Церкви, как Теле, а должны были бы говорить о церковных институтах, имеющих чисто эфемерную действительность. Но на чем основывается и чем гарантируется такое реальное единство? Что обеспечивает, что поток церковной истории говорит нам об истории Церкви, а не о сходных и причинно обусловливавших друг друга феноменах социального строя?

Это реальное единство и самосознание Церкви основывается на единстве Духа Святаго, Церковь оживляющего и освящающего. Но га-

---

[102] ἀπόστολος от ἀποστολή, а не ἀποστολή от ἀπόστολος. Аквилонов, с. 144; в прим. 4 собраны доказательства, что так же думали Златоуст (Homil V in Epist. ad Hebraeor=Евр. 3, 1), Феофилакт (толк. на то же место), Феодорит, р. 407. Тертуллиан, Praeser. s. 20, 21, Августин, Tract. in Ioan., 124, c. 5.

рантируется оно для нас, для членов Церкви, главным образом преемством иерархии. В нем не учение переходит от верующего к верующему, но совершается реальное взаимодействие личностей посредством таинства посвящения. Этим устанавливается реальная, а не только формальная и идеальная связь членов Церкви, снимаются личные грани и, чрез ряд промежуточных звеньев, иерарх таинственно касается Самого Господа. А так как главными и преимущественными звеньями в этой цепи служат святые апостолы, то в этом смысле Церковь снова зовется апостольскою, и это второе апостольство служит гарантией первого, посланничества. Суть его в том, что соприкосновение двух, посвящаемого и посвящающего, совершается не путем идеатов, не путем продуктов сознания, а чрез реальное взаимодействие личностей. Спрашивается, но разве не может быть иерарха, не поставленного от другого иерарха? Конечно, может, ибо разве не властен Бог дать ему благодатные силы непосредственно. Но, если нет при этом определенных, предуказуемых внешних явлений, то только в исключительных обстоятельствах и состояниях мы могли бы отличить такового от не-иерарха. Для церковных людей, вообще говоря, он так и остался бы как простой мирянин.

Вот почему в Священном Писании часто подчеркивается апостольское происхождение церковного человечества. Так, Господь обещал Петру воздвигнуть на нем свою Церковь (Мф. 16, 18). Не входя в разбор всех споров о том, как именно разуметь данное место, видеть ли под «Камнем» самого Петра, или его исповедание, или исповеданного Христа, мы можем заметить тот несомненный факт, что в том или ином смысле Петр полагается в основание Церкви, равно как и другие 12 апостолов (Откр. 21, 14). Апостолы же получают право вязать и решить (Мф. 16, 19; 18, 18). На них построено и все церковное здание (Еф. 2, 20). А они, в свою очередь, ставили в Церкви своих преемников (Деян. 20, 28. Тит. 1, 5. 1 Тим. 5, 22).

Кафоличность Церкви и две, взаимно восполняющие, стороны ее апостоличности определяют Церковь как универсальный субъект и потому, равно необходимые друг для друга и неотделимые друг от друга, могут быть соединены в последнее свойство Церкви — ее универсальность [103].

Неодолимость Церкви в сфере универсальности заключается в том, что «врата адовы» никогда не смогут сковать и ограничить областью условного кафолицизм Церкви, как не смогут порвать и раздробить самотождество ее в том или ином условном проявлении. Та или другая часть церковного человечества («поместная Церковь»), изображаемая в Откровении под образом светильника, может нарушить кафолицизм Церкви, впадая в филетическую ересь, может оторваться от преемственности иерархии, образуя раскол. Тогда она будет сдвинута с места своего (Откр. 2, 5). Ходящий посреди золотых светильников (Откр. 2, 1) может переносить их из одной стороны в другую и вновь возжигает свет их сильнее прежнего. Но Церковь во веки не поддастся «вратам адовым» и во веки останется универсальной, как она останется во веки единой и святой.

---

[103] Довольно близко к проводимому здесь взгляду на соотношение и единство предикатов: «кафолическая» и «апостольская» у Филарета, архиепископа Черниговского. См. (23. 383—400).

Глава пятая. СООТНОШЕНИЕ АТРИБУТОВ ЦЕРКВИ И СИМВОЛИЧЕСКОЕ ЕЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ

Церковь есть Тело Христово и, как всякое тело, должна неминуемо иметь свойства, общие ей со всяким телом. Всякое тело с наиболее общего угла зрения есть «группа», выражаясь языком математики, и потому формально-логически мы не можем определить Церковь иначе, как группу. Но так как формально-логическое определение не захватывает божественной стороны Церкви адекватно, то потому у нас оно имеет условное, символическое значение. Но всякая группа есть некоторое (1) множество, объединенное известным (2) единством в (3) целое. Итак, в Церкви мы должны различать (1) множество, как совокупность отдельных частей и элементов, из которых может быть составлено тело; (2) единство, как форму, образующую из них действительное тело; (3) целое, как выражение множества во единстве и единства во множестве или, если угодно, фактически осуществляемую цель, ради которой множество собралось воедино.

Говоря конкретнее, мы должны различать в Церкви: 1) ее вещество или людей, из которых слагается ее содержание; 2) ее объединяющее начало или Тело Иисуса Христа, ассимилирующее в себя эти отдельные человеческие единицы; 3) ее самосознание, идущее от Духа Святого.

А так как, хотя вся Пресвятая Троица участвует в каждом Божественном акте, но тем менее отдельные моменты домостроительства Божия принадлежат по преимуществу Той или Иной Ипостаси Пресвятой Троицы, то, сообразно трем Ипостасям, мы можем различать в Церкви три момента: 1) дело Отца, как Творца, давшего бытие людям, входящим и имеющим войти в Церковь; 2) дело Сына, как Слова, организующего людей в Свое Тело; 3) дело Духа, как Освятителя, животворящего Тело Христово. Но Церковь есть Тело Христово, есть Тело по преимуществу, τὸ σῶμα, равно как и Полнота Христова, Полнота по преимуществу, τὸ πλήρωμα. Будучи абсолютным Телом и абсолютною Полнотою, Церковь не может быть символически представлена каким-нибудь частным бытием; полнота ее божественного бытия, носящего в себе потенции всего, изображается лишь совокупностью всего, всякого тварного бытия, данного в космосе. А так как «всего» порознь представить нельзя, то «все» должно быть взято по основным категориям существующего. Трем сферам, изучаемым в 1) физике (понимая ее как науку о неорганическом бытии); 2) биологии (понимая ее как науку об органическом бытии); 3) психологии (понимая ее как науку о бытии духовно-разумном), будут отвечать в области экклезиологии три типичные представителя: 1) мира безжизненной материи (минерального); 2) мира организованной материи (животно-растительного); 3) мира одушевленной материи (духовно-разумного), а именно: 1) здание, постройка, как прекраснейший продукт внешних для самого вещества сил физико-химических (сцепление, тяжесть и проч.); 2) живое тело, организм, как целесообразнейшее выявление внутренних для самой организации образовательных стремлений (органические силы); 3) невеста, жена, как совершеннейшее следование нравственному долгу, ни внутренне, ни внешне ее не связывающему и, следовательно, вполне свободное.

В силу сказанного устанавливается три модуса в отношении Божества к Церкви и Церкви к Божеству. А именно: 1) Божество (по преимуществу Отец) живет в (ἐν) Церкви, как в Здании, и Здание-Церковь, тип множества, живет в Божестве. 2) Божество (по преимуществу Сын) живет чрез (διά) Церковь, как чрез Тело, и Тело-Церковь, тип формы, живет чрез Божество. 3) Божество (по преимуществу

Дух) живет с (σὺν) Церковью, как с Женою, и Жена-Церковь, тип целого, живет с Божеством.

Если таковы три аспекта Церкви, то понятно, что тремя атрибутами Церкви будут: 1) универсальность, как свойство абсолютно всецелостного содержания или вещества; 2) единство, как свойство абсолютно всецелостной формы; 3) святость, как свойство абсолютно всецелостного самосознания.

1) Зданию Божьему подобает универсальность, чтобы ничто не было исключено из числа его камней; 2) Телу Божьему подобает единство, чтобы всякий орган имел свое место; 3) Жене Божьей подобает святость, чтобы нравственное самосознание было всецелостным.

Но все эти свойства лишь Церкви мистической даны актуально, но у Церкви эмпирической, т. е. для церковного человечества, являются не столько данными, сколько заданными. Отсюда — задача, предстоящая пред церковным человечеством, достигать полного осуществления названных трех атрибутов Церкви, т. е. необходимость изменения в сторону все большего и большего воплощения этих свойств. 1) Как Здание, Церковь механически увеличивается и укрепляет свои связи; 2) как Тело, Церковь органически растет и делает пропорциональнее свои члены; 3) как Жена, Церковь совершенствуется и подчиняет нравственной идее отдельные свои состояния.

Неодолимость Церкви для «врат ада» означает, что: 1) прочность и неразрушимость Здания не поддадутся вражьей силе. Церковь-Здание не будет разрушена, несмотря на все механические повреждения; 2) здоровость и бессмертие Тела не уступят вражьей силе, Церковь-Тело не будет умерщвлено, несмотря на все болезни; 3) нравственность и чистота Жены не изнемогут от вражьей силы, Церковь-Жена не будет развращена, несмотря на все соблазны.

Это — во-первых; во-вторых, неодолимость Церкви для «врат ада» означает, что: 1) увеличение Здания (к универсализму), несмотря на частные стремления отдельных частей церковного человечества ограничиться данным содержанием Церкви, не остановится; 2) рост Тела (к единству), несмотря на отдельные уклонения отдельных органов, чтобы получить преобладание, не прекратится; 3) совершенствование Жены (к святости), несмотря на временно появляющиеся помыслы, стремящиеся занять собою сознание, не нарушится.

Таким образом, «врата ада», т. е. совокупность всех злых сил, а именно: 1) раздробления; 2) смерти; 3) греха,— не одержат верха над Церковью и она пребудет ненарушенной по всем своим трем атрибутам.

Христос, полнота Божества (Кол. 2, 9), сказал: «Я — путь, истина, жизнь» — Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή (Ин. 14, 6). И Церковь, полнота Христова (Еф. 1, 23 б) есть, поэтому, путь, истина и жизнь. Но то, что во Христе дано как в личности, в церковном человечестве отображается коллективно.

1. Путь в Церкви — это та часть церковного человечества, которая является распространительницей идеи церковной и вместе с тем главным мостом, по которому идут в Церковь новые элементы церковного человечества. Это — миряне, ибо фактическое проведение христианства в жизнь служит главным путем для вовлечения в Церковное Здание новых камней.

2. Истина в Церкви — это та часть церковного человечества, которая является охранительницей идеи церковной и вместе с тем главным коррективом, которым поддерживается гармония новых элементов со старыми. Это — священство, ибо контроль вновь возникающих сторон церковной жизни является главным коррективом для охранения старых членов Тела.

3. Жизнь в Церкви — это та часть церковного человечества, которая является очистительницею идеи церковной и вместе с тем глав-

ным импульсом, которым живет усовершение старых элементов. Это— пророчество, ибо творческое очищение уже существующей церковной жизни является главным побуждением для усовершения имеющихся уже сторон в духовной жизни Жены. Если 1) миряне, 2) клирошане, 3) харизматики образуют главные ткани церковного организма, то 1) авторитет, 2) предание, 3) откровение суть главные начала в жизни каждой из названных тканей. 1) Авторитет есть по преимуществу руководящее начало мирян; он дает внешнее для верующего начало действия, ибо оно заключено в зафиксированном и неизменном виде (Священное Писание, каноны и т. д.); 2) Предание есть по преимуществу руководящее начало клирошан; оно дает для верующего живое, хотя и внешнее для него, начало действия, заключенное в общецерковном сознании; 3) Откровение есть по преимуществу руководящее начало харизматиков; оно дает для верующего живое и внутреннее действующее начало действия, заключенное в личном сознании.

При этом: 1) миряне, увеличивающие содержание Церкви, по преимуществу изображаются Зданием, главное достоинство которого — твердо держать то, что в него вложено (авторитет); 2) клирошане, охраняющие форму Церкви, по преимуществу изображаются Телом, главное достоинство которого — упорно сопротивляться внесению в него чуждых элементов; 3) харизматики, очищающие самосознание Церкви, по преимуществу изображаются Женою, главное достоинство которой — свободно следовать голосу свободной совести. Таковы некоторые из троичных подразделений бытия Церкви. Несомненно, что как между отдельными членами триад, так и между отдельными триадами имеется теснейшее касание, хотя невозможно сказать, чтобы каждый из членов каждой триады в точности соответствовал члену с таким же номером другой триады. Тут все время надо прибавлять «по преимуществу», и это «по преимуществу» вызывается самым существом дела. Живое Целое,— Церковь,— невозможно анатомически рассечь на части какими бы то ни было схемами, подобно тому как нельзя на живом теле человека в точности разграничить, где начинается одна часть тела и где кончается другая. Потому-то Церковь и есть нечто Целое, что не может быть разложена на части. Но тем не менее и эта условная схематизация имеет свои выгоды, помогая ориентироваться в Целом.

Тесное же сродство отдельных моментов отдельной триады обусловлено самим принципом схематизации. Так, святость воплощается в универсальном содержании посредством единящей формы; целое возникает из множества чрез объединение; πνεῦμα действует в σάρξ чрез посредство ψυχή; жизнь достигается путем, проходящим чрез истину, и т. д. Заметим, кроме того, что каждая из триад не есть, следовательно, простое перечисление трех моментов, но есть восходящий ряд, каждый член которого до известной степени включает в себя предыдущий. Так, например, символ Тела включает в себя символ Здания, которое он носит в себе в виде костяка; а символ Жены включает в себя символ Тела, ибо Жена имеет Тело. Клирик есть в то же время, как член Церкви, и мирянин, а пророк есть также и клирик. Предание подразумевает авторитет, а откровение — предание. Истина несет в себе и путь (к истине), а жизнь подразумевает истину. Рост включает в себя и увеличение, а совершенствование включает в себя рост. Одним словом, каждая триада есть восходящая прогрессия, а не случайно сгруппированные моменты.

Церковь, как абсолютный Организм из Духа, души и тела, наиболее совершенно символизируется в трех словах-символах: Здание, Тело, Жена-Невеста. «Если мы желаем знать, что́ преподается нам Божественным откровением о существе Церкви, то мы должны прежде всего вникнуть в смысл этих образов, ибо никаких отвлеченных опре-

делений того, что́ есть Церковь, мы в Священном Писании не найдем, да и вообще относительно такого сложного реального и живого предмета, как Церковь, конкретные образы ближе к правде и содержательнее, нежели отвлеченные понятия. Здание Христово, тело Христово, невеста Христова — тут мы имеем самое прямое, точное и полное определение Церкви» (14, IV, 553) [104].

II

Дальнейшее изложение заставляет нас рассматривать каждый из этих символов Церкви порознь. Но предварительно необходимо уловить некоторые общие черты их,— работа тем более целесообразная, что она позволит избегнуть в дальнейшем повторения одного и того же по три раза.

По двуединому характеру Церкви (см. гл. II) каждое определение ее должно неминуемо соотносить Церковь с Христом и церковным человечеством или, иначе говоря (в данном случае мысль остается одной и той же), с Божеством и с Человечеством Иисуса Христа. От этого каждое определение Церкви раскалывается на два, так что всего получается 6 символов или 3 сизигии.

Первая сизигия — Церковь-Здание, в состав которого входит «Краеугольный Камень» Христос, и Церковь-Здание, в котором живет Духом Своим Христос,— имеет оба сопрягаемых символа весьма далекими между собою. Тогда как в первом из них Христос есть как бы primus inter pares, во втором Он — нечто абсолютно иноприродное, нежели все Здание,— не то, что тот или иной камень Его.

Вторая сизигия — Церковь-Тело, в организацию которого входит «Глава» Христос, и Церковь-Тело, которое оживотворяется Христом,— уже делает более близкими между собою оба сопрягаемые символа. Тут между Христом первого и второго символа нет такой бездны, ибо голова есть в то же время орган, своею деятельностью живущий во всем теле.

Третья сизигия — Церковь-Жена, в общении с которой находится «Муж» Христос, и Церковь-Невеста, которая только ждет «Жениха» Христа,— почти уже отождествляет оба сопряженные символа, и естественно считать их за тождественные.

Отсюда — двойственность предикатов, которыми наделяется каждая сизигия. Рассматриваемая, как она дана в Боге, Церковь имеет абсолютные атрибуты свои данными, завершенными, актуальными; рассматриваемая же, как она дана в человечестве, Церковь не обладает данными, завершенными актуальными атрибутами, но должна выполнить задачу их достижения: они даны Церкви лишь потенциально.

---

[104] Ср. также: «Итак, Церковь есть совершенно новое, особенное и единственное на земле бытие (unicum), которого нельзя с точностью определить никаким понятием, взятым из мирской жизни. И если в помянутом нами богословском споре те мыслители, которые указывали на превосходство своего определения Церкви, как общества, сравнительно с определением ее, как Тела Христова, думали, что они приводят действительное определение Церкви, тогда как их противники предлагали только сравнение, то заметим, что притязания первых вовсе не были основательны. Всякое земное общество имеет столько сторон, совершенно непохожих на жизнь Церкви, и так мало общих с Нею признаков, что такому видимо формальному определению можно было бы предпочитать сравнение, тем более сравнение, авторизованное св. Писанием, если бы, как мы выше сказали, относящиеся сюда слова Апостола рассматривать во всей их полноте, без урезки их главной мысли. А эта главная мысль (для приращения себя самого в любви) уже нарушает образ тела, не знающего никакой любви, и тем снова указывает на то, что понятие о Церкви есть понятие о бытии исключительно противоположном всему земному».— «Нравств. идея догмата Церкви» («Вера и Церковь», 1901, т. II, отд. I, с. 375).

Этот дуализм, быть может, невыносимый для рассудка, является необходимым следствием истинной религиозной силы всех рассматриваемых понятий. Мы уже видели, когда говорили о догматико-метафизическом определении Церкви, что слова-понятия неуловимо переходят в слова-символы, а догматико-метафизическое определение — в догматико-символическое. Точно так же мы увидим далее, что догматико-символическое определение незаметно превращается в догматико-аллегорическое, а слова-символы — в слова-эмблемы. Но мало того, отдельные аспекты символического определения сами не остаются устойчивыми. Образы переходят друг в друга, живут, колышатся, меняют свои очертания, растут. Здание начинает расти в Город, в Иерусалим Горний. Отдельные камни Здания сами делаются храмами. Здание вытягивается в колонну. Затем колебания делаются серьезнее. Камни оживают, Здание созидается в любви, приращивает само себя; от него требуется нравственная чистота. Наконец, оно незаметно сделалось живым, одухотворенным Телом и превратилось в Невесту. Невеста делается Женою, а Жена — Тело своего Мужа, тогда как Муж — Глава его. И т. д. Одним словом — πάντα ῥεῖ. но в этом всеобщем течении религиозных схем признак жизни — жизни, которая неуловима никакими схемами. Во всей полноте образов раскрывается одна тайна спасения,— в каскаде отдельных схем преломляется тысячами радужных цветов единая идея Церкви. Но они остаются взаимно исключающими лишь для рассудочного познания. Непосредственный же религиозный опыт снова собирает с бережностью каждый цветной луч, и, преломившись в сознании верующей души, они образуют ослепительный белый диск — изображение спасительного Солнца.

III

Символ Здания ведет свое начало от Самого Спасителя. В ответ на исповедание Петра (Мф. 16, 16) Господь сказал: «Блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это (т. е. что Иисус — «Христос, Сын Бога Живаго»), но Отец Мой, сущий на небесах; и Я говорю тебе: ты Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее; и дам тебе ключи Царства Небесного; и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» (Мф. 16, 17—19). Текст этот многократно подвергался толкованиям и перетолкованиям (см., например, (32, I, 583—584); (7, 136—144); (13, 95—106, 112); (10, 36—38); (8, 325)). Главный вопрос тут о том, каково отношение Петра к Церкви. Как известно, переименование всегда имело таинственное значение: особенно таинственно оно было на сей раз, когда Симон (Σίμων, Συμεών, по-еврейски Шимгон), что по-еврейски значит Выслушивание, Выслушивающий[105], как бы Внимающий Божественной Истине[106], получил глубоко значительное имя Кифы или Петра, что значит, скала, камень[107], по общепринятому толкованию[108].

---

[105] Hilleri. Onomasticon Sacrum, p. 917: exauditio, audiens.

[106] «Послушание, по имени своему,— говорит святитель Филарет Московский,— есть последование тому, что слышишь, как наставление, или как повеление». Петр, слушающийся воли Божией, есть Симон, выслушивающий волю Божию и идущий за ней. «Каменность» его есть его готовность отдаться в руки Божии, как только «услышана» воля Божия. Поэтому Петр непременно предполагает под собою, прежде себя Симона. Это типологическое значение Симона-Петра «делает его или, лучше сказать, его тип камнем, на котором зиждется Церковь».

[107] Hilleri. Onomasticon, p. 907.

[108] Иероним толкует имя Петр то как agnoscens, то как dissolvens, см. De Lagarde, Onomasticum sacrum, 73, 7 p. 107; 65, 18 p. 98; 176, 55 p. 206 и проч.

Смысл этого переименования станет ясен, если мы сопоставим разбираемый стих с предыдущим. Христос говорит о вере Симона, данной ему Отцом Небесным. Как таковая, она является, конечно, Камнем, на котором должен строиться всякий. «Не от Петра камень, но от камня Петр, так как не от христианина именуется Христос, но от Христа христиане», говорит блаж. Августин[109]. «Петр не означает Скала (Petra), но того, который от Скалы (Petra) назван. Так, Мелисс ἀπὸ τοῦ μέλιτος не пчелу (apem), но того означает, который получил имя от слова apis. Так, Hesperus от vespere»[110] и т. д. Петр — Камень, но Камень за данную ему веру, так что, собственно, истинным Камнем является содержание его веры, Сам Господь. Петр без веры перестает быть Камнем. Замечательно, что Спаситель обыкновенно звал его Петром. Но когда Петр потерял свою твердость, отрекся от Христа, то Христос снова назвал его прежним именем: Симон. Только новое исповедание Апостола снова вернуло ему имя Петра (Ин. 21, 15, 16) (ср. также (19, 290)).

Таким образом, в основании Церкви-Здания лежит исповедание Христа, вера во Христа или, лучше сказать, Сам Господь, как Он воспринят человеческим сознанием. Апостол Петр, как первый воспринявший Божественное достоинство Иисуса, тем самым первый лег в основание, в фундамент Строения. Но он не один там. «...бывши утверждены на основании апостолов и пророков...»—пишет ап. Павел (Еф. 2, 20). Сличая греческий текст данного места (ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν) с текстом Мф. 16, 18 (ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω), убеждаемся, что тут и там идет речь о подобных друг другу основаниях. Но кто такие пророки? Много экзегетических браней о том, разуметь ли пророков новозаветных или ветхозаветных[111]; но, не входя в детали этих пререканий, заметим следующее: 1) под προφῆται в Еф. 3, 5 разумеются, несомненно, пророки новозаветные; 2) здесь они сопоставлены с апостолами, и тесная связь тех и других указана единством члена τοῖς; 3) такое же значение «пророки» имеют и в 1 Кор. 13, 1—3; 13, 8; Рим. 12, 6, 3. В 1 Кор. 12, 28 они стоят непосредственно после «апостолов» и в Еф. 2, 20, Еф. 3, 5, Еф. 4, 11. 4) В Еф. 4, 11 общностью члена в выражении τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους показано тождество класса или категории «пастырей» и «учителей», т. е. харизматиков, подобных «апостолам» и «учителям». 5) В «Учении 12-ти апостолов» XVI тождество должности пророков и учителей подчеркнуто единством члена: «ибо и они (епископы) исполняют для вас служение, τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων».

Ввиду сказанного и в Еф. 2, 20 οἱ ἀπόστολοι καὶ προφῆται (как οἱ ποίμενες καὶ διδάσκαλοι) должно разуметь в том смысле, что это — люди, харизматики одной категории. Это воззрение подтверждается тем, что только о новозаветных пророках можно говорить, как об основании Церкви, в том же смысле, что и об апостолах, а также и тем, что в современной церковно-исторической науке[112] пророки не рассматриваются как нечто отличное от апостолов по роду дарования, но как те же апостолы, поселившиеся в определенной общине и прикрепившиеся к ней.

---

[109] August. Tract. in Ioan. Ин. 12, 4 с. 5 (см. (1, 145)).
[110] Hilleri. Onomasticon, p. 907.
[111] Различные толкования указаны в (39, 169—173); (42, 168—170); (2, 15—53).
[112] См. (21), § 5. Как выражается Гарнак,— «осадившиеся» в общине; Гарнак, Texte und Untersuchungen. Bd. II, Hf. 2, S. 119. См. также (28, II, 235, 239). Это видно, например, из того, что одни и те же личности (Варнава и Савл-Павел), названные

Итак, в основании Церкви лежат апостолы и пророки. Но они — там не как определенные личности, а по роду полученной от Бога харизмы и, следовательно, из-за своей деятельности в Церкви. Вообще, образ Здания, как подчеркивающий универсальность Церкви и, следовательно, реальное существование «вещества» Церкви, не принимает в расчет человеческой воли, а имеет в виду по преимуществу смиренное подчинение авторитету, восприимчивость к Божественному гласу со стороны индивидуума, выслушивание Божьего гласа. Симон, как Слушающий по преимуществу, лежит первым камнем в церковном фундаменте. За ним идут другие апостолы. Затем — должность апостольская и пророческая. Симон-Петр лежит первым, потому что нельзя всем двенадцати быть первыми[113], но тут нет какой-нибудь разницы по существу, что видно из других, приведенных нами, мест Священного Писания. А что то или другое место для каждого Камня определяется премудрою волею Зиждителя и родом должности, но не преимуществом лица, это видно прежде всего из самого значения «основания». С него, как с апостольской проповеди (апостольской вообще, а не относящейся нарочито к апостолам в более тесном смысле), начинается построение здания, ибо основою Здания-Церкви служит Христос проповедуемый (28, II, 230; 7, 133 сл.), Христос исповедуемый и воспринимаемый,— одним словом, вера во Христа, как Сына Божия (ср. Мф. 7, 24—27). Это значение апостольско-пророческой должности, как проповеди о Христе Иисусе, указывается также и в Откр. 21, 14, где описывается Небесный Иерусалим («распространение» предыдущего образа Церкви-Здания) (14, IV, 552). «Стена Города,— говорит Тайновидец,— имеет двенадцать оснований, и на них имена двенадцати Апостолов Агнца» (Откр. 21, 14). «Основания стены Города украшены всякими драгоценными камнями: основание первое — яспис и т. д.» (Откр. 21, 19—20). В этих текстах основания обозначены словом θεμέλιος — тем самым, которым обозначено основание в Еф. 2, 20. Но истинный смысл этих оснований открывается из слов апостола Павла: «Я, по данной мне от Бога благодати, как мудрый строитель, положил основание (θεμέλιον), а другой строит на нем (ἐποικοδομεῖ); но каждый смотри, как строить (ἐποικοδομεῖν). Ибо никто не может положить другого основания (θεμέλιον), кроме положенного, которое есть Иисус Христос. Строит (ἐποικοδομεῖ) ли кто на этом основании (ἐπὶ τὸν θεμέλιον) из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, сена, соломы — каждого дело обнаружится. ...У кого дело, которое он строил, устоит,— тот получит награду; а у кого дело сгорит, тот потерпит урон...» (1 Кор. 3, 10—15; ср. Мф. 7, 24—27). Ни апостол Павел (ибо он полагает основание), ни Иисус Христос Сам (ибо апостол не может полагать Его Самого в основание) не есть основание, θεμέλιος. Θεμέλιος есть вера во Христа Иисуса, появляющаяся от слышания слова богодухновенной проповеди. Верою ни в кого иного, кроме как только в Господа Иисуса, нельзя положить основания Церкви. И потому, если то или другое лицо называется основанием, то это надо понимать, так сказать, функционально. Место в архитектоническом целом делает апостола основанием, а не он дает месту известное важное значение. Когда речь идет о Камне для здания, то дело не в форме камней (ибо они будут обтесаны), а в способности их быть легко обтесанными. Быть «глиною в руках Горшеч-

---

προφῆται καὶ διδάσκαλοι, когда они находились в среде христиан (ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν) (Деян. 13, 1), квалифицируются как οἱ ἀπόστολοι, когда они проповедуют среди язычников (Деян. 14, 14), εν Λύστροις (Деян. 14, 8).

[113] Нечто подобное говорит митрополит Московский Филарет (7, 81) относительно Римского епископа.

ника» (ср. Рим. 9, 21) — такова преимущественная добродетель членов Церкви в первом аспекте Церкви. Потому этот первый аспект относится по преимуществу к мирянам, а руководящий принцип деятельности тут — авторитет, как внешняя для самого материала форма, архитектурный план здания. Борьба же против «врат адовых» — чисто пассивная: каждый камень, не нападая на «врата» агрессивно, держится на своем месте — твердо стоит при том, что ему говорит авторитет. И, пока он не сдвинулся, он остается частью здания, а все Здание продолжает стоять. «Врата адовы не одолеют его», это значит, что всегда будет достаточно несдвинувшихся камней, так что все здание никогда не рухнет.

Но наряду с «основанием» Еф. 2, 20 упоминает еще «краеугольный камень»: «бывши утверждены на основании апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем (ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ), на котором всё здание, слагаясь стройно, возрастает в святый храм в Господе (ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὔξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν Κυρίῳ), на котором и вы устрояетесь в жилище Божие Духом (ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ Θεοῦ ἐν Πνεύματι») (Еф. 2, 20—22).

Прежде всего должно выяснить термин «краеугольный камень», упоминаемый также в текстах: Мф. 21, 42 (=Пс. 117, 22, ср. 1 Петр. 2, 7). «Камень, который отвергли строители, тот самый сделался главою угла.., Λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας»; 1 Петр. 2, 6 (=Ис. 28, 16); «вот я полагаю в Сионе Камень краеугольный (Λίθον... ἀκρογωνιαῖον), избранный, драгоценный[114]; и верующий в Него не постыдится». Несомненно, что под Λίθος ἀκρογωνιαῖος разумеется Сам Господь. Но в каком смысле? У Исаии, в кн. Иова[115] он встречается под названием 'eben pināh и из контекста явствует, что это — главный, существенный камень, который дает устойчивость и прочность целому зданию. В строительном деле краеугольный камень есть самый важный камень, на котором выстраивается и утверждается всё здание. Это есть камень, полагаемый во главу угла и потому связующий и сдерживающий, «смыкающий две стены здания» (Творения блаж. Феодорита, т. VII, с. 428). Но этого мало. Камень этот полагается так, что служит опорою и твердынею самого основания; поэтому св. Златоуст и говорит: «краеугольным камнем называется то, что поддерживает и стены, и основание,— на чем утверждается всё здание» (Беседа на посл. к Еф., с. 90). Следовательно, этот камень сдерживает основание и стены здания (собственно, углы стен), т. е. две самые существенные части здания. Отсюда делается понятным и отношение краеугольного камня к основанию. Он не то же, что основание, но есть краеугольный камень самого основания; следовательно, есть нечто отличное от него, хотя и основание, краеугольный камень держит на себе стены или, точнее, необходимое, потому что связывает, сдерживает основание. Связуя углы самого здания. Таким образом, положенный во главу угла, камень этот сообщает как самому основанию, так и целому зданию, возвышающемуся над ним, связь, прочность и устойчивость, поэтому всё, входящее в самое здание, покоится и держится на нем[116].

Отсюда ясно, в каком смысле Иисус Христос назван Краеугольным Камнем. Он — метафизический центр всей Церкви; без Него она рассыпалась бы на индивидов. Он же и метафизическое начало, сдержи-

---

[114] У Nestle «краеугольный» и «избранный» идут в обратном порядке.

[115] Про вселенную говорится: «Кто есть положивший краеугольный камень на ней» (по перев. LXX: «Λίθος γωνιαῖος» (Иов. 38, 6).

[116] Мансветов (2, 40—41), со ссылкою на Hoffmann'a, Heilige Schrift, T. I, IV, I. 1870, S. 104.

вающее основание — веру в Него. Без Него нет и невозможна вера в Него, ибо в Нем только она находит себе поддержку. Но тем не менее необходимо и основание — субъективная вера в Него.

Все остальное в разбираемом тексте не требует особого разбора. Отметим только некоторые черточки, непередаваемые в русском переводе. Во-первых, термины συναρμολογουμένη и αὔξει имеют органический характер (см. гл. 4, § 1; также (2, 51, 144, 221)) и относятся скорее к Телу, нежели к Зданию. Это показывает на переход данного образа Здания в образ Тела. Во-вторых, слово συνοικοδομεῖσθε указывает на соучастие (пассивное, в качестве материала) ефесян в построении храма, откуда видно, что поместная Церковь есть только часть храма. В-третьих, наконец, важно то, что πᾶσα οἰκοδομὴ названо κατοικητήριον τοῦ Θεοῦ, т. е. представлено, что Бог живет в Жилище, параллель чего находим в текстах: «вы... Божие строение, Θεοῦ οἰκοδομή ἐστε» (1 Кор. 3, 9); «разве вы не знаете, что вы храм Божий (ναὸς Θεοῦ) и Дух Божий живет в вас» (ἐν ὑμῖν οἰκεῖ) (1 Кор. 3, 16); «вы храм Бога Живаго», как сказал Бог: «вселюсь в них и буду ходить в них...» (Лев. 26, 12; 2 Кор. 6, 16); ...«как должно поступать в доме Божием, который есть Церковь Бога Живаго...» (1 Тим. 3, 15); «а Христос, как Сын, в доме Его (Бога); дом же Его (οἶκος αὐτοῦ) — мы, если только дерзновение и упование, которым хвалимся, твердо сохраним до конца» (Евр. 3, 6); «вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога Живаго (πόλει Θεοῦ ζῶντος), к небесному Иерусалиму (Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ) и тьмам Ангелов, к торжествующему собору и Церкви первенцев, написанных на небесах (καὶ ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς...») (Евр. 12, 22—23); «верою вселитися в сердца ваши,— κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν» (Еф. 3, 17, ср. Кол. 3, 16; 2 Кор. 12, 9); «Сидящий на престоле будет обитать в них» (Откр. 7, 15); «Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое, и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим» (μονὴν[117] παρ'αὐτῷ ποιησόμεθα) (Ин. 14, 23, ср. Ин. 14, 17, 18, 20); «и Город (Небесный Иерусалим) не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо слава Божия осветила его, и светильник его — Агнец» (Откр. 21, 23); «престол Бога и Агнца будет в нем, и рабы Его будут служить Ему, узрят лице Его, и имя Его будет на челах их» (Откр. 22, 3—4, ср. 22, 5) и проч.

Итак, Церковь есть Здание, дом, жилище, палатка, город, Иерусалим Небесный, Столп и проч., служащие местом обитания Богу. Она может реально быть представлена одним, двумя, тремя и т. д. человеками, народом, наконец, человечеством и даже всею тварью, всегда и везде, и при всяких условиях оставаясь сама собою. Не останавливаясь на дальнейшем разборе относящихся сюда текстов (который можно найти в указанных ранее толкованиях), вернемся к тексту Мф. 16, 18—19).

Христос сказал: «созижду,— οἰκοδομήσω — Церковь Мою». Глагол οἰκοδομέω, как имеющий тектоническое значение домостроительства, указывает с несомненностью на предносящийся пред Христом образ Церкви-Здания. Этот образ развивается в дальнейшем, когда Христос говорит о «ключах Царства Небесного — τὰς κλεῖς τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν» (Мф. 16, 19). Заметим прежде всего, что поставление этой «власти ключей» рядом с «построением на» и «Царства Небесного» рядом с «Церковью» доказывает весьма большое сродство соответственных членов в парах этих понятий. Устанавливается какое-то тесное соотношение между Церковью и Царством Небесным. Но является вопрос такого рода: если построение Церкви будет, собственно,

---

[117] μονή, собственно,— палатка, шатер.

не на Симоне-Петре, но на исповедуемом им Христе, то «власть ключей», текстуально относимая к Петру («тебе», 601), по-видимому, тоже относится не к Петру, как к личности, а к Петру, как исповеднику Христа. «Власть ключей» принадлежит в собственном и точнейшем смысле Самому Иисусу Христу: «так говорит Святый, Истинный, имеющий ключ Давидов, Который отворяет — и никто не затворит, затворяет — и никто не отворит; знаю твои дела: вот Я отворил пред тобою дверь, и никто не может затворить ее; ты не много имеешь силы, и сохранил слово Мое, и не отрекся имени Моего» (Откр. 3, 7—8). Святый и Истинный есть ὁ ἔχων τὴν κλεῖδα τοῦ Δαβίδ, и Петр может только получить (δώσω): Я дам, говорит Господь, этот ключ из рук Имеющего его,— получить как отправляющий известную функцию, основанную на исповедании Христа. Что же это за функция? Христос говорит: «что свяжешь на земле, то будет связано на небесах; и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» (Мф. 16, 19). Это — «власть вязать и решить — δεῖν καὶ λύειν», данная, как известно, также и лику 12-ти (Мф. 18, 18, ср.: Мф. 18, 29; Мр. 3, 27; Мф. 13, 30; Лк. 13, 16; Откр. 9, 14). Ввиду параллелизма Мф. 18, 19 и Откр. 3, 7 приходится думать, что «власть вязать и решить» есть то же, что «власть запирать и отпирать» (Откр. 8, 7), тем более, что у Мф. 16, 19 не сказано, что, собственно, будет делать Петр с «ключами Царства Небесного». Если Христос передает Петру Свою власть, то, как видно из Откр. 3, 7, это именно и есть «власть запирать и отворять», т. е. «власть ключей». Вторая половина 19-го стиха Мф. 16 вполне соответствует второй половине 7-го стиха Откр. 3. Против такого понимания заранее протестовал в интересах папизма Вл. Соловьев (13, 132—135), мотивируя различие той и другой власти в следующих словах: «когда говорят о ключах, то нужно было бы сказать: затворять и отворять, а не вязать и решить. И действительно, мы читаем в Апокалипсисе (ограничиваясь только Новым Заветом): «Тот, кто имеет ключи Давидовы, кто отворяет и никто не затворит, затворяет и никто не отворит» (Апок. 3, 7). Можно затворить и отворить комнату, дом, город, но связать и развязать можно только особые предметы и существа, находящиеся в комнате, в доме, в городе. Евангельский текст, о котором идет речь, есть метафора, но метафора не обязана быть нелепостью. Образ ключей царствия (царственной резиденции — bêth-ha-mélék) несомненно означает власть более обширную и всеобщую, чем образ связывания и разрешения» (там же, 132—139). Но, подкупающее сперва своею простотою, оно оказывается при ближайшем же обследовании простым археологическим недоразумением: «Двери в древности прикреплялись веревками, а при завязывании и развязывании их употреблялись ключи. Поэтому вместо того, чтобы говорить, подобно нам, об отпирании и запирании дверей, евреи говорили о завязывании и развязывании их» (Гейки).

Итак, Христос дает Петру право отпирать и запирать двери — очевидно двери той Церкви, которая на нем построена. Отпирать и запирать двери — это значит пускать и не пускать в Церковь. Но в чем состоит обнаруженная в данный момент харизма (ибо то, что дано от Отца Небесного, как, например, в данном случае познание Божественной природы Иисуса, есть именно харизма Петра)? В исповедании Христа Сыном Божиим и вместе с тем в проповедании этой истины своим соапостолам, в научении их. Следовательно, «власть ключей» сводится к способности богодухновенно проникать в Тайны Божии и богодухновенно передавать их другим так, чтобы в других зажигалась вера, пред ними открывались бы двери Церкви и они входили туда, чтобы затем стать одним из камней ее. «Власть ключей» по своей сущности есть апостольская харизма. И понятно, что все, объявленное за неистину на земле, будет неистиной и на небесах, а что будет

объявлено за истину на земле, будет истиною и на небесах. «Власть ключей» есть дар проникновения в Божественную Волю, которая есть Истина. Отсюда делаются ясными дальнейшие слова: «тогда Иисус запретил ученикам своим, чтобы никому не сказывали, что Он есть (Иисус) [118] Христос. С того времени Иисус начал открывать ученикам своим, что Ему должно идти в Иерусалим и много пострадать от старейшин и первосвященников и книжников, и быть убиту, и в третий день воскреснуть» (Мф. 16, 20—21). Апостол говорит: «тогда, τότε », «с того времени, 'από τότε». Почему «тогда» запретил говорить? Потому что говорить было еще преждевременно, но ученики Христовы уже получили силу говорить. А так как Он запретил τοῖς μαθηταῖς, а не Πέτρῳ, то, очевидно, Петр говорил со Христом «от имени» остальных учеников, хотя это и не было условлено заранее (ср. Мф. 16, 15 и 16, 16), а Христос, говоря σὺ, имел в виду не только Петра, но и всех остальных, хотя и в меньшей степени. Далее, почему «с тех пор» начал говорить? Потому что только с тех пор, как ученикам дана была апостольская харизма тайнозрения, открылись их очи, и они начинали понимать Божественные тайны. Таким образом, стихи 20 и 21 стоят в теснейшей связи с предыдущим, равно как и те — с начальными стихами главы, где говорится о непонятности, нечуткости к тайнам Божиим со стороны саддукеев и фарисеев, а затем и учеников Христовых. Вся 16-я глава раскрывает постепенное просветление взора у учеников,—начинающееся с полной слепоты, подобной слепоте фарисеев и саддукеев, проходящее затем чрез стадию смутного беспокойства и неясной догадки (ст. 7 и ср. ст. 12), затем чрез исповедание Христа Сыном Божьим (ст. 16), далее чрез научение учеников Самим Христом (ст. 21), еще далее чрез решительную борьбу слепоты со зрячестью (ст. 22—23), чрез выставление Христом основного условия для полной зрячести (ст. 24) и, наконец, обещание показать предвосхитительно полноту времен — «Сына Человеческого, грядущего в Царствии Своем» (ст. 28), что фактически и исполняется в Преображении Господнем, с повествования о котором начинается следующая глава (ст. 1—5). Таков путь прозрения, на поворотном пункте которого благовествуется Церковь, пред концом которого (при споре Петра с Господом насчет Крестной смерти (ст. 22—23)) предвосхитительно рождается Церковь и на конце которого (преображение) предвосхитительно Церковь торжествует, являясь как прославленное Тело Христово.

Такова общая связь мыслей в гл. 16, и она лучше всего доказывает установленное понимание 18-го стиха. Можно подтвердить его еще и тем, что «решить и вязать» — это было, как показал на большом множестве примеров Ляйтфут (Hor. Hebr., т. II, с. 238—241), выражение, ежедневно бывшее в ходу среди иудеев и означавшее: позволять и запрещать (в смысле квалифицирования вещи, поступка, действия и т. п. соответствующими закону, или не соответствующими; а Закон считался Божией волею, почему «решить и вязать» означает установление для себя и объявление всем и прочим воли Божией.— *П. Ф.*). Оно было обычным выражением и раввинов, когда они должны были решать бесчисленное множество предлагаемых им дел. Они «связывали», т. е. запрещали, одно, «развязывали», т. е. дозволяли, другое ((19, III, 396); (1, 9, I, 88) со ссылкою на Ios. Fl., Bel. Iud., 1, 5, 2). Что значит «власть ключей», данная апостолам и, преимущественно, Петру, делается яснее из притчей, передаваемых в Ин. 10, 1—18, где Христос сравнивает Себя с дверью. «Истинно, истинно говорю вам: кто не дверью входит во двор овчий, но перелазит инде, тот вор и разбойник, а входящий дверью есть пастырь овцам: ему привратник отворяет, и он зовет своих овец по имени и выводит их, и когда вы-

[118] У Nestle «Иисус» нет, что более подходит и по смыслу.

ведет своих овец, идет перед ними; а овцы за ним идут, потому что знают голос его; за чужим же не идут, но бегут от него, потому что не знают чужого голоса» (Ин. 10, 1—5) и «Истинно, истинно говорю вам, что Я дверь овцам... Я есмь дверь: кто выйдет Мною, тот спасется, и войдет и выйдет, и пажить найдет...» и т. д. (Ин. 10, 7—18). Тот, кто «входит и выходит» дверью, имеет, очевидно, «власть ключей», имеет возможность «развязывать и завязывать» замо́к. Только привратник да сам Пастырь знают секретные узлы замка́ — только Сам Христос да апостол (или апостолы) Его знают, каковы тайны входа и выхода в Церковь. Всякий иной, не имеющий харизмы апостольства, если пытается входить и выходить, то не справится с замками и окажется вором и разбойником, за которым не пойдут овцы, они не знают голоса его — он не имеет благодатного слова проповеди для стада Христова.

Выражение «вязать и решить» обычно толкуется, как основоначало таинства исповеди, где иерей имеет власть «вязать и решить грехи». Но это толкование было бы слишком узким и слишком натянутым. В чем суть отпущения грехов на исповеди? Конечно, не в том, что по своему капризу иерей может сказать: «хочу — отпущу, не хочу — не отпущу», ссылаясь при этом на слова Господа: «Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся» (Ин. 20, 23). Поистине правы были иудеи, когда помышляли в сердцах своих про Иисуса Христа: «Что Он так богохульствует? Кто может прощать грехи, кроме одного Бога?» (Мр. 1, 7, ср. Лк. 5, 21). Только они не знали, Кто пред ними. Но только Сын Человеческий «имеет власть на земле прощать грехи» (Мф. 9, 6; Мр. 2, 10. Лк. 5, 24, ср. Лк. 7, 47. Деян. 5, 31; 10, 43; 13, 38; 26, 18. Еф. 1, 7. Кол. 1, 14. Евр. 10, 18 и др.). Иерей же может простить грех не в собственном смысле, а в смысле констатирования, свидетельствования, что Бог отпускает и прощает данный грех. Поэтому апостольское право отпускать грехи есть только частный случай апостольского тайнозрительства и объявления воли Божией.

Харизма апостольства — ве́дение тайн Божиих. Наиболее резкое выделение апостолов из массы остального народа было в том, что им Господь говорил не притчами, непонятными даже для народа, а прямо, «для того,— говорил им Господь,— что вам дано знать тайны Царства Небесного, а им не дано...; ваши же блаженны очи, что видят, и уши ваши, что слышат» (ср.: «Блажен ты, Симон» и т. д.—Мф. 16, 17) (Мф. 13, 11, 16. См. также Мр. 4, 11. Лк. 8, 10, ср. Мф. 10, 26. Мр. 4, 22. 1 Кор. 14, 25. Лк. 8, 17; 12, 2). Знание тайн — это именно и есть то, что даровано апостолам, потому что даже и дар чудес сводится к этому ве́дению: чудеса совершаются не волею апостола, а волею Божиею, и апостол является, так сказать, Поверенным Божиим, ведающим сокровенную волю Божию и строящим свои действия в виду этой воли. Вот почему апостол Павел так часто говорит о тайнах Божьих; в этом состояла его должность, потому что такова была его харизма (1 Кор. 15, 51; 13, 2; 14, 2. Рим. 11, 25; 14, 22. Кол. 1, 27; 2, 2; 12, 6; 4, 3. Еф. 3, 3; 5, 32; 1, 9; 6, 19; 3, 4; 3, 9. 2 Фес. 2, 7. 1 Тим. 3, 16), равно как и всех других апостолов (кроме ранее приведенных мест см.: Откр. 1, 20; 10, 7; 17, 5; 17, 7). «С дерзновением возвещать устами тайну благовествования» (Еф. 6, 19, ср. Кол. 1, 26; 4, 3) — в этом апостол видит свое назначение (Еф. 6, 20); «Каждый должен разуметь нас (т. е. самого Павла и, может быть, апостолов вообще) как служителей Христовых и домостроителей тайн Божиих» (1 Кор. 4, 1),— пишет апостол; точно так же и «диаконы должны быть... хранящие тайну веры в чистой совести» (1 Тим. 3, 9). И в момент высшего духовного подъема апостол, прозревая в «пути Божии», восклицает: «О бездна премудрости и ве́дения Божия» (Рим. 11, 33). Не ос-

танавливаясь на дальнейших доказательствах тождественности «власти ключей», «власти вязать и решить» и «ведения тайн Божиих»[119], перейдем к наиболее разительному и яркому примеру, где Церковь представлена, как Здание, как Храм, сдерживающим Краеугольным Камнем которого служит Тело Христово, и в котором живет Божество — «живет вся полнота Божества телесно» (Кол. 2, 9). Проявив свою власть в отношении ко Храму Иерусалимскому (Ин. 2, 13—18), Иисус, на вопрос иудеев о доказательстве законности Его власти, сказал им: «Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его» (Ин. 2, 19) («λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν»). «Он говорил,— по замечанию Иоанна,— о храме Тела Своего (περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ). Когда же (ὅτε οὖν) воскрес Он из мертвых (ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν), то ученики Его вспомнили, что Он говорил это, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус» (Ин. 2, 21—22).

Эти слова Спасителя, очевидно, были сказаны весьма гласно, потому что даже через три года, когда Он был на кресте, окружающая толпа со злобою, насмешкою и издевательством напоминала Ему это решительное и загадочное предсказание победы над смертью (ср. Мр. 8, 31 и др.) — повторяла, правда, не понимая его и тем менее видя, что создает самый твердый оплот против покушений новейшей критики на факт воскресения (Мф. 27, 40; Мф. 26, 61. Деян. 6, 14. Мр. 14, 58; 15, 29)[120]. Но загадочность их делается еще более, если мы припомним ремарку Апостолов Ин. 2, 22. Чтобы распутать нить идеи, обратимся к последовательности мыслей. Иудеи говорили Христу о храме Иерусалимском — мистическом центре ветхозаветной теократии. Христос отвечал им, говоря об «этом храме». Спрашивается, о каком же именно «этом»? Штраус[121] совершенно справедливо говорит о неосновательности предположений, будто Христос указал при этом пальцем на Свое тело. Конечно, буквально разбирая Его слова, мы вынуждены признать, что ближайшим образом говорил Он о Храме Иерусалимском. Но почему же тогда Евангелист замечает: «Когда же Он воскрес из мертвых, то ученики Его вспомнили, что Он говорил это, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус» (Ин. 2, 22)? Потому, что когда иудеи убили Иисуса Христа, то вместе с тем они «разрушили» (собственно «разрешили», «уничтожили», «отменили», ср. глагол, употребленный Спасителем: λύσατε, Ин. 2, 19) Храм Иеру-

---

[119] Соображения, подобные вышеприведенным, высказывает и проф. Руд. Зом (21, 64—66), по мнению которого «дар учительства есть дар управления, дар, уполномачивающий во имя Бога править христианством». «Власть ключей,— говорит он,— есть власть решить и вязать, т. е. это вообще власть дозволять и разрешать и, притом, дозволять и разрешать именем Бога; это власть учительства (повелевающая над всею жизнью экклезии) в установленном выше смысле. Это власть держать речь, а тем самым и правление от имени и на место Бога. А потому непременно также и власть именем Бога отпускать или оставлять грехи, потому что отпущение грехов представляет только частный случай применения правления слова... Дар учительства основывается на обладании Святым Духом. Знак же этого обладания — исповедание веры во Иисуса, как в Христа, Сына Бога Живаго (ср. 1 Кор. 12, 3). Исповедание веры во Христа, Сына Бога Живаго — это тот камень, на котором создана Церковь, и осененным Духом Божиим носителям этого исповедания и этого учения дана власть ключей в доме Божием (в экклезии), т. е. власть правления во имя Бога и орудием слова Божия».— Это же воззрение подтверждается и следующим отрывком из Псевдо-Климентия (ок. 200 г.?), Клим. к Иаков. гл. 3: Петр дает поставленному им епископу «власть вязать и решить, чтобы о всяком, кого он рукоположит на земле, было возвещено и на небесах, потому что, как знающий правило экклезии, он свяжет того, кто должен быть связан, и разрешит того, кто должен быть разрешен», ср. гл. 6; гомил. III, гл. 72 и т. д. (21, 65).

[120] По поводу этих текстов см. (19, II, 314—317); (19, III, 279); (19, IV, 252); (30) и др.

[121] Das Leben Jesu, vierte Auflage. Tübingen, 1840, Bd. II, SS. 312—318.

салимский в его мистической сути, ибо с этого момента он перестал быть единственным и исключительным местом истинного Богопоклонения (ср. Ин. 4, 21): с этого момента Храм Иерусалимский, как Храм κατ' ἐξοχήν, развеялся повсюду, где только был в сердцах истинных поклонников Отца Новый Храм — Церковь, в которой живет уже не Шехина Божия, а Само Божество. Храм Иерусалимский был разрушен иудеями за 37 лет до нового, материального разрушения его Титом (в 70-м году по Р. Х.), и Титу пришлось сжигать уже не Храм, а «помещение под Храм», в котором ранее иудеи мистически порвали завесу святейшего» (Мф. 27, 51. Мр. 15, 38. Лк. 23, 45). Но когда иудеи разрушили Храм Иерусалимский, Христос, как обещал, «в три дня воздвиг его», ибо Христос воскрес и вместе со Своим телом воздвиг и воспринятый на Тело Храм его, т. е. Церковь. Это и отмечает Евангелист, когда говорит про Христа: «А Он говорил о храме Тела Своего,— ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ» (Ин. 2, 21), почему Евангелист и продолжает: «вот поэтому-то (ὅτε οὖν), когда Он воскрес из мертвых (ἠγέρθη,— буквально — был воздвигнут, т. е. тут тот же глагол, что и в ст. 19 и 21, причем замечательно, что иудеи про Храм Иерусалимский говорили οἰκοδομήθη, так что Христос хотел подчеркнуть, что Он не говорит о простой стройке Храма-помещения, но имеет в виду нечто более важное), то ученики Его вспомнили, что Он говорил это, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус» (Ин. 2, 21—22). Таким образом, иудеи действительно исполнили то, о чем говорил Иисус Христос, действительно разрушили его убиением Иисуса Христа, отчего разодралась завеса и окончился Ветхий Завет, и тем самым способствовали воздвижению (буквально пробуждению, ибо таково первое значение глагола ἐγείρω; а этим указуется на Церковь, как на Существо) нового, общего для языков и иудеев, общего даже для всей твари, универсального, единого и святого Храма — Храма Нового Завета, и в этом Храме «истинные поклонники» «поклоняются Отцу уже в духе и истине» (Ин. 4, 4), как и предсказывал Господь Самарянке. Поистине сбылись Его пророческие слова: «Спасение — от иудеев» (Ин. 4, 22б), на что и указывал Апостол языков: «итак, спрашиваю,— говорит последний,— неужели они (иудеи) преткнулись, чтобы совсем пасть? Никак. Но от их падения спасение язычникам, чтобы возбудить в них ревность» (Рим. 11, 11). «Они теперь непослушны для помилования вас (язычников)...» (Рим. 11, 31). Это толкование Ин. 2, 19 делается особенно убедительным при сличении его с «Посланием к Евреям» и контролировании его «Посланием к Евреям» (особенно важна глава 10-я) [122]. Но не имея места и времени входить в этот вопрос, отметим еще только следующее. По мнению Пфлейдерера [123], истинный смысл разбираемых слов Спасителя сохранен только у Марка, в обвинении лжесвидетелей, приписывавших Христу слова: «Я разрушу храм сей рукотворенный и чрез три дня воздвигну другой нерукотворенный» (Мр. 14, 58). Правильно

[122] Эта близость Ин. 2, 19 и Послания к Евреям так поразительна, что видна даже без всякого экзегезиса, à livre ouvert.

[123] Пфлейдерер (32, 351—352), не обинуясь, утверждает: «Das Wort vom Abbrechen und Aufrichten des Temples (2, 19) findet sich in dieser Form in keinem unserer synoptyschen Evangelien; wahrscheinlich hat es der vierte Evangelist aus dem Hebräerevangelien, wo er auch die unrichtige Deutung auf den Tod und die Auferstehung Jesu gefunden haben mag. Der ursprüngliche Sinn des Wortes ist nur in der Versien des Markus noch klar, aber wenn die judenchristliche Urgemeinde von diesem Sinn desselben nichts wissen wollte, hat sie das antijudische Wort teils für ein «falsches Zeugniss» erklärt, teils als Weissagung der Auferstehung Jesu gedeutet — beides gleich willkürlich. Möglich ist übrigens, dass der vierte Evangelist in dem er diese in seiner judenchristlichen Quelle vorgefundene Deutung acceptierte, mit ihr einem zweiten und allegorischen Sinn verband indem er unter dem «Tempel seines Leibes» zugleich den mystischen Leib Christi nach paulinischem Sprachgebrauch d. h. die christlische Gemeinde verstand, womit der ursprüngliche Sinn des Wortes richtig gefroffen wäre.»

или неправильно Пфлейдерер полагает, будто Христос сказал свою фразу именно в такой форме — это иное дело, но несомненно, что смысл слов действительно таков и подсказывается самою разницею глаголов οἰκοδομεῖν (про Храм Иерусалима) и ἐγείρειν (про «Храм Тела»). Если толпа (что видно из насмешек над Господом во время крестных страданий) поняла слова Господа чересчур просто, то того нельзя сказать о лжесвидетелях, которые, несомненно, уловили мистическое содержание его ответа, но не могли уразуметь его до конца. Близко подходят к предлагаемому разбору Ин. 2, 19 и святоотеческие толкования[124]. («Если рукотворенные и бездушные сооружения подзаконной веры называются возлюбленными жилищами Бога,— пишет блаженный Симеон, архиепископ Солунский, в своем толковании на символ веры,— и святыми святых, равно как и храм, построенный при Соломоне, называется святым домом и храмом Господу, то тем более тело Господне, созданное и счиненное в Нем Духом Божественным «разве греха», тело, которое, обожившись в соединении с Ним, само всё освящает, служит Ему святым, одушевленным и неразлучным храмом». См. Писания святых отцев и учителей Церкви. СПб., 1857 III. 74.—Ср. Иоанн Златоуст, Беседы на разные места Священного Писания, русск. пер. СПб., 1862. «Не сказал Он: разорите тело сие, но Церковь, для того, чтобы показать, что в Нем обитает Бог». Что тело Христово есть храм Божества — это, по вышесказанному, совершенная правда; но что храм Божий не непременно есть и тело Христово — это также правда». Cf. I. Chrys. In ep 1 ad. Cor. Hom. XLI. Opp. ed. Montf. Par. 1837, X. 452. Блаж. Феодорит, De incarnatione, c. 18, пишет следующее: «Спаситель говорит не «разорите Меня», но разорите «Церковь сию», т е. воспринятый Мною храм (NB)». См. у Н. Н. Глубоковского, Блаженный Феодорит. М., 1890, II, с. 103, ср. с. 109).

Образ Церкви-Здания воплощает в себе один из атрибутов Церкви — универсальность, и этот атрибут имманентен самому образу, поскольку материал в здании представляется чем-то наиболее существенным. Но два другие атрибута — единство и святость — имеют только внешнее отношение к рассматриваемому образу, так сказать, трансцендентны ему и налагаются на него извне, особенно последний — святость. В самом деле, нельзя в строгом смысле говорить о единстве здания, потому что отдельные элементы только внешне соприкасаются и внешне скрепляются между собою. Постороннее нечто для них самих — цемент или известь — делает из отдельных камней монолитическое целое. Но это «целое» — лишь условно-целое, ибо истинное «целое прежде своих частей» (Аристотель), а в здании — части прежде целого. Краеугольный Камень в здании не является почкою, потенцией здания, но лишь внешне сдерживающею массою, равно как архитектурный план не есть обнаружение внутренних сил здания, а нечто извне наложенное на строительный материал, к чему он относится и должен относиться совершенно пассивно. Это отсутствие единства в здании (хотя архитектурный план здания может быть внутренне един) особенно ясно видно на «распространении» образа здания — на образе Иерусалима Небесного (Откр. 21, 10—25[125]. Евр. 11, 10; 12, 22; 13, 14. Откр. 22, 19[126]). Тут не только отдельные камни скреплены внешними для них связями, но тем паче отдельные дома находятся во внешнем

[124] Все приведенные свидетельства заимствованы из книги Аквилонова (I, 46—47).

[125] Толкования на это место см. в (51, 183—191) и (53, 745—762). Тут толкования: Андрея Кесарийского, с. 745—748; П. Светлова, с. 748—755; Ф. Яковлева, с. 755—762; Филарета, митроп. Московск., с. 762.

[126] «La comparaison... d'un édifice (οἰκοδομή) dit si l'on veut d'une série de constructions parallèles», Bovon, (28, II, 230). «Этот локальный смысл» Бовон усматривает в I Кор. 3, 9 (ср. ст. 16) и, быть может, не без основания. Может быть, в

и условном единстве между собою, объединяемые случайным в отношении к ним планом, данным от Бога. Тут все — ничто пред Богом, и задача каждого сводится к полному подчинению Божественному авторитету. Раз так, раз нет единства, то тем более не может быть речи о святости. Святость является не только внешним для здания, но и чем-то условно приписываемым ему. Святы не камни, даже не архитектурный план, а свят Господь, в Здании обитающий, а стены Здания, так сказать, не способны усваивать себе эту Божественную Святость, ибо усвоение возможно только при существовании нравственной личности. Но, конечно, в применении к Церкви все это нужно сказать условно, так как при дальнейшем развитии образа, когда камни здания называются «живыми» и приглашаются к устроению из себя дома духовного[127], когда про увеличение Здания говорится αὔξει, когда идет речь про любовь в отношении к зданию (Еф. 4, 16), он незаметно переходит в образы, последующие за ним, а Иерусалим Горний прямо называется Невестою Агнца (Откр. 21, 9, ср. 21, 2).

Раз нет единства, т. е. сообусловленности отдельных частей, не имеющих строго определенной обособленности, то не может быть речи и о росте Здания; а раз нет еще более глубокого единства — единства нравственной личности, то тем более не может быть речи о совершенствовании. Есть только увеличение Здания, реализация его универсальности, совершающаяся извне («Никто не может придти ко Мне, если не привлечет его Отец», Ин. 6, 44, ср. 6, 45 и Мф. 16, 17) по заранее предначертанному плану Божьего Промысла[128].

Итак, во всей силе подчеркивая одну сторону Церкви, рассмотренный образ Здания оказывается недостаточным для уяснения двух других сторон. Отсюда возникает необходимость перейти ко второму образу — образу Тела.

IV

Отличительною особенностью живого тела в сравнении его с сооружением является организованность. Организованность есть такое свойство всего живого, в силу которого живое есть не собрание отдельных, безразличных к целому частей, но целое, внутренне единое, несмотря и даже вследствие различности частей, взаимно необходимых и, следовательно, разнородных и незаменимых друг другом. Как единство целого, так и разнородность органов в живом теле есть не что-нибудь внешнее ему, но раскрытие, манифестация внутренней сути организма,— сил, имманентных самому организму. Главное, поэтому,— форма организма, как обнаружение организующих потенций, а не протекающее чрез эту форму вещество. В неостанавливающемся течении вещества стоит неподвижно форма, развиваясь планомерно под давлением развертывающегося изнутри организующего начала (nisus formativus).

смысле города или, во всяком случае, «ряда параллельных строений» должно понимать и Еф. 2, 19—22, ибо в стихе 21 (в большинстве лучших кодексов стоит πᾶσα οἰκοδομή, всякое здание, а не πᾶσα ἡ οἰκοδομή, — всё, целое здание. (Ср. Bovon, там же.)

[127] «Приступая к Нему, камню живому (Λίθον ὄντα), человеками отверженному, но Богом избранному, драгоценному, и сами, как живые камни, устрояйте из себя дом духовный (καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε, οἶκος πνευματικὸς εἰς ἱεράτευμα ἅγιον κτλ.), священство святое...» (1 Петр. 2, 5).

[128] Очень красиво выразился относительно образа Здания Бовон: «A cet égard, le symbole de l'Eglise, Telle que la depeint ici l'apôtre, ce ne sont pas ces palais d'industrie qui s'etendent à perte de vue à l'horison pour s'attacher à la terre en y occupant le plus d'espace possible. La représentation saisissante de l'Eglise, ce sont ces monuments elevées par la piété des anciens âges, et qui montent vers le ciel, libres et joyeux comme un hymne de louange, ces cathedrales dont toutes les formes d'architecture semblent n'avoir qu'un but unique: diriger les regards et les pensées de l'homme jusqu'a Dieu...» (28, II, 232).

Отсюда ясно, что гармония и внутренний лад органов, с одной стороны, и рост организма — с другой, служат главнейшими чертами организма. Они-то и положены в основу Павлова образа Церкви-Тела.

Рассмотрим сперва рост Церкви. «Для Бога и в Боге,— говорит Вл. Соловьев (14, III, 355—358),— следовательно и для всех, кто уже в Боге, для блаженных духов невидимой Церкви,— царство Божие уже создано, т. е. в их очах весь иерархической строй вселенной во всем своем сложном совершенстве, все глубины истинного знания и вся полнота живого и таинственного общения Божества с творением,— все это трехсоставное целое является как один совершенный, во всех своих частях определенный и целесообразный организм боготворения или тело Божие. И в историческом бытии видимой Церкви это божественное тело уже с самого начала дано, все, но не обнаружено или открыто, а лишь постепенно открывается или обнаруживается. Согласно евангельскому сравнению это вселенское тело (царствие Божие) первоначально дано нам как божественное семя. Семя не есть часть или отдельный орган живого тела; оно есть все тело, только в возможности или потенции, т. е. в скрытом для нас и нечленораздельном состоянии, постепенно раскрывающемся. При этом раскрытии обнаруживается в вещественном явлении лишь то, что само по себе, как образующая форма и живая сила, уже сначала заключалось в семени. Так при росте какого-нибудь дерева меняется и совершенствуется лишь его видимое состояние, а не существенная форма самого этого дерева, изначала уже содержимая всецело в его семени. Подобно этому и божественная форма Церкви, сама по себе (т. е. в Боге) совершенная и неизменная, в нас растет, развивается и совершенствуется, и этот поступательный ход ее явления образует историю Церкви. Но как невозможно сомневаться в этом историческом ходе, так же достоверно и то, что с самого начала Церкви божественная стихия ее в тройственном своем составе уже действительно присутствовала в Церкви, как вложенное в нее живое семя Духа Божия, а в силу этого и дальнейшее видоизменение и совершенствование происходило не путем механического приложения новых форм извне, а путем органического произрастания божественного семени, оно же постепенно претворяло человеческую почву в свое тело и воплощало в природном материале свои божественные формы, изначала скрывавшиеся в самом этом семени. Другими словами, собственная сущность Церкви, всегда ее образовывавшая, не всегда ясно сознавалась и точно определялась со стороны христианского человечества, в истории Церкви эта божественная сущность, искони в ней пребывающая, не сразу, а лишь постепенно из своего скрытого и безотчетного состояния переходит в ясное сознание видимой Церкви, определяется и осуществляется в ней.

«Посему хотя в Церкви всегда были видимые формы божественного, но сперва эти формы были очень просты и несовершенны, подобно тому, как видимая форма семени очень проста, несовершенна и далеко несообразна полной форме растения, хотя и заключает в себе это последнее потенциально. Но как был бы неразумен тот, кто, не видя в семени ни ствола и ветвей, ни листьев и цветов, заключил бы, что все это потом лишь искусственно и извне приделывается, а не выходит силою самого семени, и на этом основании отверг бы все будущее дерево, чтобы всегда сохранять одно только голое семя,— так же неразумно поступает всякий, кто отвергает более сложные, т. е. более раскрывшиеся формы благодати Божией в Церкви и непременно хочет вернуться к образу первобытной христианской общины.

«Впрочем, как и в самом малом семени растения могут быть примечены главнейшие основания будущих форм (как-то: разделение на доли или слои, росток и т. п.), так в самом первом зародыше Церкви, в апостольской иерусалимской общине уже ясно различается присутст-

вие трех образующих связей вселенского тела Христова», а именно: иерархическое преемство, догмат, таинства. «Итак,— продолжает Соловьев (там же, 358—359),—Церковь не только по материальному своему составу и внешнему распространению, но и по явлению своих образующих форм растет, развивается и совершенствуется. Ибо хотя божественная стихия Церкви сама по себе неизменна, но так как способ и степень ее обнаружения зависит от способа и степени усвоения этой божественной стихии человеческим элементом, изменчивым по природе своей, то, следовательно, и явление божественного в Церкви в этом отношении изменяется, определяясь бо́льшим или меньшим соответствием между божественною и человеческою ее сторонами.

«Такое возрастание, развитие и совершенствование церковных форм нисколько не исключает неизменного основания Церкви, не только самой по себе, но и в видимом ее явлении. Ибо, во 1-х, как бы ни видоизменялись и ни усложнялись формы иерархии, формулы исповедания веры и обряды совершения таинств, но никогда не было так, чтобы в Церкви вовсе не существовало правильной иерархии, истинного исповедания веры и настоящих таинств, а во 2-х, все эти видоизменения и усложнения в этих трех областях не упраздняли, а, напротив, сохраняли и утверждали прежнее, будучи лишь его раскрытием. ...В росте дерева корень не упраздняется стволом, а напротив питается и сохраняется им, так же как и сам его сохраняет и питает; точно так же и ствол не упраздняется ветвями, листьями, цветами и т. д., но все это вместе своею целостью образует одно совершенное растение, живущее не сменою, а взаимосохранением своих частей. Так и для видимой Церкви истинное положение состоит не в том, чтобы в ней ничего нового не являлось, а в том, чтобы в ней появляющееся новое не противоречило старому и не разрушало, а утверждало и раскрывало его».

Церковь основывается на Христе, воспринимаемом человеческою верою. Если этот начаток Церкви в образе здания представлялся в виде скалы, в виде грунта, на котором воздвигается Здание, то в образе Тела он не может быть представлен иначе, как семя, зерно, зародыш, из которого вырастает Тело-растение или Тело-животное. Господь сказал своим ученикам: «Если бы вы имели веру с зерно горчичное (ὡς κόκκον σινάπεως) и сказали смоковнице (τῇ συκαμίνῳ; по другим[129] шелковичному дереву) сей: «исторгнись и пересадись в море», то она послушалась бы вас» (Лк. 17, 6, ср. Мф. 17, 20). «Вера с зерно горчичное»— ὡς κόκκον συνάπεως — минимальная вера, ибо зерно горчичное — «наименьшее из всех семян»— ὅ μικρότερον μέν ἐστι πάντων τῶν σπερμάτων (Мф. 13, 31, ср. Мр. 4, 31). Но, несмотря на свои незаметные размеры, это самое горчичное зерно веры, посеянное в сердце человеческом (см. Мф. 13, 3 сл., Мр. 4, 3 сл., Лк. 8, 5 сл.— притча о сеятеле. Ср. Мф. 13, 24 сл., Ин. 4, 36 сл., Гал. 6, 5—10), как в поле, «когда вырастет, бывает больше всех злаков и становится деревом, так что прилетают птицы небесные и укрываются в ветвях его»[130] (Мф. 13, 31. Мр. 4, 31—32. Лк. 13, 19), т. е. вырастает, по изъяснению Спасителя, в «царство небесное» (ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν). В только что перечисленных местах настойчиво и властно повторяется один и тот же образ — образ сеяния зерна и вырастания семени в развитое растение.

[129] Tristram's Nat. Hist. of Bible, p. 363. См. (19, IV, 38).

[130] Обыкновенная горчица в Палестине одинакова с нашей, но вырастает гораздо выше, чем у нас, особенно на плодородной почве Иорданской долины.— Tristram, с. 473. Это sinapis nigra из порядка cruciferae. Томсон (с. 414) видел горчичные растения на богатой долине Акры вышиною с лошадь и всадника. Лайтфут приводит (т. II, с. 216) следующее место из сочинений раввинов: «был стебель горчичного растения в Сихине, из которого выросли три ветви; из них одна отломилась и закрыла палатку горшечника и произвела три каба горчицы (почти шесть мер)». Р. Симеон-бен-Калафта сказал: на моем поле был стебель горчичного растения, на который я

Целые главы у синоптиков заняты рядом притч, в которых terminus comparationis есть таинственная жизнь растения (Мр. 4. Мф. 13): «Царствие Божие подобно тому, как если человек бросит семя в землю, и спит, и встает ночью и днем, и как семя всходит и растет, не знает он, ибо земля сама собою производит сперва зелень, потом полное зерно в колосе, когда же созреет плод, немедленно посылает серп, потому что настала жатва» (Мр. 4, 26—29). И, как некогда в доктрине Элевзинских мистерий, прорастание новой ликующей жизни из истлевающего в своей могиле семени служит символом обновления и воскресения, так же и в Христианстве: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин. 12, 24. Ср. 1 Кор. 15, 35—38).

Отношение верующих ко Христу есть отношение отдельных членов растения к семени или к стволу, из которого вырастают они или на котором живут они. «Я,— говорит Христос,— есмь истинная виноградная Лоза (ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή), а Отец Мой — Виноградарь[131]; всякую у Меня ветвь (πᾶν κλῆμα ἐν ἐμοί), не приносящую плода, Он очищает, чтобы более принесла плода. Вы уже очищены чрез слово, которое Я проповедал вам. Пребудьте во Мне, и Я в вас. Как ветвь не может приносить плода сама собою, если не будет на лозе; так и вы, если не будете во Мне (ἐν ἐμοὶ μείνητε). Я есмь Лоза, а вы ветви, кто пребывает во Мне, и Я в нем (ὁ μένων ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν αὐτῷ), тот приносит много плода, ибо без Меня не можете делать ничего; кто не пребудет во Мне, извергнется вон, как ветвь, и засохнет, а такие ветви собирают и бросают в огонь, и они сгорают...» (Ин. 15, 1—6). Но Христос «послан только к погибшим овцам дома Израилева» (Мф. 15, 24), и язычники должны смирить себя, признать факт своей зависимости от ветхозаветной теократии (Мф. 15, 26—28), чтобы получить возможность войти в состав новозаветной. Язычники тогда «прививаются» к «святому корню» Израиля. Если начаток свят, то и целое; и «если корень свят, то и ветви»,— пишет ап. Павел, имея в виду теократический «начаток» праотцев, возглавленный Иисусом Христом. «Если же некоторые из ветвей отломились, а ты, дикая маслина, привился на место их и стал общником корня и сока маслины (здесь имеются в виду язычники-христиане), то не превозносись пред ветвями; если же превозносишься, то вспомни, что не ты корень держишь, но корень — тебя. Скажешь: «ветви отломились, чтобы мне привиться». Хорошо. Они отломились неверием, а ты держишься верою: не гордись, но бойся. Ибо если Бог не пощадил природных ветвей, то смотри, пощадит ли и тебя. Итак, видишь благость и строгость Божию: строгость к отпадшим, а благость к тебе, если пребудешь в благости Божией; иначе и ты будешь отсечен. Но и те, если не пребудут в неверии, привьются, потому что Бог силен опять привить их. Ибо если ты отсечен от дикой по природе маслины и не по природе привился к хорошей маслине, то тем более сии природные привьются к своей маслине» (Рим. 11, 16—

имел обыкновение влезать, как другие люди влезают на смоковницу». Эти извлечения приведены также у Букстерфа (с. 823). Он добавляет, что, по словам раввинов, был случай, когда некто собрал урожай сам-трехсот на поле, которое он засеял (19, III, 386).

Эти же и многие другие подробности о зерне горчичном можно прочесть у Ветштения, в его комментариях к Нов. Завету (67, 404—405), где собраны свидетельства классической древности и раввинистической литературы.

[131] Обратим внимание, что Отец, насаждающий Лозу или виноградник (Мр. 21, 28, 33, сл. Мр. 12, 1 сл., Лк. 20, 9 сл.— притча о виноградарях. Лк. 13, 6—9 — притча о смоковнице Мф. 20, 1 сл.— притча о работниках, нанятых в разное время. Откр. 14, 14—20. Ср. 1 Кор. 3, 6—9), дает веру в Богосыновство Иисуса, т. е. дает первооткровение (ср. Мф. 16, 17. Ин. 6, 44, 65). Поэтому Христос говорит: «Всякое растение, которое не Отец Мой Небесный насадил, искоренится» (Мф. 15, 13).

24[132]. Ср. Откр. 11, 4, где говорится о «двух светильниках и двух маслинах»).

Выросшая органически, Церковь имеет собственную, внутренне законченную идею, осуществляет свой план, и потому каждая ветвь этого Растения приносит определенный, так сказать, «церковный» плод. Без соков корня, без жизненной энергии ствола, ветвь не принесет плода, который «один только нужен» (Лк. 10, 42), ибо без Христа люди не могут делать ничего (Ин. 15, 5). Без Христа они и плоды принесут, соответствующие тому дереву, к которому привились, и это дерево может быть узнано по плодам (Мф. 7, 16, 20). В самом деле, «собирают ли с терновника виноград или с репейника смоквы? Так всякое дерево доброе приносит и плоды добрые, а худое дерево приносит и плоды худые: не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые...» (Мф. 7, 16—18). «Нет доброго дерева, которое приносило бы худой плод; и нет худого дерева, которое приносило бы плод добрый. Ибо всякое дерево познается по плоду своему; потому что не собирают смокв с терновника и не снимают винограда с кустарника» (Лк. 6, 43—44). И (по другому поводу) пишет ап. Иаков: «Не может, братия мои, смоковница приносить маслины или виноградная лоза смоквы...» (Иак. 3, 12). Поэтому, если древо не дает плода, если оно бесплодно, то этим изобличается его сущность, и оно достойно только быть срубленным и брошенным в огонь (Лк. 13, 6—9. Мф. 7, 19), секира уже лежит при корне его, готовая к рубке (Мф. 3, 10. Лк. 3, 9. Ср. Мф. 3, 8. Лк. 3, 9, где говорится о необходимости плодоношения); смоковница, не приносящая плода, проклята и должна засохнуть (Мф. 21, 19—20. Мр. 11, 13—14, 20—22—тут, впрочем, нужно еще выяснить, для чего проклял Иисус смоковницу: для того ли, чтобы наказать ее за бесплодие или чтобы показать ученикам силу веры), ибо уже показала свою безжизненность. Привившийся ко Христу не может быть бесплодным и безжизненным. Поэтому истинно живая смоковница самым процессом своей жизни указывает на параллельно идущие события в мире мистическом; когда начинается расцвет жизни, то, значит, близка победа Христа и конец истории. «От смоковницы возьмите подобие: когда ветви ее становятся уже мягки и пускают листья, то знаете, что близко лето» (Мф. 24, 32=Мр. 13, 28). Мы проследили все стадии в росте Церкви-Растения — видели, как сеется в землю семечко, как оно всходит, как делается взрослым, как выросшее дерево приносит плоды и предуказывает конец земного. Нас при этом может только восторгать удачность и простота символа. Растение, уже по своей этимологии (от расти), является воплощенной категорией роста. Растущее во все время своей жизни, оно лучше, чем что-нибудь иное, раскрывает в конкретном образе процесс органического роста Церкви. Церковью засеяны сердца верующих, верующие спят и встают днем и ночью, и не знают, как семя Церкви всходит и растет в сердце и дает плод, нежданный для самого верующего, как бы подарок ему, потому что сердце само собою произрастило плод (ср. Мр. 4, 26—29). И вот, оглянувшись, верующий видит то, чего не было раньше, и кажется ему, не во сне ли приснилось все произрастание.

«Если камень, превратившийся в гору,— пишет Вл. Соловьев[133], хотя и по иному поводу,— есть лишь символ, то превращение простого и чуть видного зерна в органическое тело, бесконечно более обширное

[132] Толкование на это место см. у еп. Феофана (14, 152—164). Обращаем внимание на следующее замечание: «Обыкновенно прививок облагораживает соки дерева; но, замечают древние и новые путешественники, у маслин бывает иначе: дикая маслина, привита будучи к корню, принимает в себя соки добрые. Так обновляют устаревшие маслины» (с. 154).

[133] (13, 162—165). Соловьев, собственно, имеет в виду выяснить необходимость папства из факта исповедания Петра. Но mutatis mutandis мы пользуемся частью его рассуждений для цели гораздо более общей

и сложное,— есть реальный факт. И именно этим-то фактом Новый Завет заранее объясняет развитие Церкви — этого большого дерева, бывшего вначале неприметным зерном, а ныне дающего обширный приют зверям земным и птицам небесным.—Среди самих католиков (мы бы сказали: вообще верующих) были ультрадогматические умы, которые, справедливо удивляясь необъятному дубу, покрывающему их своею тенью, окончательно отказывались допустить, чтобы все это обилие органических форм вышло из построения столь простого и элементарного, как обыкновенный желудь. По их мнению, если дуб произошел от желудя, то последний должен был заключать в себе, ясным и отчетливым образом, хотя не все листья, но непременно все ветви большого дерева; он должен был не только по существу быть тождественным с ним, но и походить на него решительно во всем. На этом основании умы противоположного направления — ультракритические — принялись до последних мелочей и со всех сторон разбирать бедный желудь. Естественно, что они не находят в нем ничего похожего на большой дуб — ни перепутанных корней, ни мощного ствола, ни густых ветвей, ни волнистой зеленой листвы. «Ерунда все это!» — говорят они. «Желудь — желудь и есть и никогда ничем другим быть не может. Что касается большого дуба со всеми его атрибутами, то не трудно догадаться, откуда он взялся: его выдумали иезуиты на ватиканском соборе, мы это видели собственными глазами... в книге Януса.— Рискуя показаться преувеличенным догматиком вольнодумцам и в то же время быть объявленным критическими умами замаскированным иезуитом, я должен удостоверить следующую истину: что желудь имеет строение вполне простое и элементарное; что невозможно найти в нем все составные части большого дуба; и что тем не менее последний действительно происходит от желудя, без всякой уловки и узурпации, а по полному праву, даже по праву Божественному. Бог, не подчиненный условиям ни времени, ни пространства, ни материального механизма, видит в нынешнем семени всю их огромную будущую мощь. Он, конечно, должен был и в маленьком желуде увидеть, определить и благословить мощный дуб, имевший произойти из него, в горчичном зерне веры Петровой Он увидел и предсказал необъятное дерево католической Церкви, имеющей покрыть землю своими ветвями».

Здание, безусловно, не обладает имманентным ему единством; отдельные части здания внешним только соприкосновением и наружным сцеплением объединяются между собою. Краеугольный же Камень, сдерживающий все здание, есть только механический центр всего построения. Растение связано органическим единством, но все же корень его имеет исключительное значение. Целое не настолько обусловлено гармонией частей, чтобы каждая часть, кроме корня, была безусловно неустранима. Ее можно отрезать без особого ущерба для целого, лишь бы оставался невредимым корень; и сама она до известной степени может пустить новый, самостоятельный корень, будучи посажена в землю в виде отводка. Если поэтому растение наиболее совершенно представляет органический рост Церкви, как первый момент ее единства, то оно не достаточно для символизации органического единства Церкви в смысле соотносительности и взаимообусловленности отдельных органов. Символом для этой стороны Церкви является Тело (σῶμα) в своем собственном и буквальном значении, как тело животного и, по преимуществу, тело человеческое, но в своей самостоятельности от разума. Поэтому нечего удивляться, что символом Церкви-Тела св. Апостол пользуется охотнее всего в тех случаях, когда ему нужно доказывать взаимонеобходимость членов Церкви и многообразие дарований и функций церковных (I Посл. к Кор.) или единство Церкви (Посл. к Кол. и, особенно, к Еф., где единство — основная тема и лейтмотив всего послания).

«Входя в мир (Христос) говорит: «Жертвы и приношения Ты не восхотел, но тело уготовал мне» (σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι) (Евр. 10, 5= =Пс. 39 (40), 7, однако тут нет упоминания о «теле»). Об этом Теле уже было много говорено ранее, и метафизическое рассмотрение часто невольно переходило в символическое. Поэтому мы затронем только некоторые из соприкосновенных вопросов.

По мнению Вейцзэккера, разделяемому и Гольцманном[134], «образ Церкви-Тела пересажен Апостолом с языческой почвы, где он имеет первоисточник в басне Менения Агриппы. Но, если даже для такого простого образа непременно надо искать источников, то гораздо естественнее видеть их в раввинизме, где, несомненно, существовало представление об Израиле, как о теле[135], на что, отчасти, указывает и упомянутый ранее образ маслины (Рим. 11). А что Тело, в устах апостола Павла, не всегда является метафизическим определением Церкви, но иногда и простым символом (впрочем, метафизическое определение часто почти незаметно переходит в символическое, и проводить тут решительные границы, как и вообще в сфере религиозных идей, было бы схоластицизмом и грозило бы умерщвлением живого духа религии»,— это явствует[136], например, из того, что Христу приписывается значение Главы не безусловно, а условно, и, в случае надобности, каждого верующего можно назвать главою: «Хочу также,— пишет Апостол,— чтобы вы знали, что всякому мужу глава — Христос, жене глава — муж, а Христу глава — Бог».

Смысл разбираемого образа — в гармоничности органов тела и их различии в единстве. «Церковь,— говорит один исследователь[137],— есть царство солидарности; каждая поместная Церковь — частная реализация ее. Организм не может приобрести крепости, если члены его остаются бездеятельными. Здоровье поместной Церкви зависит, следовательно, от деятельности ее членов. Мы видели выше, что духовный дар есть условие всякой плодотворной деятельности. Верующий, который желает жить, должен только попросить. Иисус Христос имеет в запасе дары для каждого из своих.— Мы знаем, что дар рождает служение: множественность даров производит, следовательно, различие и многочисленность служений.— Многочисленность служений есть норма, и если она не встречается в большинстве наших Церквей, то это потому, что им недостает жизни... Всюду единственное служение заступило место многочисленности функций, и множество Церквей приводят на мысль этих несчастных гидроцефалов, чрезмерная голова которых тяжело сидит на хилом туловище». «Разделение труда не только в церкви, но и во всей вселенной есть господствующий закон». «Многочисленность служений предполагает напряженную жизнь, которая выражается посредством правильно организованных деятельностей. Действительно, всюду, где пребывает жизнь, одиночное действие уступает место кооперации, и, когда на нее посмотреть с весьма близкого расстояния, то кончишь тем, что заметишь, что жизнь есть в итоге только чудо кооперации, столь хорошо устроенной, что ей удается продол-

---

[134] Holtzmann (30, 176) со ссылкой на Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter der christlichen Kirche, S. 601, 610 f.

[135] Nork, Rabbinische Quellen und Parallelen, S. 231: Synopsis Sohar, p. 13, n. 64. «Подобно тому как человек состоит из многих членов, которые все образуют только одно тело, также все творения земли представляют единственное великое Тело; и Закон, состоящий из многих отдельных частей, образует, однако, в общей связи Целое».

[136] Таково мнение Bern. Weiss'a (29, 407—408). Привожу его, впрочем, не настаивая на его правильности.— non ad probandum, sed ad narrandum.

[137] Fallot (25, 123—124). Вообще см. всю главу XII, «Les Ministéres», pp. 108—135. Автор — умеренный реформат, видящий узость конфессионализма и стремящийся стать на почву вселенского христианства во всей его кафолической полноте. Вот почему многие из суждений Фалло не бесполезны и для Православной Церкви.

жаться навсегда.— Доктрина служений позволяет, следовательно, сделать синтез между жизнью и порядком, между верующими и учреждениями» (25, 135).

Это — то же, что говорил блаж. Феодорит (см. (45, 407)) в словах: «Тело есть не простое нечто, но сложное из многих частей». Поэтому даже известное различие в обрядах или воззрениях (теологуменах) отдельных Церквей поместных может не свидетельствовать о внутреннем их антагонизме. Так, московский митрополит Филарет даже католическую Церковь не считал за ложную Церковь. «...и Восточная и Западная Церковь,— говорит Испытующий,— равно суть от Бога». «Да, поелику и та и другая исповедует Иисуса Христа во плоти пришедша, то в сем отношении, они имеют один общий Дух, который от Бога есть»,— отвечает Уверенный.—Исп.: «Однако ж это две Церкви разномыслящие между собою».—Увер.: «Да, каждая из них имеет и свой дух, или особливое отношение к Духу Божию» (7, 14). Но чтобы испытать, какой дух более соответствует Духу Божию, нужно «себя поставить» там, где дух двух великих Церквей граничит с Духом Божиим. «Можешь ли ты стоять и созерцать на такой высоте? Признайся, не туманно ли у тебя в глазах» (там же, 14—15). Но «в чем должно состоять сие испытание: именно в том, от Бога ли дух общества сего?» (там же, 15). Испытание состоит не в том, чтобы сделать свою поместную Церковь единственно истинной, но чтобы показать ее законное место в среде других законно занимающих свое место. Тем лучше для дела Христова, если найденным оружием защищаться может и другая Христианская Церковь» (там же, 28). «А ты,— обращается с упреком к Испытующему Уверенный,— все ищешь такого себе оружия, которое бы защитило тебя погибелью других... Ты непременно хочешь заставить меня судить. Знай же, что, держась вышеприведенных слов Священного Писания (т. е. 1 Ин. 4, 1, 2, 3), никакую Церковь, верующую, яко Иисус есть Христос, не дерзну я назвать ложною. Христианская Церковь может быть токмо либо чисто истинная, исповедующая истинное и спасительное Божественное учение без примешения ложных и вредных мнений человеческих, либо не чисто истинная, примешивающая к истинному и спасительному учению веры Христовой ложные и вредные мнения человеческие. Сие самое различие употребляет Апостол, когда говорит: несми бо, якоже мнози, нечисто проповедующие слово Божие, но яко от чистоты, но яко от Бога (1 Кор. 11, 17)...» (там же, 28—29). Один только «Ходящий посреди семи светильников золотых» (Откр. 2, 1) знает, в каком состоянии светильник Римской Церкви (там же, 126); «изъявленное мною,— высказывается Уверенный,— справедливое уважение к учению Восточной Церкви никак не простирается до суда и осуждения западных христиан и Западной Церкви...» (там же, 127). «Что принадлежит до восточной половины нынешнего видимого Христианства: я не по предрассудку и пристрастию, но по ревности, основанной на убеждении и совести, почитаю оное десною частию видимого Христианства...» (там же, 129). (Далее перечисляются некоторые доказательства этого положения.) «Вот новые признаки твердого соединения с древнею Вселенскою Церковью нынешней Восточной, которую посему и называю я десною частию в целом составе нынешнего Христианства...» (там же, 131). «Ты ожидаешь теперь, как я буду судить о другой половине нынешнего Христианства. Но я только просто смотрю на нее; отчасти усматриваю, как Глава и Господь Церкви врачует многие и глубокие уязвления древнего змия во всех частях и членах сего тела, прилагая то кроткие, то сильные врачевства, и даже огнь и железо, дабы смягчить ожесточение, дабы извлечь яд, дабы очистить раны, дабы отделить дикие наросты, дабы обновить дух и жизнь в полумертвых и онемевших составах. И таким образом я утверждаюсь в веровании тому, что сила Божия наконец очевидно

восторжествует над немощами человеческими, благо над злом, единство над разделением, жизнь над смертию» (там же, 131—132).

Мы привели эти рассуждения Преосвященного Филарета (Дроздова) с целью показать, что даже столь глубокие разности, как разности Церкви католической, могут быть производимы из «особливого отношения к Духу Божию» и, стало быть, сами по себе, в качестве разностей, не подлежат еще осуждению, но, в высшем единстве Церкви, может быть, являются по-своему нужными, как левая сторона тела нужна ему, хотя она и слабее по силе, нежели правая. Но, чтобы видеть эту Божественную необходимость разностей и даже заблуждений, нужно подняться на ту горнюю высоту, с которой «Восхищенный до третьего неба» Апостол и «Слышавший неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (2 Кор. 12, 2—4), видел, что «всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (Рим. 12, 32). Но если бы и впрямь заболел известный член тела, то он, по милосердному замечанию «мудрого»[138] митрополита, «со времени крещения есть ли не здравый, то по крайней мере немощный, или, хотя мертвый, но уже член тела Христова» (7, 33), ибо «сим только предположением изъяснить можно неповторимость крещения. Как член естественного тела никогда не престает быть членом, разве только чрез невозвратное отсечение и совершенную смерть, так человек, облекшийся в крещении во Христа, никогда не престает быть членом тела Христова, разве чрез невозвратное отпадение от Церкви Христовой и вечную смерть» (там же, 23—24). А покуда он член Тела, что́ заставит остальных перестать надеяться, что рано или поздно и этот обмерший член наполнится соками жизни и оживет? Даже «извержение развращенного из среды» христиан, например извержение кровосмесника (1 Кор. 5, 2, 13), не есть окончательное извержение во «тьму внешнюю», где «смерть вторая», т. е. нечто абсолютно бесповоротное, но только дисциплинарная мера, с одной стороны, вразумляющая согрешающего преданием его Сатане во изможденіе плоти[139] и полным отъединением его от окружающих (1 Кор. 5, 11), «чтобы дух был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор. 5, 5), а с другой — останавливающая возможность дальнейшего распространения заразы, потому что «малая закваска квасит все тесто» (1 Кор. 4, 6). Поэтому едва ли прав Пфлейдерер, сравнивающий эту экскоммуникацию грешника с ампутацией гангренозного члена, имеющей целью спасти жизнь остальных органов. Отрезанный член умирает «смертью второю», а отлученный кровосмесник, как известно, покаялся и был снова принят в общение. Правда, в Церкви могут быть члены совсем умершие, внутренно отпавшие от церковного организма. Но Один только Дух Христов, оживляющий Церковь, ведает, совсем ли умерли они или только обмерли. Оставаясь неассимилируемыми элементами в Теле Христовом, они не принадлежат ему и являются как бы инородными частями. «Как телу, растущему и продолжающему жить, некоторые вещества принадлежат только временно, и по времени, даже во множестве, отделяются от него, не препятствуя тем его возрастанию и совершенству, так возрастанию и совершенству тела Церкви не препятствуют, хотя бы и многочисленны были, люди, которые временем веруют, и во время напасти, или другого рода искушений, отпадают (Лк. 8, 13), которые от нас изыдоша, но не беша от нас (1 Ин. 2, 19); (8, 325). Это и есть то самое различие между выражениями «быть в Церкви» и «быть от Церкви» — «être dans l'Église» и «être de l'Église», о котором мы говорили уже ранее[140]. Мы сказали вообще о различии отдельных органов

[138] По выражению одного из его современников.

[139] (32, 1, 303). Толкование на 5-ю главу 1 Кор. см. (45, 173—191); (48, 107—151); Nork. Rab. Quellen, SS. 242—252.

[140] См. гл. 3, § V. Ср. (26, 172).

Церкви. Рассмотрим несколько текстов, сюда относящихся; вместе с тем выяснится и единство отдельных членов.

В прощальной беседе с учениками Господь, изобразив Себя как Лозу, ветвями которой являются ученики (Ин. 15, 1—7), вслед за тем непосредственно переходит к учению о любви: единство ветвей с Лозою требует любви к Лозе и любви Лозы к ветвям. А условием последнего является исполнение заповеди Христа. «Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас; нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15, 12—13). И далее Господь всё не покидает образа Лозы, говоря о плодоношении (Ин. 15, 16). И, раскрыв в последующем Свое единосущие со Отцем, Господь кончает беседу молитвою о единстве (Ин. 17, 11—23). Но, как сказано, образ Лозы не так разительно выясняет взаимообусловленность отдельных ветвей, хотя он наиболее подходит к символизации зависимости ветвей от Самой Лозы: «без Меня не можете делать ничего» (Ин. 15, 5).

«Итак умоляю вас, братия, милосердием Божиим, предоставьте (παραστῆσαι) тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу, для разумного служения вашего». Каждый должен познавать, какова воля Божия, давшая ему то или другое место в Целом, и не «думать о себе более, нежели должно думать», но думать скромно, по мере веры, какую каждому Бог уделил. Ибо как в одном теле у нас много членов, но не у всех членов одно и то же дело, так и мы многие составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены (οὕτως οἱ πολλοὶ ἕν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, ὁ δὲ καθ'εἷς 'αλλήλων μέλη)». И так как, «по данной нам благодати, имеем различные дарования (ἔκοντες δέ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα)», то каждый член должен функционировать в усвоенной ему сфере (Рим. 12, 1—6). Далее (12, 6—9) перечисляются различные дарования, после чего Апостол делает общее увещевание о «любви», «братолюбивости и предупредительности» и других видах христианского подвижничества. Все перечисляемые добродетели (12, 9—21) суть обнаружения внутреннего единства духа и служат к устроению единства внешнего. В последующих же главах излагаются правила христианского общежития, и все они составляют нравственную дедукцию из основного принципа — единства духа в многообразии служений. Всякое действие должно направляться к единству и исходить из единства. Таково отношение ко власти и к закону, к пище и т. д. Все это насквозь пронизано духом любви, ищущей единства. Если в приведенном месте из Послания к римлянам Апостол развивает тему единства чрез внушение скромности и смирения каждому члену порознь, то в Послании первом к Коринфянам единство обосновывается взаимонеобходимостью членов. Если в первом случае Апостол как бы говорит: «помни, что ты — отдельный член, и потому не мечтай о себе, не приписывай себе тех функций, на какие ты не способен», то во втором Апостол как бы продолжает предыдущий аргумент: «однако и Целое Тело, и ты сам, как отдельный орган, нуждаешься в сотрудничестве всех остальных. Ты связан со всеми членами и потому, сотрудничая им, живи в любви с ними, что есть дар наивысший». Вот это место из 1-го Послания к Коринфянам (гл. 12):

«Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же, и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех. Но каждому дается проявление Духа на пользу: одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему

угодно. Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело,— так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом. Тело же не из одного члена, но из многих. Если нога скажет: «я не принадлежу к телу, потому что я не рука», то неужели она потому не принадлежит к телу? И если ухо скажет: «я не принадлежу к телу, потому что я не глаз», то неужели оно потому не принадлежит к телу? Если все тело глаз[141], то где слух? Если все слух, то где обоняние? Но Бог расположил члены, каждый в составе тела, как Ему было угодно. А если бы все были один член, то где было бы тело? Но теперь членов много, а тело одно. Не может глаз сказать руке: «ты мне не надобна»; или также голова ногам: «вы мне не нужны». Напротив, члены тела, которые кажутся слабейшими, гораздо нужнее, и которые нам кажутся менее благородными в теле, о тех более прилагаем попечения; и неблагообразные наши более благовидно покрываются, а благообразные наши не имеют (в том) нужды. Но Бог соразмерил тело, внушив о менее совершенном большее попечение, дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге. Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены. И вы — тело Христово, а порознь — члены. И иных Бог поставил в Церкви, во-первых, Апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями; далее (иным дал) силы (чудодейственные), также дары исцелений, вспоможения, управления, разные языки. Все ли Апостолы? Все ли пророки? Все ли учители? Все ли чудотворцы? Все ли имеют дары исцелений? Все ли говорят языками? Все ли истолкователи?» (1 Кор. 12, 4—30). Но все эти дары — ничто, если нет любви, ибо она есть «путь превосходнейший» (см. 1 Кор. 13).

Ввиду того, что большинство текстов, касающихся названия Церкви Телом (в символическом или метафизическом смысле), уже разобраны, мы не станем далее останавливаться на них и приведем только перечень главнейших из них, а именно: Еф. 1, 23; 2, 16; 4, 4, 12, 16; 5, 23, 30. Кол. 1, 18, 24; 2, 19; 3, 15. Рим. 12, 5. 1 Кор. 6, 15; 10, 17; 12, 13, 27[142].

Мы сказали уже, что образ Церкви-Тела, как по преимуществу символизирующий единство Церкви, относится к священству, ибо его задача (по преимуществу) заботиться об охранении «формы» церковного организма в потоке сменяющихся верующих. В этом смысле священство является душою (ψυχή) церковного организма (в отличие от плоти-мирян и духа-пророков). Поэтому нормою деятельности является живое церковное предание, а целью ее — здоровье организма. Христос, по своей двойственной природе, имеет двойное значение в рассматриваемом образе: Главы и Одухотворяющего Начала. Но, будучи единым, Тело не может быть названо святым в собственном смысле слова, как не может быть назван в собственном смысле слова единым Храм. Как не духовное бытие, оно может быть освященным, а не святым, и потому, для конкретного представления этого последнего атрибута, необходимо нам перейти к третьему образу Церкви — к третьему ее аспекту — аспекту Невесты или Жены.

V

Отличительною особенностью одухотворенного существа в сравнении его с живым телом служит его самосознание, как духовной суб-

[141] «Εἰ ὅλον τὸ σῶμα ὀφθαλμός». Шёттиген (Schöttigen) подозревает здесь намек (Anspielung) на представление иудеев об Ангеле смерти, что он полон очей. Avoda sara fol. 20 col. 2: Об Ангеле смерти говорят, что вся его наружность (Gestalt) полна очей (mālē' 'ēunim) Nork. Rab. Quel., S. 257 (К 1 Кор. 12, 17).

[142] Разбор этих мест можно найти в указанных выше толкованиях.

станции. В свободной отдаче себя освящающим энергиям Духа лежит залог святости такого существа, потому что только при свободном выборе чистоты и духовного благолепия они являются святостью, а не тогда, когда в них непроизвольно выражается слепое хотение тела. Святость — в свободном акте воли, и потому образ Невесты-Жены, как существа по преимуществу воспринимающего, наиболее пригоден для символизации женственной природы Церкви, воспринимающей в себя силы Святого Духа. Но если единство в многообразии — имманентное обнаружение внутренних сил тела, то самотождество сознания и результирующая отсюда святость (отступление от святости ко греху есть eo ipso и отступление от самотождества личности к распадению и разложению, как это бывает при психических болезнях, дезинтегрирующих сознание) есть самое существо личности, ибо личность лишь постольку личность, поскольку она усвояет себе образ Божий, в нее вложенный, поскольку она восприняла в себя свой Богозданный прототип и тем стала святой. Нет святости вне личности, и нет личности вне святости. Поэтому атрибут святости составляет самую душу рассматриваемого образа. Неодолимость Церкви «вратами ада» в сфере святости выражается как вечное самотождество и чистота Невесты Христовой. Вот почему образ Церкви-Невесты преимущественно относится к третьему чину церковного человечества — к харизматикам или пророкам, разумея последнее в широком смысле вдохновляемых Духом Святым людей. По этому же самому нормою деятельности здесь является личное религиозное сознание, вдохновляемое Духом,— «таинства» или «тайны» в широком смысле. По этому же самому процесс обожения в данном образе символизируется совершенствованием Невесты-Жены. Пророчество составляет как бы πνεῦμα, дух животворящий Церковного Организма, священство — ψυχή, душу живую, и наконец, миряне — σάρξ, плоть его.

Таким образом, последний образ Невесты включает в себя оба предыдущие. И, как Жена есть Тело мужа, а Он, следовательно, ее Душа и ее Глава, то и Христос в символе Жениха-Мужа включает в Себя предыдущую символику. Обратимся же к рассмотрению текстов.

Образ Церкви-Невесты по преимуществу развит Автором Откровения, а также и апостолом Павлом; но вдохновителем того и другого был Сам Господь, неоднократно пользовавшийся этим образом, и притом в трех модификациях. Церковь со стороны своей преданности Иисусу Христу, со стороны своей подчиненности Ему символизируется, как «Дщерь Сионова» — выражение, находящееся у пророков Исаии и Захарии,— и тогда Сам Христос является Царем. «Скажите Дщери Сионовой[143]: се, Царь твой (т. е. Сам Христос) грядет к тебе...» (Мф. 21, 5=Ис. 62, 11. Зах. 9, 9, ср. Ин. 12, 15). Замечательно, что после 11-го стиха пророк Исаия прямо говорит о новой теократии: «И будут называть их: народ святой, искупленный Господом, а тебя назовут городом многопосещаемым, никогда не оставляемым» (Ис. 62, 12).

Со стороны своего целомудрия и чистоты, равно как со стороны своей радости о единении со Христом, Церковь представлена Самим Христом, как Невеста, и именно как Невеста в самый разгар брачных торжеств, т. е. готовящаяся стать Женою и Матерью. А Христос называется тогда Женихом (ὁ νυμφίος), справляющим свою свадьбу в чертоге брачном. Этот образ употреблен Господом в притче о десяти девах (Мф. 25, 1—13), имеющей эсхатологическое значение. Но Христос-Жених не есть только эсхатологический образ, так как он отнесен Христом (Мф. 9, 15. Мр. 2, 19. Лк. 5, 34) и к земной жизни Его. Если Церковь — Невеста, а Христос — Жених, а бракосочетание Жениха с Невестою изображает единение Христа с Церковью, то верующие пред-

[143] Дщери Сионовой — lĕbāt zīyon (Ис. 62, 11)

ставляются как сопирующие на браке, как друзья (ср. Лк. 12, 4. Ин. 15, 14, 15) Жениха и Невесты (οἱ φίλοι μου, говорит Христос). Напротив, все те, которые были невнимательны к своим обязанностям, к Жениху и Его браку, остаются вне чертога брачного. Такова общая мысль нескольких притчей, из которых притча о десяти девах, по замечанию Пфлейдерера «есть дальнейшее развитие и преобразование более краткой притчи Лк. 12, 35 сл.» (32, I, 595). «Тогда подобно будет Царство Небесное десяти девам, которые, взявши светильники свои, вышли навстречу жениху; из них пять было мудрых и пять неразумных. Неразумные, взявши светильники свои, не взяли с собою масла; мудрые же, вместе со светильниками своими, взяли масла в сосудах своих; и как жених замедлил, то задремали все и уснули. Но в полночь раздался крик: «вот, жених идет, выходите навстречу ему». Тогда встали все девы те и поправили светильники свои. Неразумные же сказали мудрым: «дайте нам вашего масла, потому что светильники наши гаснут». А мудрые отвечали: «чтобы не случилось недостатка и у нас и у вас, пойдите лучше к продающим и купите себе». Когда же пошли они покупать, пришел жених, и готовые вошли с ним на брачный пир (εἰς τοὺς γάμους), и двери затворились. После приходят и прочие девы и говорят: «Господи! Господи! отвори нам». Он же сказал им в ответ: «истинно говорю вам: не знаю вас». Итак бодрствуйте, потому что не знаете ни дня, ни часа (в который приидет Сын Человеческий)»[144] (Мф. 25, 1—13 и ср. след.). Такова эсхатологическая притча о браке Христовом[145]. Но, как сказано, она применяется и к земной жизни Спасителя. Иоанн Креститель, называя Христа Женихом, себе усваивает роль дружки (Paranymphus), радующегося браку своего Друга... «Вы сами мне свидетели,— говорит Иоанн ученикам своим, пришедшим как бы жаловаться ему на Иисуса Христа,— в том, что я сказал: «не я Христос, но я послан пред Ним». Имеющий невесту есть жених; а друг жениха, стоящий и внимающий ему, радостью радуется, слыша голос жениха: сия-то радость моя исполнилась; ему должно расти, а мне умаляться» (Ин. 3, 28—30) — (Ὁ ἔχων τὴν νύμφην νυμφίος ἐστίν, ὁ δὲ φίλος τοῦ νυμφίου, ὁ ἑστηκὼς καὶ ἀκούων αὐτοῦ, χαρᾷ χαίρει διὰ τὴν φωνὴν τοῦ νυμφίου αὕτη οὖν ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ πεπλήρωται...). Смысл этого символа будет вполне ясен, если мы вспомним назначение «друга жениха»[146] или дружки, паранимфа. Одною из главных его обязанностей было сторожить дверь опочивальни (Xynna, νυμφῶν θάλαμος, thalamus), куда удалялись жених и невеста, так что «друг жениха» был вроде свидетеля фактического соединения брачащихся. Вот почему он «стоит и внимает, и радостью радуется, слыша голос жениха»: он убежден, что брак не рас-

---

[144] Последних слов у Nestle нет.

[145] Пояснительные примечания к этой притче, талмудические и античные параллели см. в (67, I, 507—509).

[146] Толкования на это место см. у Ветштения, т. II, pp. 855—856. Pollux III. 41. καλεῖται δέ τις τῶν τοῦ νυμφίου φίλων καὶ θυρωρός, ὁ ταῖς θύραις ἐφεστηκώς, καὶ εἴργον τὰς γυναῖκας βοηθεῖν τῇ νύμφῃ βοώσῃ Jud. XIV. 20. I MACC. IX. 39 Multa de paranymphis. quos šošebinim vocant, in libris Judaeorum veterum reperiuntur. Tarchuma f. 78. 1. Paranymphus respondit: nonne vidi illam, et dixi ad regem, hacut illam pulchriorem esse? f. 79. 4. Simile de rege qui uxorem duxit, eique dixit: paullo post mittam tibi tabulas per manum paranymphi. Cetuvoth f. 12. 1. Olim in Judaea duos paranymphos constituebant, unum sponso, alterum sponsae, ut illis ministrarent, quando in Chuppam ingrediuntur: sed in Galilaea tale quid observatum non est. Далее идут свидетельства (Tosepholh ad Bava Bathra f. 144. 2, Bava Bathra IX. 4. Bammidbar R. XXI. Devarum R. J.) О подарках дружке, о том, что царские дружки иногда женились на царских женах и проч. В Aboth Nathan IV Бог, а в XII Ангелы рассматриваются как паранимфы Адама: «Fuerunt autem angeli ministerii velut paranymphi custodientes thalamum». В. Bereschit R. VIII. 15 видит R. Juda f. Simmis паранимфов Адама в Михаиле и в Гавриле. Lucca f. 25. 2. Sponsus et paranymphi et omnes filii Chuppae immanes sunt a precibus et a Thephillin. Sanhedrin III. 5. Amicus i. e. paranymphus ejus. Bava Bathra f. 145. 1. Date mihi paranymphum meum, et iactabor cum eo. 2 Кор. 11, 2. Еф. 5, 25. Откр. 19, 7; 21, 9; 22, 17.— Ср. также Nork. Rabb. Quell., S. 167.

строится. Так и Иоанн видит во Христе Жениха, фактически вступающего в брак с Церковью.— Так же рассматривает себя и Христос. Когда ученики Иоанновы стали упрекать Его, почему ученики Его не постятся, то Христос сказал им: «могут ли печалиться сыны чертога брачного (οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος), пока с ними жених? Но придут дни, когда отнимется у них жених, и тогда будут поститься» (Мф. 9, 15, ср. Мр. 2, 19—20. Лк. 5, 34—35). Тут ученики обозначены, как «сыны чертога брачного», т. е. как товарищи Жениха. «Его пребывание с Его учениками походит на ликование жениха с своими товарищами во время брачных пиршеств. Мог ли Он приглашать Своих учеников поститься, пока был с ними? Когда Он будет взят от них, тогда они будут поститься»[147]. Христа спрашивали о посте (Мф. 9, 14 и др.), а Он отвечает о печали. Это объясняется тем[148], что «пост и скорбь или печаль соединяются (1 Сам. 17, 2; Сам. XII. 16—22; Пс. X... II. 4). Не потому, чтобы пост был причиною скорби, что было бы чистым лицемерием, но пост есть знак или следствие скорби». Поэтому было бы для всех нелепым явиться на брак в черной одежде, со слезами на глазах, не есть (древний пост был полным воздержанием от пищи) и не пить. Наоборот, если случалось, что жених неожиданно умирал, то тогда начинался пост в знак траура по нагрянувшему бедствию.— В разбираемом образе Христос берет тот момент свадьбы, когда невеста, закрытая покрывалом, находилась еще обособленною (ее прямо вводили в опочивальню), тогда как жених пировал с товарищами и друзьями[149]. Этим объясняется, что о ней нет упоминания, так что этот мо-

---

[147] Winer, Ehe, T. 1, S. 60. См. (19, III, 44).

[148] (67, 359—360). Тут же свидетельства о постах, как о полном воздержании.

[149] Для большей ясности этих и дальнейших образов приведем из Коннингема Гейки (19, II, 283—285) несколько выдержек, касающихся еврейской свадьбы (сноски опускаем):

«Свадьбы на Востоке всегда были временем больших увеселений. Жених, украшенный и умащенный, сопровождаемый дружками, «сынами чертога брачного», отправлялся в древности, как отправляется и теперь, в день брака в дом невесты, которая ожидала его, будучи покрыта с головы до ног. Это последнее делалось согласно с восточными понятиями о собственности, а равно и в знак подчинения мужу, как жены. Особенный пояс, «нарядиться» в который невеста не могла забыть, составлял всегда часть ее одеяния; венок из миртовых ветвей, живых или поддельных, золотых или вызолоченных, похожий на наши венки из желтых цветов, был совершенно необходим... Если она не была прежде замужем, то ее волосы оставались распущенными; все ее одежды надушались ароматами; на ней блестело столько драгоценных камней, сколько их было в распоряжении семейства; если же она была бедна, то могла взять их взаймы на этот случай. Ее брачное одеяние, особенные украшения, мази и духи для нее, приношения из плодов и других предметов присылались ей ранним утром в день свадьбы женихом. Невеста же с своей стороны посылала ему, согласно предписанному обычаю, в подарок верхнюю одежду, которую он надевал в каждый новый год и в день очищения. А она в эти дни надевала присланные им одежды... Жених и невеста оба постились в течение целого дня пред браком и с молитвою исповедовали свои грехи, как в день очищения. Когда невеста доходила до дому отца ее будущего мужа, в котором должна была праздноваться свадьба, то жених встречал ее, все еще совершенно покрытую, и вводил во внутрь дома с великими ликованиями. Он даже выходил из дому отца своего вечером, чтобы встретить ее, а пред ним шли игроки на флейтах и певцы. Его дружки и другие лица, с горящими факелами или светильниками, шли вместе с ним среди громких ликований, которые еще более увеличивались, когда он вел ее, возвращаясь назад. Соседи толпились на улицах. Звуки флейт и барабанов вместе с пронзительными криками наполняли воздух, и процессия подвигалась вперед. На пути к ней присоединялись девушки, друзья невесты и жениха, которые ожидали их. В Талмуде сохранился отрывок одной из песней, которые пели подруги невесты и девушки во время своей пляски перед нею на ее пути к дому жениха... В доме отца женихова, бывавшем временно местопребыванием молодых, время проходило весело: устраивался праздник, на который приглашались все друзья и соседи... Невеста не могла участвовать в пиршестве, но находилась в отдельной комнате, среди женщин, одетая в длинное брачное покрывало. Ее не мог видеть даже супруг. Она не могла принимать участия и в последующих увеселениях и вообще показываться. Только когда муж и жена окончательно оставлялись вместе, покрывало снималось с невесты в первый раз. Между тем время проходило быстро среди семейных увеселений. Пир устраивался на счет жениха и продолжался обыкновенно

мент должен предшествовать тому, о котором говорил Иоанн Креститель. Образ Церкви-Невесты, как мы видели, почти переходит в образ Церкви-Жены. Но и этот последний выступает с ясностью в других местах. Христос, напоминая фарисеям Закон Божий о браке, указал им на таинственное слияние мужа и жены в одно существо, откуда явствует невозможность развода «не за прелюбодеяние» (Мф. 19, 9). «Он сказал им в ответ: «Не читали ли вы, что Сотворивший в начале мужчину и женщину сотворил их (Быт. 1, 27)?» И сказал: посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью (Быт. 2, 24), так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (Мф. 19, 4—6=Мр. 9, 6—9. Ср. Еф. 5, 31). Конечно, в области духа, «где ни женятся, ни выходят замуж» (Мф. 22, 30=Лк. 30, 35), представление о браке не может быть понимаемо буквально, равно как и представление о теле, о растении и о здании, но то единство двух, ради которого существует брак, осуществлено наисовершенным образом в духовном браке Христа с Церковью. «Как муж оставляет своего отца и свою мать и прилепляется к своей жене, так Христос покинул небо и не отступил ни пред какою жертвою, чтобы отдаться Церкви и обнаружить ей свою любовь. Как жена должна признавать в том, кто отдается ей, своего главу и своего покровителя, так и Церковь должна быть подчинена Христу и питаться его любовью как самою субстанциею своей жизни. Наконец, как глава семьи обязан радостями и сокровищами своего очага той, которую он любит, так Христос, отдаваясь Церкви, ждет, чтобы она дала ему, в свой черед, духовную семью, чрез которую царство Божие разовьется на земле и чрез которую он сможет по прекрасной пословице древнего пророчества: «наслаждаться трудом своей души» (Ис. 53, 11)» (24, 27—28). Таким образом возникает ряд детализированных символов: Церкви-Жены, Церкви-Матери, Церкви-Хозяйки.

Если Христос оставил небо, то и от членов Церкви Он требует, чтобы они «оставили отца своего и мать свою» (Мф. 4, 22; 8, 21—22; 10, 37; 19, 29=Мр. 10, 29. Лк. 14, 26. Мф. 23, 9), даже «возненавидели» их. И вот, про таких учеников Христос говорил: «Я есмь пастырь добрый, и знаю (γινώσκω τὰ ἐμὰ) Моих, и Мои знают (γινώσκουσί με) Меня: как Отец знает Меня (γινώσκει με), так и Я знаю Отца (γινώσκω τὸν Πατέρα), и жизнь Мою полагаю за овец...» (Ин. 10, 14—15). Чтобы понять истинный смысл этого текста, необходимо вникнуть в стоящий тут глагол γινώσκω. В отличие от отвлеченного, рассудочного познания, глагол γινώσκω (в усиленной форме — ἐπιγινώσκω), соответствующий еврейскому yāda', означает обыкновенно личное отношение познающего субъекта к познаваемому объекту, когда субъект определяется познанием объекта, объект, так сказать, вторгается в его бытие и познание его оказывается важным, значащим, влиятельным. Это — не просто познание, а скорее познание-восприятие, существенное познание, что особенно видно на еврейском yāda'. Так, например, Христос говорит: «познаете истину (γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν), и истина освободит вас». Истина оказывается реальною силою. Как познание личное, лицом к лицу γινώσκω (и ἐπιγινώσκω) означает иногда супружеские отношения между мужем и женою. Так в Быт. 4, 1; 19, 8. Так же и в Новом Завете. Так, Мариам сказала Ангелу: «Как будет это (т. е. рождение Иисуса Христа), когда Я мужа не знаю, ἄνδρα οὐ γινώσκω» (Лк. 1,

семь дней, сопровождался величайшим весельем. Жених надевал венок, сделанный часто из цветов, которым, как говорится в книге Песнь Песней, «увенчала его мать в день бракосочетания его, в день радостный для сердца его» (3, 11), и сидел, «одетый, как священник, в свои одеяния» (Ис. 59, 10); а невеста сидела в женском отделении, «украшенная своими драгоценными камнями». Пение, музыка и пляски, смешные загадки, остроумные шутки забавляли гостей в течение нескольких ночей, когда продолжался пир. Только тогда, когда все утомлялись таким весельем, жизнь входила опять в прежнюю колею и начинала отличаться прежнею монотонностью».

34). Так же «Иосиф не знал Ее (οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν), доколе не родила Сына» (Мф. 1, 25). В словах Господа «Никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына... οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν Υἱὸν εἰ μὴ ὁ Πατήρ, οὐδὲ τὸν Πατέρα τις επιγινώσκει εἰ μὴ ὁ Υἱὸς» (Мф. 11, 27) издревле видели выражение единосущия Отца и Сына, указание на особую личную близость. Поэтому и в словах: «Я знаю Моих, и Мои знают Меня» (Ин. 10, 14) необходимо видеть указание на особую, исключительную, как бы брачную или супружескую близость Христа и членов Церкви,— такое знание друг друга, при котором происходит взаимодействие и мистическое проникновение личностей друг в друга, известный кразис их[150]. Христос хочет, чтобы «все были одно» (Ин. 17, 21). «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы любите друг друга; потому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13, 34—35). «Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас» (Ин. 14, 20). «Пребудьте во Мне и Я в вас» (Ин. 15, 4). Два (Христос и Церковь) делаются во плоть едину. Невеста делается Женою. Начинается материнство Церкви. И символ развивается далее. В беседе с Никодимом Христос говорит ему о втором рождении: «Истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия».— Никодим говорит Ему: «Как может человек родиться, будучи стар? Неужели он в другой раз может войти в утробу матери своей и родиться?» — Иисус отвечал: «Истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие: рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух. Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: должно вам родиться свыше...» (Ин. 3, 3—7)[151]. И это «рождение от Духа» многократно упоминается в нескольких местах Нового Завета (Ин. 3, 8; Ин. 3, 5, 4, 7). «Верующим во имя Его (Христово) дал власть быть чадами Божиими, которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились» (Ин. 1, 13) — ἐκ Θεοῦ ἐγεννήθησαν. «Всякий, делающий правду, рожден от Него (Христа)» (1 Ин. 2, 29) — ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται — «и всякий любящий рожден от Бога» (1 Ин. 4, 7) — ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται. «Всякий верующий, что Иисус есть Христос, от Бога рожден» (1 Ин. 5, 1) — ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται. Во всех приведенных текстах стоит предлог ἐκ с родительным падежом, показывающий, что субъект при нем (Дух, Христос, Бог) рассматривается как Отец рожденного. Когда Никодим спрашивал, как может человек войти снова в утробу матери и родиться во второй раз, то Иисус только подтвердил необходимость второго рождения и пояснил, что необходимо рождение Духом. Такою благодатною утробою для духовного рождения является Жена Христова — Церковь, рождающая Ему детей. «...Если естественное рождение Сам Христос представляет образом духовного; и если для естественного рождения нужна матерняя утроба, то и для духовного рождения не нужна ли матерняя утроба, не в буквальном значении сего слова, как думалось Никодиму, но в высшем, соответственном предмету? — Сей вопрос и оправдывается и разрешается одним разом, если скажем, что матерняя утроба и сокровищница жизни для нового человека есть Христова Церковь и Ее хотя рукотворенный, но духом благодати исполненный, тайнодейственный Храм» (8, 514—515). «Поелику все верующие во Христа суть чада Божии, как сказует св. Иоанн Богослов: «елицы же прияша Его, даде им область чадом Божиим быти, верующим во имя Его» (Ин. 1, 12), то понятно и достовер-

---

[150] Lemme. Das Wesen des Christentums und die Zukunftsreligion. Berlin. 1901, S. 30—31. См. «Прав. соб.», 1862, II, с. 539. См. также (17) и (60, 153—155, 158—159).

[151] Некоторые параллельные места из раввинистической литературы, объясняющие упрек Никодиму со стороны Спасителя, Ин. 3, 10, можно найти у Nork'a, Rab. Quel., SS. 164—165, и в (67, I, 851—852).

но, что все верующие или, иначе, все причастники небесного звания, все христиане, от первого до последнего, суть братия, не по плоти, но по благодати, не по земному, но по небесному родству, как чада Отца Небесного, как дети Матери Церкви»[152]. Вот почему у апостола Иоанна часто упоминаются «дети Божии, дети Церкви» (1 Ин. 5, 2. 2 Ин. 4. 1. Ин. 2, 1,12; 3, 2, 10; 4, 4; 5, 2. 2 Ин. 13. 3 Ин. 4. 1 Ин. 3, 1. 2 Ин. 1, ср. у Павла: Рим. 8, 21. 1 Кор. 4, 14. Гал. 4, 27. 1 Фес. 2, 11. Рим. 8, 16, 17; 9, 8. Гал. 4, 19, 28, 31, и у Петра: 1 Петр. 1, 14; 3, 6). В число этих текстов включены и те, где Апостолы называют верующих «своими» детьми, это потому, что они родили их проповедью, которая от Бога, и «благовествованием» (1 Кор. 4, 15, ср. Флм. 10): верующие — «возрожденные не от тленного семени, но от нетленного, от слова Божия, живаго и пребывающего во век» (1 Петр. 1, 23). А раз все верующие — дети одного Отца, Бога, и одной Матери — Церкви, то они, естественно, являются братьями — название столь часто употребляющееся в Новом Завете, что нет возможности привести здесь всех мест. Так совершается духовное рождение от Церкви и Христа. «Женщина, когда рождает, терпит скорбь, потому что пришел час ее; но когда родит младенца, уже не помнит себя от радости, потому что родился человек в мир» (Ин. 16, 21).

Наконец, символ делает последний переход и представляет Церковь-Хозяйку, ведущую хозяйство своего Супруга, в доме Отца Его, где «много обителей» (Ин. 14, 2). «Царство Небесное,— говорит Христос,— подобно закваске, которую женщина взявши положила в три меры муки, доколе не вскисло всё» (Мф. 13, 33=Лк. 13, 20—21). Ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ζύμῃ, ἣν λαβοῦσα γυνὴ ἐνέκρυψεν εἰς ἀλεύρου σάτα τρία ἕως οὗ ἐζυμώθη ὅλον. — Тут прежде всего обращает внимание, что закваска (ζύμη) не сама собою попадает в муку, а ее берет и прячет, скрывает в муке (ἐνέκρυψεν — скры) женщина, являющаяся таким образом органом для реализации вскисания. Женщина — это Церковь, берущая у Мужа Своего закваску. Именно «взяла» (λαβοῦσα) закваску и «скрыла» (ἐνέκρυψεν) в муке, потому что закваска может происходить либо от закваски же, либо от дрожжей, но не делаться сама собою. Ведь процесс вскисания теста, как и вообще бродильные процессы, происходит лишь в присутствии особых ферментов, выделяемых жизнедеятельностью некоторых микроорганизмов; когда нет последних, т. е. дрожжевых грибков, то нет и вскисания теста, нет и ферментации. Но ферментирующий грибок, как и всё живое, не может быть получен иначе, как от грибка же: omne vivum ex vivo, omnis cellula ex cellula! Женщина может только перенести дрожжевой грибок в муку — внести Слово Божие в мир, но не сотворить его. Когда же носители слова Божия — Апостолы и вообще харизматики внесены в мир, они сами развивают всё то, что нужно для ферментации. Забота Церкви-Женщины — произвести смешение муки с закваскою и затем следить за общим ходом квашения — за температурой, отсутствием толчков и т. д. Образ закваски Христос употребил для обозначения «всё проникающей и преобразующей силы» (69, II, 1378) Слова Божия — начатка Царства Небесного; ведь Слово Божие — духоносно, а «Дух дышет, где хочет» (Ин. 3, 8) и «всё проницает» (1 Кор. 2, 10). Но если тесто само по себе, без закваски, не может вскиснуть и, следовательно, не может стать существенно единым (ибо только заквашенное тесто делается единым, а не агрегатом отдельных комочков), то, раз закваска внесена, оно вскисает всё, ибо каждая вскиснувшая часть его сама делается новою закваскою[153]: «разве не знаете, что малая закваска квасит всё тесто (μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ)?» (1 Кор. 5, 6).

[152] (8, 494). Определение Церкви, как Матери верующих, встречается у святителя Филарета довольно часто; см. (8, 246, 253, 299, 494, 515 и др.).

[153] В толковании на притчу о закваске св. Иоанн Златоуст говорит: «Как за-

Процесс вскисания есть процесс распада более сложных молекул на более простые, и в этом смысле имеет сродство с разложением и с гниением, с тем, что относится к смерти. Это свойство заквашивания, как и вообще всех явлений, имеющих связь со смертью, было основою для признания в Ветхом Завете заквашенного хлеба ритуально несовершенным, даже нечистым (он не мог быть приносим в жертву, например), тогда как, напротив, «сладкий», незаквашенный хлеб (маццот) считался ритуально чистым[154]. Поэтому-то, вероятно, Христос и говорит о хлебе заквашенном, как о чем-то презренном, скверном в глазах номистов-иудеев и, однако, более ценном, как пищевой продукт. Царство Божие, начинающееся с ритуально-нечистых мытарей и грешников, естественнее всего было уподобить ритуально-нечистому квасному хлебу. «Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас спасаемых сила Божия. Ибо написано: «Погублю мудрость мудрецов и разум разумных отвергну» (Ис. 29, 14)... благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих... Мы проповедуем Христа распятого, для иудеев соблазн, а для эллинов безумие, ...потому что немудрое Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков. Посмотрите, братия, кто вы, призванные: не много из вас мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных; но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее...» (1 Кор. 1, 18—28, ср. 2 Кор. 11, 23; 1 Кор. 4, 10; 3, 18 и др.). Живая, могущественная и невидимая, нечистая закваска, конечно, наилучше передает представление о носителях Слова Божия. Но не только то, как смотрели на закваску, но и то, какова ее сила, имеет значение для притчи. Закваска, с одной стороны, разлагает молекулы крахмала, т. е. производит изменение самого существа у этих молекул, делает их «новою тварью», а с другой — сливает отдельные частицы воедино. Также и слово Божие: разлагая сознание, выделяя, как газы из теста, из него всё ненужное — национальные, социальные и религиозные предрассудки, все мирские различия, всё сепаратистическое, небесная истина тем самым вызывала соединение очищенных личностей воедино (ср. (2, 134—137)) (ср. 1 Кор. 10, 16—17, где опять проводится параллель между единством вкушаемого Хлеба и единством Церкви). От силы закваски люди узнали друг друга, «припомнили» друг друга (ἀνάμνησις Платона), увидели друг в друге образ Божий и, когда это происходило, происходило и объединение. Так под влиянием магнита каждая частица железных опилок сама получает магнитные свойства, возбуждает их же в другой и т. д., так что все частицы объединяются в стройное (по линиям магнитной силы) единство, которое уже дано в самом магните, и тут только наполняется конкретным содержанием: опилки делают видимыми дотоле незримые линии магнитной силы,— незримые, но нисколько не менее реальные, нежели при своей видимости. Силовое поле магнита по отношению к магниту и есть Церковь в ее отношении ко Христу;

кваска над большим количеством муки производит то, что муке усвояется сила закваски, так и вы (говорит Господь ученикам) преобразуете целый мир... Не говори мне: что́ сможем сделать мы, двенадцать человек, вступив в среду такого множества людей? В том самом и обнаружится яснее ваша сила, что вы, вмешенные во множество, не предадитесь бегству. Как закваска тогда только заквашивает тесто, когда бывает в соприкосновении с муко́ю, и не только прикасается, но даже смешивается с ней (потому и не сказано — положи, но — скры), так и вы, когда вступите в неразрывную связь и единение со врагами своими, тогда их и преодолеете» (Творений т. VII, кн. 1, с. 484. СПб., 1901). Цитата из Светлова (16, 91).

[154] (69, II, 1377—1378); (68, 899).— Как известно, в праздник Пасхи было запрещено вкушение всего квасного. Закваска, как разлагающая тесто и подымающая, есть образ похоти, злого влечения. Так, один учитель молится: «Боже, охотно хотим служить Тебе, но что́ удерживает позади, это — закваска в нас».

опилки же — верующие, вошедшие в единство между собою и всецело воспринявшие в себя Церковь.

Закваска, как сказал Христос, сокрыта женщиною в трех мерах (εἰς σάτα τρία) муки. Под тремя сатами разумеются, по мнению Иоанна Златоуста[155], многие саты, так как это число употребляется для обозначения множества. По мнению Светлова[156], числом три «выражается идеал полноты и законченности, как и семью», так что три саты имеют значение «всеобъемлемости или космического характера Царства Божия». Собственно, число три может в духе понимания Златоуста быть истолковано как обозначение трех главных направлений в христианстве — Православия, Католицизма и Протестантства. Другие же свв. отцы обращают взор внутрь, усматривая здесь таинственное указание на три главные силы души: сердце, душу и дух (Августин) или на три известные способности ее: познавательную, чувствительную и желательную (Блаж. Феофилакт. См. (2, 134)). Таким образом, под тремя сатами обычно разумеют полноту — либо внешнего мира, либо внутреннего. Но, не исключая[157] предлагаемых толкований, мы заметим следующее: судя по всем имеющимся данным, три саты муки — количество довольно незначительное. В трактате Пеа (Pea VIII. 7)[158] говорится даже, что «не расходуют (в смысле не должно, не подобает, не нравственно расходовать) на бедного менее, нежели двухфунтовый хлеб ($^1/_6$ сикля), куда идут 4 саты за 4 сикля» — «Non erogant in pauperem minus quam panem dupondii ($^1/_6$ sicli) ubi IV. Sata veneunt IV. siclis». (Цит. по (67, I, 405)). Поэтому должно думать, что указанием «три саты муки» отмечена в притче о закваске бедность Хозяйки: она замесила менее, нежели нужно для подаяния бедному,— три саты вместо четырех. Если закваска, низменная в глазах иудеев по своему качеству (ибо оно противоречит ритуальной чистоте по воззрению иудеев), означает e contrario Божественную природу нового фактора истории — христианства, безумную в глазах иудеев, то трехсатовое тесто, по своему количеству жалкое в глазах всякого законника (ибо даже бедному подают больше), означать может вселенский состав Церкви Христовой,— ничтожество по воззрению всего языко-иудейского мира. Как зерно горчичное «наименьшее из всех семян», а вырастает в дерево, так и «нечистая» закваска в ничтожном количестве теста является закваскою беспредельно умножаемою по мере «скрывания ее» в новое тесто, т. е. носящею в себе бесконечный запас тестоквасящей силы.

---

[155] Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Матфея, т. II, с. 293. Цитата эта из Мансветова (2, 134).

[156] П. Я. Светлов (16, 87). Светлов приводит в параллель: 1 Кор. 15, 28. Пс. 102, 19. Откр. 11, 15.

[157] Потому что, действительно, число три в символике чисел имело вообще значение полноты, и тройственный принцип господствует всюду, по представлению древних, см. Символика чисел, барона Д. О. Шеппинга (Отд. оттиск из «Филолог. записок»), Воронеж, 1893, с. 2—4.

[158] О библейской метрологии см. (69, I, 933—935), а также (68, 725—727); вот соотношение мер для сыпучих тел (абсолютная величина мер не выяснена достоверно): 1 homer (kor) = 10 'eyphāh = 30 se'ah (греческое σάτον) = 100 'omer = 100 'iśśāron = 180 kab. Существуют еще и другие меры, упомянутые в Талмуде и в Ветхом Завете.

Во всяком случае сата — мера небольшая, равная 144-м яичным скорлупам, по объяснению одних раввинов. («144 ova faciunt Satum deserti», Erubhin VIII. 2. et. f. 83. Hierosolymus 173, Sephori 207), а по объяснению других — 154 яичных скорлупы (Bava Bathra f. 9. 1. Cetuboth f. 64. Иероним). Цит. из (67, I, 405). Авраам, желая угостить Трех Странников (которых он принимал за простых проезжих), сказал Сарре: «поскорее три саты лучшей муки замеси, и сделай лепешки» (Быт. 18, 6). Замесить большое количество муки «поскорее» — невозможно, да этого и не требовалось, ибо надо было дать подкрепиться Трем Странникам. Точно так же про Анну, мать Самуила, говорится, что «она повела его с собою, взяв трех тельцов и одну эфу (т. е. три саты) муки» и проч. (1 Сам. 1, 24). Если текст можно понимать буквально, что сама Анна взяла одну эфу муки, то опять выходит, что это не особенно большое количество.

Притча о закваске вполне аналогична притче о зерне горчичном, и замечательно, что первая стоит и у Матфея, и у Луки непосредственно после второй. Так была понята притча о закваске и слушателями Иисуса Христа. Вставив ремарку, относящуюся ко всему повествованию, о том, что Христос «проходил по городам» (Лк. 13, 22), Евангелист замечает: «Некто сказал Ему: «Господи! неужели мало спасающихся?»». Очевидно, что притчи о зерне и о закваске были односторонне поняты в смысле исключительности Царства Божия. Вот почему, в ответ на заданный вопрос, обличавший непонимание, Господь рассказал притчу (Лк. 13, 25—30) о непринятии в Царство всех тех, кто был «делателем неправды» и «быв первыми, стали последними». Смысл притчи — в устранении сказанного недоумения: Царство Божие не узко, но попадают туда только достойные.

Таково учение Самого Христа о Церкви-Невесте. В общем оно носит приточный, аллегорический характер. Однако мы считали необходимым изложить его именно здесь, в главе о символическом определении Церкви, потому что дальнейшее развитие мысли (у Павла и в Откровении) выдвинуло вперед преимущественность этих приточных образов пред другими и обнаружило их символическое ядро: приточные по внешнему виду, они носят в себе более символическое существо дела.

Образ Церкви-Обручницы у ап. Павла находим в следующих словах: «Я,— говорит Апостол,— ревную вас[159] ревностью Божиею, потому что я обручил вас единому мужу, чтобы представить Христу чистою девою. Но боюсь, чтобы, как змей хитростью своею прельстил Еву, так и ваши умы не были растлены, уклонившись от простоты и чистоты во Христе. Ибо если бы кто пришед начал проповедывать другого Иисуса, которого мы не проповедывали, или если бы вы получили иного Духа, которого не получали, или иное благовестие, которого не принимали,— то вы были бы очень снисходительны к тому» (2 Кор. 11, 2—4). Далее Апостол доказывает, что он имеет все признаки Истинного Апостола — «терпение, знамения, чудеса и силы» (2 Кор. 12, 12) и, значит, всякий другой не может дать коринфянам ничего нового сравнительно с Павлом. (ζηλῶ γὰρ ὑμᾶς Θεοῦ ζήλῳ ἡρμοσάμην γὰρ ὑμᾶς ἑνὶ ἀνδρὶ, παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ) φοβοῦμαι δὲ μή πως, ὡς ὁ ὄφις Εὔαν ἐξηπάτησεν ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ, [οὕτω] φθαρῇ τὰ νοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς ἁπλότητος [καὶ τῆς ἁγνότητος] τῆς εἰς Χριστόν κτλ.)

Здесь Церковь представлена как Обручница Христа, и она, при парусии (29, 408) должна предстать ко Христу Девою чистою[160]. Невеста первого Адама, Ева, предстала своему жениху, Адаму, уже обманутою, как бы растленною Змеем. Если коринфяне станут слушать кого попало, оставляя своего Апостола, то они рискуют растлить Церковь коринфскую, лишить ее чистоты и невинности. Они должны помнить, что первый их Научитель — Павел — имеет всё нужное для Апостола: поэтому нечего им обращаться к иным проповедникам Евангелия, потому что могут напасть и на лжеучителя и незаметно для себя покинуть простоту и чистоту веры. Вот почему Апостол, как говоривший слово Божие, как представитель Бога, ревнует Божью Невесту к этим возможным растлителям ее. «Как любящий ревнует о любимой особе, чтоб она никогда никому не принадлежала, или чтобы другой никто не покушался привлечь ее к себе, так я,— парафразирует слова Апостола еп. Феофан (46, 315—316),— ревную, говорит, по вас и не могу допустить мысли, чтобы вы принадлежали кому-либо другому. Не о том, однако ж, ревную, чтобы, никому другому не принадлежа, вы принадлежали мне; нет,— не мне, а Богу чтоб принадлежали: ревную по вас

[159] Синодальный перевод «о вас» и не верен, и не подходит к смыслу.
[160] Толкование на всё это место см. у еп. Феофана (46, 314—321 и сл.).

Божиею ревностью,— тою, какою Бог ревнует по вас, не хотя, чтоб вы увлекались каким-либо суемудрием, а следовали единой истине, Им чрез нас всюду возвещаемой». Св. Златоуст говорит: «не сказал: ибо люблю вас, но употребил гораздо сильнейшее выражение. Ибо ревнивы души, сильно пламенеющие к любимым ими. И ревность не от чего другого происходит, как от сильного дружества...» «Обручение происходит, когда невеста говорит жениху: отселе я тебе одному принадлежать буду; а жених, еще прежде возлюбивший ее, принимает ее и себе присвояет. Христос Спаситель все души искупил, возлюбив их прежде, и всё для них приготовил. Затем послал Апостолов — звать души к брачному с Собою союзу. Апостолы ходили по миру и всем благовестили сию радость. Которые души верили и, оставя всё, предавались Господу, тех Апостолы обручали Ему чрез св. крещение и рук возложение (миропомазание)» (там же, 316—317).

Брачное соединение Церкви со Христом имеется в виду и в словах: «Разве вы не знаете, братия,— ибо говорю знающим закон,— что закон имеет власть над человеком, пока он жив. Замужняя женщина привязана законом к живому мужу; а если умрет муж, она освобождается от закона замужества. Посему, если при живом муже выйдет замуж за другого, называется прелюбодеицею; если же умрет муж, она свободна от закона и не будет прелюбодеицею, вышедши за другого мужа (ср. 1 Кор. 7, 39). Так и вы, братия мои, умерли для закона Телом Христовым, чтобы принадлежать другому, Воскресшему из мертвых, да приносим плод Богу» (Рим. 7, 1—4) — ὥστε, ἀδελφοί μου, καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ, τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι, ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ Θεῷ (Рим. 7, 4). Тут главными для нас словами являются: εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ, имеющие несомненно значение брачного соединения мужа и жены. Это доказывается прежде всего параллелями:

(ἡ γυνή) ἐὰν γένηται ἀνδρὶ ἑτέρῳ — если жена выйдет замуж за другого (Рим. 7, 3 а), (τὴν γυνὴν) γενομένην ἀνδρὶ ἑτέρῳ — жена, вышедшая замуж за другого (Рим. 7, 3 б), εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ — чтобы выйти замуж за другого (Рим. 7, 4).

Этим параллелизмом оправдывается перевод, данный нами для 4-го стиха — «чтобы вы вышли замуж за другого, Воскресшего из мертвых, да плодоносим Богу». Плодоношение Богу является естественным последствием нового брака — брака с Воскресшим из мертвых, τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι, т. е. со Христом. Апостол не говорит ἀνδρὶ ἑτέρῳ, но просто ἑτέρῳ, потому что не хочет называть Христа, Богочеловека, именем ἀνήρ (тем более что это не ладилось бы с дальнейшим оборотом о «плодоношении Богу»: плодоношение может быть тому, за кого вышла женщина замуж), а называть каким-нибудь иным именем значило бы нарушить словесный параллелизм с предыдущим стихом. Поэтому ἑτέρῳ стоит без дальнейшего определения. Но наше понимание этого места можно доказать еще и прямым разбором глагола γίγνομαι или (позднейшее: γίνομαι) с дательным падежом в значении «доставаться, принадлежать кому; переходить во власть другого, делаться рабом другого» (женщина, переходящая во власть мужчины, есть жена его) (64, 145). Так и переведем некоторые (по Стефану) [161] γίνεσθαι ανδρὶ ἑτέρῳ — jungi alio viro; напротив, γίνεσθαι ἀπό τινος — ab aliquo disjungi. Аналогичный павловому обороту встречаем у Демосфена, говорящего: ἔδωκε Σατύρῳ τοῦ ἑαυτοῦ γυναῖκα, ἑαυτοῦ ποτε γενομένῳ.

В толковании (43, 356—363) на разбираемый текст Рим. 7, 4 еп. Феофан объясняет, что закон умер для верующих, стал недействителен и не имеющим силы, так как верующие в крещении умерли для него; «умерли, чтобы быть иному; или потому и умерли, что отдались

[161] Stephani Thesavrus, t. I, coll. 825—826.

иному. В крещении это делается гласно: сочетахся ли еси Христу? — Сочетахся. Очевидно, здесь совершается новый брак: душа сочетавается со Христом Господом,— свободно, самоохотно, но так решительно, как смерть» (там же, 362)... Развязались мы с законом, но, вместе с тем, в одно и то же время сочетались со Христом Господом. От одного брака перешли к другому; от одних обязательств к другим. Но зачем же было и переходить, когда этот переход не на вольную волю, а на новые обязательства,— из подчинения к подчинению, из работы в работу? Затем, что в новом союзе мы будем плод приносить Богови. Прежний союз не делал нас плодоносными: подчиняться ему мы подчинялись, а плода не приносили, были бесплодны для Бога. Теперь же, сочетавшись с Восставшим из мертвых, мы получили в Нем силу плод приносить Богови. Слово это очень сильно и требовало подтверждения: как так закон бесплоден?» (там же, 363). Поэтому в дальнейшем Апостол разъясняет, что ранее люди приносили плод смерти.

Это указание в Рим. 7, 4 на брачный союз в других местах раскрывается в целую картину брачной совместной жизни. Муж и жена должны оказывать друг другу взаимное благорасположение (1 Кор. 7, 3); ни муж, ни жена не властны над своим телом, потому что муж властен над телом жены и жена над телом мужа (1 Кор. 7, 4); они должны не покидать друг друга (1 Кор. 7, 5; 7, 10—11), и их единство так велико, что христианство одного из супругов очищает и другого, хотя бы он был язычником (1 Кор. 5, 12—16). Жена — слава мужа (1 Кор. 11, 7, ср. Притч. 11, 16), и потому должна быть покрытой, в знак власти над нею мужа, тогда как муж — «образ и слава Божия», «ибо не муж от жены, но жена от мужа; и не муж создан для жены, но жена для мужа» (1 Кор. 11, 5—10). «Всякому мужу глава Христос, жене глава — муж, а Христу глава — Бог» (1 Кор. 11, 3). «Впрочем,— говорит Апостол,— ни муж без жены, ни жена без мужа, в Господе. Ибо как жена от мужа, так и муж чрез жену; все же — от Бога» (1 Кор. 11, 11—12). Будучи физически, нравственно и мистически одно, муж и жена должны не нарушать этого единства. Жены должны повиноваться мужьям своим, «как прилично в Господе» (Кол. 3, 18, ср. 1 Петр. 3, 1, 5. Еф. 5, 22) и учиться в безмолвии (1 Тим. 2, 11), а мужья должны любить своих жен и не быть к ним суровыми (Кол. 3, 19). Всё сказанное о муже с женою mutatis mutandis относится ко Христу с Церковью. «Жены,— пишет Апостол ефесянам,— повинуйтесь своим мужьям, как Господу, потому что муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви, Он же Спаситель тела. Но как Церковь повинуется Христу, так и жены своим мужьям во всем. Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы, очистив, освятить ее банею водною, посредством слова; чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна. Так должны мужья любить своих жен, как свои тела: любящий свою жену любит самого себя. Ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее, как и Господь Церковь, потому что мы члены Тела Его, от Плоти Его и от костей Его. Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть (Быт. 2, 24). Тайна сия велика: я говорю по отношению ко Христу и к Церкви. Так каждый из вас да любит свою жену, как самого себя; а жена да боится своего мужа» (Еф. 5, 22—33) [162]. Для Послания к ефесянам брак Христа с Церковью был данным и являлся исходным пунктом для установления взаимоотношений мужа и жены. Для наших же целей данными являются эти

[162] Толкования на это место см. (2, 91—95); (42, 373—392); (39, 627—645).

взаимоотношения и ими объясняется брак Христа с Церковью. Как обычный брак есть «великая тайна»[163], прообразующая сочетание Христа с Церковью[164], так и слияние супругов во плоть едину имеет прототипом отношение Христа к Телу своему. Поэтому члены Церкви называются членами Тела Его, от Плоти Его и от костей Его» (Еф. 5, 30), подобно тому, как Ева была «кость от костей» и «плоть от плоти» Адама (Быт. 2, 23)[165]. Нравственное единство мужа и жены выводится из мистического единства их.

Наибольшей последовательности в развитии образ Церкви-Невесты получает в Откровении. Тут этот образ представлен в его эволюции, почему в разных местах Откровения имеет весьма различный характер.

В главе 12-й изображены Жена и Дракон. «И явилось на небе великое знамение — жена, облеченная в солнце; под ногами её луна, и на главе её венец из двенадцати звезд. Она имела во чреве и кричала от мук рождения. И другое знамение явилось на небе: вот, большой красный дракон с семью головами и десятью рогами, и на голове его семь диадим; хвост его увлек с неба третью часть звезд и поверг их на землю. Дракон сей стал пред женою, которой подлежало родить, дабы, когда она родит, пожрать её младенца. И родила она младенца мужеского пола, которому надлежит пасти все народы жезлом железным; и восхищено было дитя её к Богу и престолу Его. А жена убежала в пустыню, где приготовлено было для неё место от Бога, чтобы питали ее там тысячу двести шестьдесят дней»[166] (Откр. 12, 1—6). Образ Жены, противоположенный образу Зверя, по единогласному толкованию комментаторов, представляет собою духовное человечество в его противоположности человечеству плотскому. Ветхий Завет полон упоминаний о верующих, рассматриваемых в их целокупности, как о Жене. В Пятокнижии неверность Израиля Богу называется прелюбодейством, а Святая ревность Божия к Израилю изображается как ревность мужа к своей жене, с которой он заключил брачный союз (Исх. 34, 15, 16. Лев. 17, 7; 20, 5—6. Чис. 14, 33; 15, 39. Втор. 31, 16; 32, 16, 21). Также и пророки очень часто говорят об обручениях, о супружестве, о прелюбодействе, разводе, вдовстве — одним словом, вращаются в сфере брачных понятий (Ис. 1, 21; 50, 1; 54, 1 сл. Иер. 2, 2, 20, 23—25; 3, 1 сл. Иез. 16; 23. Ос. 1—3). Совокупность всего этого выражается словом Жена (γυνή) (Откр. 12, 1). Эта Жена рождает «младенца мужеского пола», точнее: «сына-мужа», υἱὸς ἄρσεν. Это — Христос, одновременно являющийся Сыном духовного человечества и Супругом его — сыном и мужем Церкви. Несмотря на все козни против Него, Он ускользает от пасти Зверя и восхищается «к Богу и престолу Его» (Откр. 12, 5). Иные, напр. Мефодий Патарский, Андрей Кесарийский, не соглашаются с таким толкованием, видя в Младенце Духовный Израиль. Но последнее мнение не исключается первым, а включается с необходимостью в него. Если Младенец есть Христос, то вместе с тем и Новорожденная Церковь искупленного человечества, ибо это Человечество есть Тело Христово, неразрывно с Ним связанное. Таким образом, рождение Младенца соответствует то-

---

[163] Τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν (Еф. 5, 32) = «это есть великая тайна» dā... yegīra (Jalkut Rubeni, fol. 59. col. 4), см. Nork. Rob. Quel., S. 293.

[164] Ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστόν, καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν. «Тайна браченья (Vermählung) с супругой есть тайна соединения Бога с Его народом», Jalcut Rubeni, fol. 17. col. 4. См. Nork. Rab. Quel., S. 293. Nork, S. 292, проводит также параллели к стиху 28-му.

[165] Дальнейшие параллели в этом отношении развивали Иоанн Златоуст (Беседы на посл. к Еф., с. 321), блаж. Феодорит (Творения, т. VII, с. 447), Мефодий Патарский и др. См. также Мансветов (2, 92).

[166] Толкования на это место см.: (52, 267—286); (53, 641—643); (51, 90—94).

му, о чем говорили Исаия (9, 6) и Михей (4, 9, 10; 5, 2). Младенец есть Христос — начаток Церкви Торжествующей, а Жена — Церковь Воинствующая. Она облечена в солнце, т. е. в этом мире является носительницей небесного света — откровения, благодати, чистоты (ср. Пс. 83, 12. Откр. 1, 16. Суд. 5, 31. Мф. 13, 43 и пр., из сличения которых явствует, что солнце означает Божественные силы). Если каждая частная церковь — светильник, а Ангел её — звезда (см. 17-ю главу Откровения), то Жена, облеченная в Солнце, есть, так сказать, средоточие всех светильников, светильник по преимуществу. Луна под ногами означает господство Церкви над земными силами, земною мудростью, религиею и проч. Церковь — в мире, но не от мира. Звёзды же венца означают Ангелов поместных Церквей, Апостолов и колена израильские. Это отчасти подтверждается и тем, что Жена и Небесный Иерусалим в существе своем идентичны, а на основаниях последнего написаны имена 12-ти апостолов, соответствующие именам 12-ти колен, написанных на вратах Горнего Иерусалима. Жена опирается на земное, а Небесный Иерусалим, тоже Жена (Откр. 21, 2, 9, 10) — на небесное, Апостолов. Первая есть Церковь Воинствующая, а вторая — Торжествующая. Бегство же Жены в пустыню означает пребывание её в среде язычников. После низвержения дракона на землю (Откр. 12, 7—12), «когда дракон увидел, что низвержен на землю, начал преследовать жену, которая родила младенца мужеского пола. И даны были жене два крыла большого орла, чтоб она летела в пустыню в свое место от лица змия и там питалась в продолжение времени, времени и полвремени. И пустил змий из пасти своей вслед жены воду, как реку, дабы увлечь ее рекою. Но земля помогла жене, и разверзла уста свои, поглотила реку, которую пустил дракон из пасти своей. И рассвирепел дракон на жену и пошел, чтобы вступить в брань с прочими от семени её, сохраняющими заповеди Божии и имеющими свидетельство Иисуса Христа»[167] (Откр. 12, 13—17). По-видимому, это улетание Жены есть прежнее бегство. Но, не останавливаясь на дальнейшем толковании приведенных мест (толкования можно найти в нижеуказанных источниках), переходим к главе 14-й. Здесь, как и в последующей 15-й главе, изображено богослужение 144 000 «девственников», «которые следуют за Агнцем, куда бы он ни пошел» (Откр. 12, 4). Это верные Христу. И, как противоположность этой Церкви избранных, в главе 17-й изображена Великая Блудница, над которой (гл. 18-я) происходит суд. Блудница эта не есть то или другое государство, та или другая поместная Церковь (52, 347—352); это — совокупность всех плевел Церкви, тогда как 144 000 девственников, далее являющиеся как Невеста Агнца или Иерусалим Горний — совокупность пшеницы. Ранее же описанная Жена есть нива, на которой до поры до времени растут неразличимые между собою пшеница и плевелы (Мф. 13, 24—30, ср. Мф. 13, 47—50). Таким образом, при последних событиях мировой истории Церковь дифференцируется на Блудницу — Церковь падших и на Град Божий, описанный в гл. 21-й. Это — «Жена, Невеста Агнца» (Откр. 21, 9), куда уже не войдет ничто нечистое[168]. Тут Невеста предстает во всей своей небесной и лучезарной красоте.

---

[167] Толкования на это место см.: (52, 297—303); (53, 650—657); (51, 97—99).

[168] Не останавливаясь на подробном изложении относящихся сюда вопросов, отсылаем к вышеуказанным источникам; особенно см. Барсова (53, 694—711, 745—762); Оберлен (52, 353—407).

Глава шестая. АЛЛЕГОРИЧЕСКОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ЦЕРКВИ И ОТНОШЕНИЕ ЕЕ К ЦАРСТВУ БОЖИЮ [169]

I

Если трудно провести решительную черту между определением метафизическим и символическим, то еще труднее сделать это для определения символического и аллегорического. В последней главе мы сплошь и рядом говорили об аллегорическом определении. Сейчас мы дадим несколько дополнительных замечаний, главным образом имеющих в виду выяснить отношение Церкви к Царству Божию. Этого можно достигнуть обозрением некоторых аллегорических определений Церкви.

Относительно взаимоотношения Церкви и Царства Божия, как известно, существует множество споров, да и точное определение самого Царства является доселе objectum litis. Есть ли это нечто только внутреннее или только внешнее, настоящее или грядущее, достигаемое человеческими усилиями или даваемое свыше и вдруг, катастрофически и т. д.— всё это обсуждалось и обсуждается неоднократно. Но, по-видимому, самая тщательность микроскопического анализа запутала дело, желая внести в Священное Писание ту определенность и неподвижность терминов, которой там нет и быть не может. Нельзя забывать, что ни Христос, ни ученики Его не были учеными богословами, дающими определение со всею филологическою щепетильностью. Для Христа и Апостолов значение слов определялось контекстом речи, и это позволяло им в разных случаях употреблять термины с достаточно значительными вариациями содержания. Поэтому полное единство религиозного содержания не исключает еще значительного разнообразия в терминологии. Поэтому даже общая синонимия для выражений Царство Божие и Царство Небесное не исключает известных нюансов (28, I, 378). Тем более это относится к выражениям Царство, Церковь и Жизнь Вечная.

Как известно, понятие Царства «образует один из существенных элементов, органический центр, около которого развертывается доктрина» (там же, 377—378). Так — для синоптиков. Но в Евангелии от Иоанна таким существенным элементом является уже понятие Жизни Вечной, а в Павловых Посланиях — понятие Церкви. Уже одно только это обстоятельство наводит на мысль о теснейшей внутренней связи этих трех терминов: Христос и Апостолы Его не могли говорить о разном. «Несмотря на многочисленные различия, относящиеся и к природе вещей и к форме Священного научения, оба выражения (Царство и Церковь) имеют близкое сходство (identité foncière), которое за ними всегда признавалось. Они равно означают христианскую икономию на земле; и единственно с этой стороны мы должны брать их тут» (26, 35). То же самое должно сказать о еще более близких выражениях: Царство и Жизнь Вечная, ибо «Царство Божие есть жизнь, дарованная нам во Христе» (16, 77), или еще «Царство Божие есть дарованная во Христе жизнь с Богом или богообщение человека» (16,

---

[169] Кроме поименованных вначале сочинений о Царстве Божием, укажем еще: Die Lehre vom Reiche Gottes im Neuen Testament. Eine von der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion gekrönte Preisschrift von Ernst Issel. Leiden, 1891.

Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. Von Luc. Johannes Weiss. Göttingen, 1892.

Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des Neuen Testaments. Bearbeitung einer von der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion gestellten Aufgabe von Otto Schmoller. Leiden. 1891.

Das Reich Gottes nach den synoptischen Evangelien. Eine Untersuchung zur neutestamentlichen Theologie von dic. W. Lütgert. Gütersloh, 1895.

80) и «Царство Божие есть совокупность всех благ, дарованных нам во Христе» (16, 81). В объединенном виде все эти определения Царства дадут такое: «Царство Божие есть единение каждого человека и всех людей вместе с Богом, дарованное нам во Христе, Царе и Господе нашем» (16, 81).

Эти три понятия: Царство, Церковь и Жизнь иногда подходят друг к другу до слияния, а иногда, напротив, значительно расходятся между собою, разбегаясь в разные стороны. Возьмем, например, место, где Христос обещает Петру «создать на нем Церковь» и «дать ему ключи Царства Небесного» (Мф. 16, 18, 19). Тут нельзя не видеть обычного еврейского параллелизма; это — «двойное удостоверение одного и того же факта, двойное символическое представление одной и той же привилегии» (27, 39; ср. 41), откуда следует, что Церковь в данном случае почти то же, что Царство. Но Христос обещает Петру, что основанную Христом Церковь не одолеют «Врата ада». Как мы выяснили, «Врата ада» (см. гл. 4, § 1) есть метонимическое обозначение Смерти. Чтобы быть абсолютно неодолимой для Смерти, Церкви должно быть антидотом Смерти, т. е. Жизнью, Жизнью по преимуществу. Самою Жизнью или Жизнью Вечною. Тут все три термина сходятся в одном фокусе. То же приходится сказать и о тексте Мф. 18, 15—20, где ставится в параллель власть в Церкви и власть на Небе[170], т. е. власть в Царстве Небесном, чем опять-таки устанавливается синонимия двух речений.

«Вечная Жизнь» (ζωὴ αἰώνιος) или просто «Жизнь» (ζωή) означает собою величайшее благо, к обладанию коим призван человек. Поэтому в том же христианском откровении слова ζωὴ αἰώνιος противопоставляются κόλασις αἰώνιος — мукам вечным, σκότος τὸ ἐξώτερον — тьме внешней, ἀπώλεια — погибели, каковыми выражениями, напротив, отрицается то, что составляет блаженство человека, и, наоборот, утверждается то, что является злом для него (17, 1903 г., II, 675). Раз так, то из двух возможных точек зрения на Царство Божие, а именно объективно-религиозной и субъективно-этической (там же, 651) (или субъективно-мистической и объективно-мистической), вторая заставляет поставить знак равенства между Царством Божьим, как summum bonum, как жемчужиною притчи (Мф. 13, 45—46), как сокровищем, найденным в поле (Мф. 13, 44) и вечною жизнью — самой сутью, цветом и душою этого Царства. Но, совпадая в одном случае, живые понятия Царства, Церкви и Жизни расходятся в другом. Так, слова ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν — «Царство Божие внутри вас» (Лк. 17, 20—21) имеют двоякий смысл, и субъективно-этический (ἐντὸς ὑμῶν = в душах, в сердцах ваших, in animis vestris) и объективно-религиозный (ἐντὸς ὑμῶν = среди вас, между вами, intra vos) (16, 59); в своем субъективном аспекте это место имеет в виду то, что «Царство Божие не пища и не питье, но праведность и мир и радость во Святом Духе. Кто сим служит Христу, тот угоден Богу» (Рим. 14, 17—18, ср. Кол. 1, 12—13. 1 Фес. 5, 5). Тут, конечно, оно не может быть отождествляемо с Церковью, ибо Церковь есть по преимуществу величина премирно-религиозная, объективная. Напротив, второй аспект разбираемого текста, видящий главный момент в объективном значении Царства Божия и, следовательно, толкующий ἐντὸς ὑμῶν как intra vos, разумеет Самого Христа, как начаток Царства Божия, и в этом смысле Царство Божие тождественно с Церковью. И если некоторые притчи, говоря о Царстве Божием, прямо относятся к Церкви (такова, например, притча о поле, засеянном пшеницею, среди которого выросли плевелы (Мф. 13, 24—30); такова же притча о

[170] О власти ключей ср. у Nork'a, S. 76 целый ряд раввинских параллелей Pesachim 4, 5 u Sabbath 1, 5; Megilla fol. 26. c. 2. Sohar k Levitic. fol. 26. col. 102 Jalvut Simeoni, r. 1 fol. 225, col. 1. Bereschit Rabba 75, 8. Sanhedrin fol. 103. col. 2

неводе, закинутом в море и захватившем рыб хороших и худых (Мф. 13, 47—48, ср. Мф. 13, 49 и др.), то невозможность отождествления (16, 89, 90) терминов: Царство и Церковь «с наглядною очевидностью показывается невозможностью замены одного термина другим в большинстве изречений Св. Писания» (там же, 100). Нельзя сказать: «да приидет Церковь твоя» вместо «да приидет Царствие Твое», как нельзя сказать «Церковь внутри вас» вместо «Царство Божие внутри вас» или «Царство Бога живаго есть столп и утверждение истины» вместо «Церковь Бога живаго есть столп и утверждение истины» (Деян. 20, 28) и т. п.

Итак, понятия Царства Божия и Церкви — подвижны и поэтому нельзя огулом говорить о них ничего, кроме того, что они имеют между собою теснейшую связь. Для более определенного ответа необходимо тщательнее вглядеться в словоупотребление «Царство».

Царство Божие употребляется в Новом Завете в трех достаточно раздельных смыслах[171].

1. «Царство Божие прежде всего есть совокупность тех, кто исповедует послушание Богу или кто удостоен служить Ему, это, вообще, целокупность людей, сблизи или издали окутанных излучением Евангелия. С этой точки зрения, неверные и равнодушные, присоединяются ли они к церквам толпы или к сообществам избранных учеников,— все те, одним словом, которые не отказались от христианства открыто, признаются членами Царства. Это — историческое христианское общество, такое, каким оно описано в притчах о плевелах и о неводе».

2. «Затем, Царство Божие есть совокупность тех, кто действительно принадлежит Господу и повинуется Ему» (см. Мф. 21, 31; 11, 12; 5, 20; 7, 21). Такова точная идея Царства — идея народа, Бог есть верховный повелитель которого и который безусловно повинуется воле своего царя: это есть царство идеальное, центр и принцип непрерывности царства исторического; это есть также царство невидимое в том смысле, что к нему можно относить и ангелов и что те, кто принадлежит к нему, остаются неизвестными для людей и ведомы одному только Богу.

3. «Но собрание этих избранников не есть сложение изолированных учеников; это есть организованное тело, которое пользуется отселе и навсегда славными привилегиями: таким образом название Царства обозначает, наконец, в некоторых текстах блага, дарованные народу искупленных».

а) «На первом месте это — духовные богатства, которыми они владеют от щедрот Божьих, то внутреннее сокровище, которое не смогла бы отнять у них никакая сила мира. Когда Иисус восклицает, например: «блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мф. 5, 3, ср. 5, 10), то эта формула обладания обозначает менее сообщество служителей Христа, нежели прерогативы, которые к ним относятся: если бы Иисус хотел говорить о самом сообществе, то он сказал бы, что смиренные составляют часть Царства, а не то, что Царство им принадлежит. Впрочем, противоречие только кажущееся, ибо оба смысла объединяются в характерном речении Евангелия: «Кто не примет Царства Божия, как дитя, тот не войдет в него» (Мр. 10, 15), что означает, что надо в сердце свое принять благодать Божию, чтобы быть вчлененным в собрание верующих; другими словами, Царство Небесное делается историческим организмом не иначе, как под условием быть сперва внутренним состоянием, расположением души, аналогичным расположению ребенка, который подчиняется потому, что он верит, и потому, что он любит» (Мф. 18, 3).

б) «Итак, такое предание себя воле Божией несет в себе свое воз-

[171] Пользуемся разделением Бовона (28, I, 386—388).

награждение, и это воздаяние нисколько не ограничивается этим (actuel) миром. Также и Царство, так понятое, не есть только сумма духовных благ, дарованных отныне верным, но также вечная слава, которою они будут наслаждаться когда-либо на небесах. Справедливые,— сказал Иисус,— «возлягут (seront à table) с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном» (Мф. 8, 11; ср. 26, 29) — смысл обширный и богатый, в котором концентрируются, в высшем синтезе, различные обозначения, отношение которых мы установили. Царство, завершенное на небе, не есть ли, на самом деле, собрание истинных служителей Божьих в обладании наследством, которое подобает им, и залоги которого они имеют уже на земле? И не величают ли они также во веки веков милосердие своего Господина? (Первая идея: совокупность исповедующих.) Более того, если они прославляют хвалами своего Бога, то это потому, что они безусловно принадлежат Ему. (Общество истинных верующих: второй смысл термина.) Наконец, преобразованные чрез присутствие и чрез действие Господа, они наслаждаются невозмутимым счастьем, которое есть только излучение их жизни: в этом, третьем, смысле царство есть целокупность духовных и небесных благ, дарованных верным служителям, дележ которых будет вечною славою в святом общении и пред престолом верховного Царя».

«Такова ни с чем не сравнимая широта этой существенной формулы, которая резюмирует благую весть Евангелия (Мр. 1, 15)» (28, I, 388).

II

Отсюда делается ясным отношение Царства Божия к Церкви. «Врата небес открываются только изнутри»,— говорит один исследователь (18, I, 52). Но, раз открывшись, они не могут и не должны уже закрываться. Росток, запавший в сердце, разрастается в дерево; напившийся от Христа сам источает реки воды живой (Ин. 7, 38); закваска, попавшая в тесто, подымает всю его массу. Слово Божие, наполнив душу, начинает множиться и развиваться в душе, переливаясь через край, и верующий, сам о том не думая, делается источником, центром и исходным пунктом благодатных воздействий на окружающих людей и даже на всю окружающую тварь. И он должен множить полученные им таланты. Он является органом совершения Царства Божьего, т. е. членом Церкви. В конечном состоянии Церковь и Царство Божие — это одно и то же, ибо Иисус Христос возглавит всё (Еф. 1, 10). Сейчас — это два круга, частью покрывающие друг друга. Только про некоторую часть земной Церкви можно сказать сейчас вместе с Деличем (цит. по (16, 130)): «в великом, всё собою объемлющем, круге грядущего Царства Божия круг Церкви находится в самом центре; точнее говоря, это можно сказать лишь про Церковь, но не про церковное человечество; церковное же человечество покуда есть поле, засеянное пшеницею и плевелами, невод с добрым и худым уловом, Жена, не дифференцировавшая еще на Блудницу и Невесту-Иерусалим. Эта Жена есть «матерь» грядущего Царства Божия и «Посредница» [172] его; она Свята Начатком Царства Божьего в лице Главы Своей — Христа, но сама она, Церковь, не есть всецело это Царство, но только становится им [173].

«Историческая жизнь человечества началась вавилонским столпо-

---

[172] Иванцов-Платонов, Прав. Обозр. 1878, 2, с. 246.

[173] Сравн. с этим определение Царства у Светлова: «Царство Божие в общем или широком смысле есть постепенно устрояемый Провидением совершенный порядок вещей в природе и истории, в котором возглавляемое Христом человечество участвует во всех благах осуществленного Им Божественного Совета об искуплении мира» (16, 97, ср. 113).

творением (Быт. 11); она кончится совершенной гармонией Нового Иерусалима (Откр. 21). Между этими двумя крайними противоположностями, отмеченными в первой и последней книгах Писания, занял место процесс всемирной истории, символический образ которого дан нам в священной книге, могущей считаться переходом от Ветхого Завета к Новому — в книге пророка Даниила (Дан. 2, 37—38)» (13, 146). Но этот процесс в известный момент, в момент искупления человечества, претерпел перелом: в мир был введен совершенно новый фактор — Церковь. Теперь началось выкристаллизовывание человечества около этого Богочеловеческого начала. Церковь явилась особым органом, чрез который полилась в мир духовная энергия, содержание которой — Вечная Жизнь. Вечная Жизнь — это и есть та Полнота, которою наполняет Христос Свое Тело — Церковь. Совокупность же всей твари, имеющей войти в Небесный Иерусалим,— это есть Царство Божие[174].

Глава седьмая. ЭТИМОЛОГИЧЕСКОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ЦЕРКВИ[175]

I

Теперь, разобрав по существу понятие Церкви, мы можем заняться разбором имени ее — имени субъекта в определении Церкви (Еф. 1, 23 б). Впрочем, в настоящем догматико-экзегетическом исследовании не считаем возможным останавливаться на этимологии особенно подробно, тем более, что подобные разборы можно найти в перечисленных выше источниках.

Русское слово Церковь, равно как и славянские Црква, Црквь, Циркевень; немецкое Kirche; английское church; шведское, финское, эстонское и др. kirka; англосаксонское cyrice; шотландское kirk происходит, по всей вероятности, от греческого слова κυριακή (подразумевается οἰκία) или κυριακόν (подразумевается οἰκίον) и означает, следовательно, в буквальном переводе дом Господний или жилище Господне, т. е. то именно, что у евреев звалось heykhāl или beyt yāhweh. «Слепое и неясное» слово Kirche Лютер (L. Werke, E. A. 25, 354, 2 Aufl. S. 413 f.) производил от греческого κυρία, равнозначущего с латинским curia. В сущности это производство мало разнится от первого, но гортанная в конце слова Kirche и ему подобных указывает на первое производство, как имеющее несомненное преимущество пред вторым. Не вдаваясь в историю этого слова, заметим только, что любопытную игру слов делает св. Софроний, патриарх Иерусалимский, насчет слова κυριακή. «Воскресенье,— говорит он[176],— так называется потому, что в этот день воскрес Христос; а имя его, κυριακή, значит исцеление от Господа, ἄκος παρὰ Κυρίου, так как в этот день Господь исцелил Адамову болезнь».

Таким образом, русское название Церкви получилось от места, где по преимуществу обнаруживается жизнь церковная, чрез расширение смысла слова; это же название сохранилось и за самим зданием. Напротив, в романских языках (да и в некоторых других) название для

---

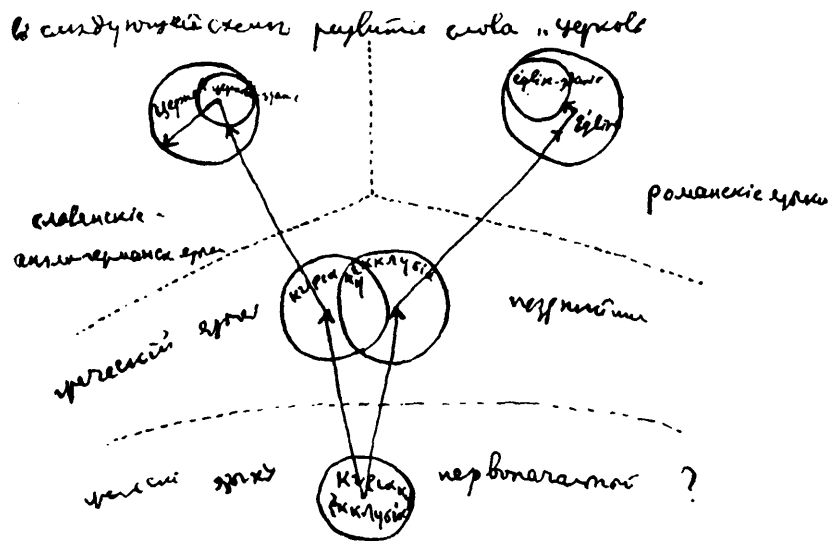
[174] О Царстве Божием в отношении к Церкви см. также: Керенский (17, 1903, II, 645, 647, 651; 1902, II, с. 391); Светлов (16, 98—113, 274, 332, 333—336); (60, 132—136).

[175] Филологическими указаниями я пользовался из: Herzog, RE, Bd. X, SS. 316 ff. «Kirche» «Энц. Слов.» Брокгауза и Эфрона, полутом 75, с. 107 сл. «Церковь» (Горчаков); а также (19, III, 396); (21, 33—42); (63, 1049); (38, 83—85); (60, 334—336); (10, 20, 21, 18). Иванцов-Платонов, Прав. Обозр., 1878, II, с. 427, 443.

[176] Писания свв. отцев и учителей Церкви. СПб., 1855, I. 270. Цит. по (1, 122).

здания, Храма, возникло из сужения смысла у названия Церкви в подлинном смысле. А именно, греческое ἐκκλησία дало латинское ecclesia, итальянское chiesa, французское église, в переводе Библии Улфилы (Ulfilas) aikklêsjô.

Однако греческие κυριακὴ и ἐκκλησια до известной степени тождественны между собою,— по крайней мере в некоторых случаях. Так, например, Лаодикийского собора правило 28: ἐν τοῖς κυριακοῖς ἢ [ἐν ταῖ ἐκκλησίαις. А так как сама Церковь — ἐκκλησία есть в то же время храм, церковь — κυριακὴ, то возможно предположить, что первоначально эти слова были почти тождественны, тем более, что не было настоящих храмов в смысле зданий. Отсюда — возможность представить в следующей схеме развитие слова «церковь»,



II

В самых беглых чертах мы набросали вопрос о новейших названиях для Церкви. Но наше дело — заняться греческим термином. При этом в своем изложении мы по преимуществу станем придерживаться соображений проф. Руд. Зома (все цитаты без ссылок — из него). Почетным названием первохристианской общины было название ἐκκλησία, полнее: ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ и ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ (1 Кор. 1, 2; 10, 32; 11, 22; 15, 9; 11, 16. Гал. 1, 13. 1 Фес. 2, 14. 1 Тим. 35, 15. Деян. 20, 28. Рим. 16, 16. 1 Фес. 1, 1; 2, 14. Еф. 3, 21; 5, 23). При этом употребление слова ἐκκλησία не есть особенность «Павловой школы», так как встречается в Откр. 1, 4; 1, 20 и др., Мф. 16, 18; 18, 17. Иак. 5, 14, и даже Вейцзэккер (Jarb., S. 481), который желал бы указать «его родину в павлинической литературе»[177], сам ставит на вид, что слово ἐκκλησία имеет самостоятельное употребление в Откровении. Самое слово ἐκκλησία происходит от глагола ἐκ — καλέω — вызываю, выбираю, вызываю на собрание, созываю собрание и означает, следовательно, в буквальном переводе собрание, сходка, созванное множество народа, созванное общество, coetus, multitudo, conventus, Gemeinde,

[177] Apost. Z. A. S. 620; З о м (21, 34)

qāhāl и проч. В классическом греческом языке экклезия означает созванное глашатаем народное собрание свободных граждан (ἔκκλητοι), правящее народное собрание греческой республики. Никакое другое собрание не носило этого названия, не носило его и собрание союзов[178]. В послеклассическое время это выражение переносится на всякое народное собрание, также и на собравшуюся ради праздника или даже мятежа народную толпу[179]. Но всегда остается прикосновенность к народному собранию.

К этому словоупотреблению примыкает образ выражения LXX и позднейшего эллинистического иудейства. В переводе LXX ἐκκλησία означает празднично собравшийся пред Бога народ Израиля («кагал»), безразлично, мыслится ли при этом действительное собрание или же идеальное единство Израиля (пред Богом). Экклезия эллинистически-иудейского словоупотребления — это народ Израиля, поскольку он народ Божий, избранный народ, в котором и чрез которого проявляется действенно сила Божия. «Община Израиля» называется в Ветхом Завете (в переводе LXX) попеременно συναγωγή и ἐκκλησία. Но уже позднейшее иудейство, по-видимому, сделало различие в употреблении обоих понятий, и притом так, что συναγωγή стало обозначать общину больше со стороны ее эмпирической действительности, а ἐκκλησία — больше со стороны ее идеального значения; συναγωγή — это учрежденное в каком-нибудь месте общинное сообщество, ἐκκλησία же, наоборот,— община призванных Богом ко спасению, подобно тому как «кагал» — идеальная совокупная община Израиля: συναγωγή выражает только эмпирическую сущность дела, ἐκκλησία же заключает одновременно и догматическое суждение ценности»[180].

Таким образом, между классическим греческим словоупотреблением ἐκκλησία и словоупотреблением ἐκκλησία у LXX разверзлась целая пропасть: в термин ἐκκλησία внесено было существенное новое, бесконечно более возвышенное содержание. «Отсюда возникло и словоупотребление христианской общины. Экклезия означает теперь новозаветный Израиль, новозаветный народ Божий, т. е. христианство (ср. Гал. 6, 16: «Израилю Божию»). В этом выражении заключено представление о народном (а не союзном) собрании нового народа завета (христианства), и при том представление о народном собрании пред Богом и с Богом. Тем, что собрание христиан называется экклезией, выражается не его действительная форма (многочисленность или малочисленность), но его духовная ценность: это есть то собрание, в котором действенно проявляется Бог (Христос) своими благодатными дарами, собрание избранных, собрание народа Божия».

«В греческой республике существует, разумеется, только единая экклезия: полное собрание всех граждан. Согласно словоупотреблению LXX, в свой черед, существует, конечно, тоже только единая экклезия: народное собрание Израиля. Согласно словоупотреблению христиан также должна быть мыслимой только единая экклезия: народное собрание всего христианства (Нового Израиля) в его целом».

«С первого взгляда новозаветное словоупотребление, по-видимому, противоречит этому заключению. Во всех почти случаях, где здесь встречается слово экклезия, оно, как кажется, означает местные соб-

---

[178] «В Афинах, во время республики, ἐκκλησία означала исключительно правящее народное собрание; собрания союзов назывались не ἐκκλησία, а ἀγορά. Доказательство из аттических надписей приводит Adam Reusch, De diebus contionum ordinarium apud Athenienses, Argentorati: 1870, p. 65, 66, 138. В прочих греческих надписях до-римского периода союзное собрание носит название τὸ κοινόν, или συναγωγή, или σύνοδος, или σύλλογος; ср., напр., Corpus Graec. Nr. 2448 (2 или 3 век до Р. Х.). В римских надписях союзное собрание обычно называется «conventus». Зом (21, 34).

[179] Доказательства см. у Зома (21, 34—35).

[180] Schürer Gesch. des jüd. Volkes, Bd. II, S. 361, Ант. 48. См. Зом (21, 36)

рания, а не всё христианство (хотя слово экклезия неоднократно встречается в Новом Завете и для обозначения всего христианства: Мф. 16, 18. 1 Кор. 12, 28. Флп. 3, 6. Гал. 1, 13. 1 Кор. 10, 32. Еф. 1, 22, 23. Кол. 1, 24, 25 — вопреки утверждению Крауза и Вейсса)[181]. Существует экклезия в Коринфе (1 Кор. 1, 2), и другая — в Кенхреях (Рим. 16, 1), третья — в Фессалониках (1 Фес. 1, 1) и т. д. Отсюда — частое употребление множественного числа (1 Фес. 2, 14. Рим. 16, 4; 16, 16. 1 Кор. 7, 17; 11, 16; 16, 19. 2 Кор. 8, 18, 19. Откр. 2, 7 и др.). Существует не единая экклезия христиан, но многие, бесчисленные экклезии в обширных пределах римского государства. Экклезиею (а не церковью) зовется, по-видимому, местная община. На этом основывается господствующее воззрение, по которому для первохристианского устройства имело основоположительное значение понятие местной общины (правовое понятие), а не понятие церкви, совокупной общины (духовное понятие)».

«Более того: не одна только совокупность христиан какой-нибудь местности, но даже просто домашняя община (христиане, собирающиеся обычно в одном и том же доме) носит то же название экклезии (Рим. 16, 4. 1 Кор. 16, 19. Флм. 1, 2. Кол. 4, 15, ср. Рим. 16, 14, 15)». «Но именно это последнее обстоятельство и наводит на правильное решение. Оно ясно показывает, что слово экклезия не выражает никакой определенной величины, никакого социального понятия (также понятия местной общины), но выражает единственно догматическое суждение ценности. Экклезия означает всякое собрание, представляющее в догматическом отношении, для веры, по своей духовной ценности, собрание христианства, собрание с Богом и пред Богом (Христом) нового народа завета». Дело происходит так же, как и с иудейским словоупотреблением. Отдельное собрание христиан, по исследованиям Гарнака[182], зовется συναγωγή. Выражением συναγωγή христианская община характеризуется в качестве эмпирической величины, по своей внешней форме, в качестве собрания, выражением же ἐκκλησία (употребляемым почти всегда) — в качестве духовной величины, какой она является очам веры, в качестве собрания народа Божия. В основании такого представления лежит слово Господа (Мф. 18, 20): «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них». «Где Господь, Глава тела, там и христианство: где двое или трое собраны во имя Христа, там и народ Божий, новозаветный Израиль, там и всё христианство со всеми выпавшими на его долю обетованиями, потому что Христос, Который всё во всем, посреди него. Где Христос, там и экклезия (народ Божий). Отсюда ставшее рано поговоркой положение: ubi tres, ibi ecclesia. Вера христиан видит в каждом собрании христиан духовно собранным целое христианство, народ Божий, совокупную общину. На этом основании всякое собрание христиан, великое или малое, сошедшееся во имя Господа, зовется экклезией, народным собранием новозаветного Израиля».

«Общее собрание христиан одной местности носит название экклезии (1 Кор. 11, 18; 14, 19, 23, 28, 35. Может быть, сюда же относится и Мф. 18, 17), потому что представляет собрание не этой местной общины, но всего христианства (Израиля). Совершенно так же и собрание домашней общины».

«Таким образом всё же существует единая только экклезия, собрание всего христианства в целости, но у этой единой экклезии бессчетные формы явлений. Она является в собрании местной общины, но

---

[181] A. M. Kraus. Unsichtbare Kirche, SS. 134, 135, всюду понимает под экклезией только местную общину (см. Зом (21, 37)). Так же думает и Weiss (29, 135).

[182] Harnack, Zeit. f. wiss. Theol. 1876, SS. 104 ff. и примечан. к Ерму, Зенов. XI, 9 (Patrum apost. opp. fascic. III). См. Зом (21, 39).

также и в собрании домашней общины и в бесчисленных других собраниях христиан, даже когда они и не представляют непременно собрания местной или домашней общины»[183].

ПРИЛОЖЕНИЕ I

Слово ἅγιος и его история[184].

Мы хотим показать на примере ἅγιος недостаточность одних только филологических изысканий, особенно когда дело идет о понимании Священных Книг. Доказательство будет заключаться в том, что мы выясним существенную разницу в словоупотреблении ἅγιος в языке классическом и библейском, несмотря на полное звуковое тождество.

Слово ἅγιος — самый редкий из пяти синонимов: ἱερός, ὅσιος, σεμνός, ἅγιος, ἁγνός, которыми обладали греки для понятия святости, насколько они знали таковое; в библейском же греческом языке, напротив,— единственное слово, посредством которого выражается библейское понятие святости, пронизывающее всё Священное Писание,— понятие, о котором с полным правом можно сказать, что в нем концентрируются основные руководящие принципы и цели Божественного откровения. То, что в библейском смысле делает сущность святости, то именно не заложено ни в одном из перечисленных синонимов; это понятие выросло всецело на библейской почве, и для того, что греки в несколько подобном смысле чуяли и думали о святости Божества, равно как и для того смысла, в котором говорит о ней Священное Писание, греки не имели вообще никакого отдельного и определенного слова; а так как настоящего слова не хватало, то поэтому впоследствии пришлось употреблять ἅγιος чисто формально, наполнив и запечатлев его совершенно новым содержанием. Слово ἅγιος очевиднейше показывает на себе радикальное влияние откровенной религии, ее формующую и перестраивающую силу. А до этого влияния ἅγιος безусловно лишено главного момента, которым мы характеризуем святость,— этического. Специалист по Гомеру Негельсбах (Nägelsbash, Homer. Theologia, 1, 12) говорит, что в гомеровский период нигде не говорится о святости, как о конститутивном элементе Божества, и богам никогда не придается определения, которое бы указывало на признание за ними святости, подобно как понимается Бог в Библии. Впоследствии (Nägelsbach, Nach Homer. Theol. I, 28 ff), хотя и приписываются богам все нравственные и онтологические совершенства, и у греков появляется сознание, что Божество не только внешне наказывает зло (например, ради порядка), но и внутренне ненавидит его, однако рядом со святостью Божество принимает в себя момент прямо противоположный, сатанинский, ибо Оно с враждебною ревностью смотрит на всякое величие, на всякое счастие, которое достается человеку сверх обычной меры. Человек (Theogn. 401), который petit virtutem ultra quam satis est, подозрителен богам, и безмерность его стремлений — достаточное основание, чтобы низвергнуть его во грехи. Таким образом, несмотря на первоначальное сродство, библейское понятие о святости Божией образует диаметральную противоположность ко всем остальным, потому что античное представление о святости исключает любовь[185], а библейское — возникло и может быть понимаемо только в теснейшей связи с любовью Божественною. Но для нас особенно важно то обстоятельство, что для «совокупности онтологических и нравственных совершенств» (которую требуют для Божества и Сократ и Платон[186]), греческий язык не дает никакого простого и адекватного выражения.

В самом деле, ни одно из рассматриваемых слов: ἱερός, ὅσιος, σεμνός, ἅγιος, ἁγνός ничуть не имеет этимологически или по словоупотреблению подобного содержания. Они могут употребляться для обозначения Божественной святости только формально, терминологически (так сказать, согласно заранее поставленному условию, но не сами по себе), и отсюда понятно, что наиболее редкое из них слово, ἅγιος , как наименее связанное с языческими представлениями, послужило «наичистейшим сосудом» (das reinste Gefäss) для нового вина Откровения; напротив того, чаще всего встречающееся в классическом греческом слово ἱερός совершенно исключено из библейской лексики, и причину этого нетрудно видеть в слишком большой крепости связей между словом и его привычным содержанием.

Как редко употребляется слово ἅγιος в классическом греческом языке, видно из того, что у трагиков, этого высшего пункта аттического словоупотребления, оно

---

[183] Доказательства указанных положений см. у Зома (21, 39—41).

[184] См. Cremer's Wörterbuch (60, 32—55): ἅγιός и derivata. Делаю суммарное изложение этой кремеровской статьи. Подробности см. у него, равно как некоторые дополнения и поправки в Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflüssung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen von Georg Wobbermin; Berlin 1896, SS. 59—70, «Das Wort ἅγιος». См. также (68, 504—509); (38, 7—9).

[185] Аристотель — типичнейший из греков — довел это представление до конца, заявив: Божество не таково, чтобы любить, но таково, чтобы быть любимо.

[186] Быть может, не без влияния Востока и уже,— Откровения еврейскому народу.

не встречается вовсе, за исключением одного спорного места (Aeschyl. suppl. 558). Напротив того, ἱερός совсем не употребительно в библейском греческом; у LXX оно столь редко, что эти переводчики сознательно избегают этого слова, называя святилище τὸ ἅγιον, τὰ ἅγια, τῶν ἁγίων, ναός ἅγιος, тогда как апокрифы и Новый Завет обозначают его, как τὸ ἱερόν. Только σεμνός в библейском греческом еще реже, нежели ἱερός. Что же касается до ὅσιος и ἁγνός, то они имеют в нем определенно ограниченную область, гораздо более узкую, нежели в классическом греческом. Заметим прежде всего, что собственно культовое, следовательно, религиозное значение святости имеют ἱερός и ἁγνός, а также ἅγιος, где оно встречается; далее, только ἁγνός и σεμνός — предикаты богов, притом в таком смысле и таким образом, которые показывают, что святость в библейском значении не связывается с религиозными представлениями греков. Ὅσιος говорится о том, что освящено божеским или человеческим правом, употреблением и обыкновением, но вовсе не имеет специфически религиозного значения. Ἱερός же относится к божественным, божественно освященным вещам, законам и т. д. Наконец, σεμνός (от корня σεβ) содержит основным элементом благоговейный страх, изумляющееся почитание и, соответственно, то, что производит почтительность и изумление. Σεμνός — эпитет богов и всего того, что богам принадлежит, от них происходит или состоит под их особым попечением. Но это слово совсем не свойственно библейскому языку: у LXX оно не находится, а в Новом Завете встречается только в четырех местах (Фил. 4, 8; 1 Тим. 3, 8, 11; Тит. 2, 2). Итак остаются: ἱερός, ἅγιος и ἁγνός. Ἱερός, по своему основному значению, относится к «внешнему явлению божественной возвышенности и связывается с санскритским ishiras— свежий, цветущий, по основному значению — сильный, мощный, великий. Это — предикат всего того, что стоит в отношении к богам, от них исходит, им посвящено, но предикат столь малоопределенного содержания, что совершенно в общем и нормальном смысле обозначает то, что божественно, θεῖον: чрез ἱερός обозначаются даже вещи, которые мыслятся как непосредственное и первоначальное владение богов. Ἱερός никогда не является определением самих богов; а когда оно применяется к другим объектам, то отношение к божествам мыслится чисто внешнее. Так, например, цари, стоящие под покровительством богов, носят эпитет ἱεροὶ (Hom. Jl. 2,205), человек, посвященный в мистерии,— ἱερὸς ἄνθρωπος (Aristoph. ran: 652) и т. д. Этический же характер библейского «святой» совершенно отсутствует в греческом ἱερός. in voce ἱερός nihil aliud cogitatur, quam quod res quaedam aut persona Deo sacra sit, nulla ingenii morumque ratione habita; imprimis quod sacris inseruit (Tittm. Syn. N. T.).

Точно так же ἅγιος не является ни предикатом богов, ни употребляется о людях. Оно связано, по-видимому, с некоторым качеством ἱερόν (т. е. θεῖον), открывая те стороны ἱερόν, которые требуют от людей нравственной почтительности и благоговейного страха; на это же, между прочим, указывают встречающиеся комбинации ἅγιον и σεμνόν. Этимологическое рассмотрение ἅγιος явно и с полной достоверностью доказывает, что ему присуще нравственно-религиозное благоговение (то же относилось первоначально и к ἁγνός), так что ἅγιος остается единственным словом, которое усвоено чисто религиозному понятию святости. Оно связывается с ἅγος, ἅζομαι и производными. Глагол ἅζομαι (главным образом у Гомера и у трагиков) — редкое слово, служащее для обозначения благочестивого страха и благоговения пред богами и старшими, пиетета и равносильное σέβομαι. — Ἅγος — посвящение, жертва (которое не должно смешивать с ἄγος — вина, проклятие, санскритское âgas — досада, затруднение) имеет связь с санскритским jag, jagāmi,— sacrificio, colo; jagus, jâgana, jagña — жертвоприношение, ср. зендское yaz — почитать, приносить жертву: yazu — великий, возвышенный. Таким образом, ἅγιος есть то, что является предметом религиозного почитания. Тут — исходная точка для выбора этого слова с целью выразить библейское понятие о святости. И во всех остальных словах, принадлежащих тому же корню, этот момент содержится повторно.

Теперь нужно определить содержание и объем библейского понятия святости, перенесенного в греческий язык (у LXX при помощи ἅγιος). Дальнейшее развитие этого понятия, не порывающее, впрочем, с LXX, представляет новозаветное пользование словом ἅγιος.

Прежде всего должно обратить внимание, что предикат святости, помимо применения к Богу, употребляется только относительно таких людей и вещей, которые или особенно присвоены самому Богу, или присваиваются Ему людьми. Прочим же субъектам этот предикат приписывается только произвольно, из-за особых отношений, в которых они стоят к Богу, т. е. приписывается чисто формально: святость вещей и лиц — от соучастия в святости Божией. Но что же выражается о Боге чрез предикат святости? Этимологически, по-видимому, не выяснено бесспорно значение qādoš. «Вероятнейший взгляд — тот, что глагольный корень

gādaš, который родствен с hādaš (как qāsab, qāsaph с hacaph и т. д.), приводится к корню doš, от которого происходит также dāšā', и основное значение его надо принять enituit, блистая, выставился вперед» (Öhler в Herzog's R-Encyklop. 19, 518). Напротив, Гофманн находит (Schriftbew. 1, 82ff), что «qādoš есть то, что стоит вне общего течения, вне обычного порядка вещей», так что сродство, которое имеется между корнями hādaš и qādaš, соответствует сходству их значений: «оба обозначают инобытие (Anderssein); одно — в противоположность тому, что было, а другое — в противоположность тому, что обычно». При позднейшей отвлеченности Бог называется святым, qādōš, как вполне особый, в Себе Замкнутый, каковой стоит в противоположности миру, к которому Он не принадлежит,— следовательно, в своей сверхмирности есть der Eigne, Самосущий». Святость Бога есть отрицание всякого пантеистического отношения Бога к миру. Поэтому о сущности святости мы должны стараться заключить из исторического обнаружения и раскрытия ее. О ней заходит речь, когда мыслится присутствие Ягве среди Им избранного народа, историческое отношение к обществу взамен единичных обращений. В водительстве Израиля и спасении его, в милостях ему и праведном суде над ним Бог открывает свою святость. «Коротко говоря, Бог свят своей избирательной любовью, как Бог милости и спасения». Но было бы неправильно и односторонне отождествить святость Божию с его милостями или спасающею любовию (Меккен). Святость Божия не только ставит закон, но и судит его нарушение — начало примирения, в котором заключен и суд И эта вторая сторона святости неразрывно соединена с первою. Святость Божия, которая столь мощно открывается в спасении Израиля, обусловливает и производит освобождение от грехов, ибо она стоит в решительнейшей противоположности против всякого грешного существа. Но нужен только толчок, чтобы спасительное откровение ее обратилось в свою противоположность. «Свет Израиля делается огнем, и целитель его — пламенем» (Ис.) Поэтому правильное отношение к святости Божией есть та связь страха и доверия, которая красною нитью проходит чрез всё Священное Писание. Из сказанного явствует, что святость Божия есть начало, лежащее в основе и образующее всё спасительное откровение во всех его моментах. Необходимо определить теперь эти моменты, чтобы сделать наглядною связь между ними. Делаясь законом для людей, святость Божия исключает всякое общество грешного человечества и, следовательно, необходимо является избирающей известную часть его. Очищение этой избранной части обусловливает возможность спасения, и в этих моментах: Исключение — Избрание — Очищение от греха — Искупление — заключается святость Божия. Таким образом, «святость есть простая чистота Божия, которая в себе и для себя исключает всякое общение с миром и только еще допускает отношение свободной, избирающей любви; в этой любви она оказывает затем освящение Народа Божия, очищение его от греха и искупление, значит — в примирении и искуплении и — соответственно — в суде открывающаяся чистота Божия» (Cremer). «Бог есть свет» — вот новозаветное выражение для Божественной Святости (1 Ин. 1, 5).

Из того, что Святость священно-исторически открывается как освящение, следует также, в каком смысле свято или освящено то, что Бог присвоил себе чрез избирательную любовь,— а именно, что оно принято в общение Богом. Народ ли израильский, суббота ли, храм ли, священство ли называются святыми — всюду проходит одна и та же мысль, что они избраны, обособлены любовью Божиею, приняты в особое общение с Ним. Напротив того, если некоторый объект перестает быть избранным, то он лишается и святости.

Равным образом всё то, что люди усвояют Богу, ставит в связь с Ним определяют для Него,— то освящается, ибо и в этом случае обнаруживается исключающая и опять-таки избирающая святость Божия. Освящение, исходит ли оно от людей или от Бога, всегда заключает в себе обособление,— обособление всегда есть необходимый prius или следствие освящения; но отождествление этих понятий повело бы к такому опошлению понятий освящения и святости, что необходимо было бы вывести все священно-историческое содержание ее из почти ничего не говорящего основного понятия, не будучи притом в состоянии выставить что-нибудь помимо крайне пустой логической связи. Вообще говоря, «освящать» значит не только «обособлять», но «для Бога обособлять».

Обратимся теперь к новозаветному употреблению ἅγιος. Тут необходимо различать два случая:

I. ἅγιος употребляется в Новом Завете о Боге и Духе Божием. Может показаться удивительным, как редко предикат святости высказывается в Новом Завете о Боге. Если исключить точные или приблизительные цитации из Ветхого Завета, то ἅγιος о Боге находится только в Иоанновых писаниях. Но было бы в высшей степени поспешно и неправильно заключить из этого факта, что идея о святости Божией исчезла на почве Нового Завета. Напротив того, важность ее тут только и раскрывается вполне. Дело объясняется тем, что действие Бога на мир, так сказать, сторона Бога, обращенная к миру, как бы концентрируется в Духе — Освятителе, и «святой» является поэтому epitheton ornans этой Ипостаси.

II. ἅγιος говорится о людях и вещах, которые стоят в особых отношениях к Богу и являются либо особым органом Божественной воли, либо воспринимают спасение от Бога. Они же — и это объясняется всем предыдущим — называются «избранными», «возлюбленными», «верными» в своем избрании и т. д.

Приложеніе II

Схема соотношеній различныхъ моментовъ въ понятіи «Церковь».

Количественная категорія	Метафизическая категорія	Качественная категорія	Категорія бытія	Символъ	Антропологъ	Процессъ	Непосредственный образъ Ея	Эсхатологическая категорія	Норма для иерархическаго дѣйствія	Лица іерархическаго дѣйствія	Христосъ	Функція Духа Святаго	
Множество	Вѣнчаніе (Вертоградъ)	Отнюдь-Сладкое	Формы (Мирскаго бытія)	Зданіе (Храмъ)	Универсальное тѣло	Увеличеніе	Прославленныя, Нерасторжимыя	Путь (міръ)	Авторитетъ	Міряне	Основаніе Зданія, Хозяинъ Храма.	Творчество	1
Единство	Форма (Богочеловѣческая)	Слово-Экстатическое	Тѣлесная (органическое бытіе)	Тѣло (Организмъ)	Единство	Рость	Здоровье Безсмертіе	Истина (Свидѣтельство)	Преданіе	Клирошане	Голова Тѣла, Душа Тѣла	Контроль	2
Цѣлое	Самосознаніе (Богочеловѣческое бытіе)	Духъ Св.-Освященное	Небесныя (Духовныя Ученическія)	Небесныя (Нѣтъ)	Святость	Совершенство Раяе	Кровотекущая Чистота	Жизнь (пророчество)	Откровеніе	Харизматики	Царь Духъ. Новый Духъ	Судъ	3

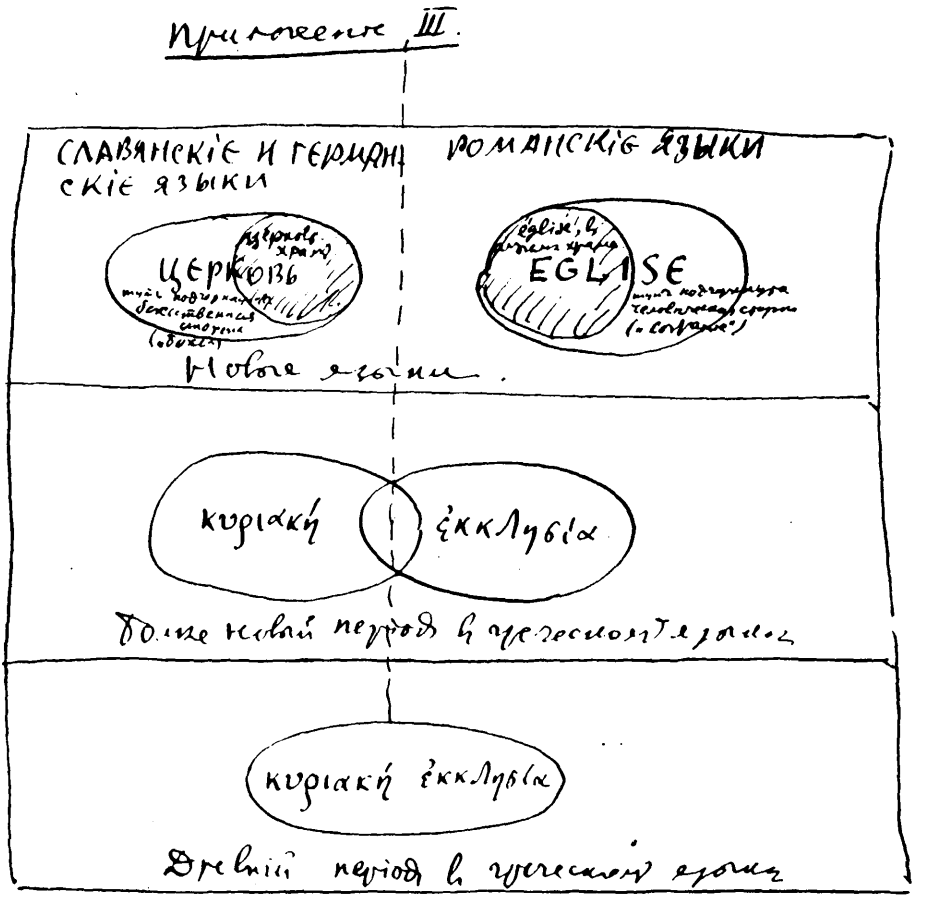


Схема соотношений религиозных слов для обозначения церкви в религиозном языке

А. И. ИВАНОВ

МАКСИМ ГРЕК И САВОНАРОЛА*

ВСТУПИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

На первый взгляд может показаться странным сопоставление двух названных средневековых деятелей, принадлежавших к разной вере и национальности и подвизавшихся в разных странах и среди разных народов.

Один из них, Максим Грек, как показывает его прозвище, был по происхождению грек, монах афонского православного монастыря, прибывший в Россию в 1518 г. по вызову Московского правительства, где оставался до конца жизни (1556). Здесь он, занимаясь переводческой и литературной деятельностью, оказал своими творениями, особенно публицистическими, чрезвычайно большое влияние на развитие многих сторон русской культуры и общественно-политической мысли древней Руси.

Другой, Иероним Савонарола, итальянец по национальности, католический монах, возглавлявший в последние шесть лет своей жизни (1492—1498) монастырь св. Марка во Флоренции в качестве приора и в этом звании прославившийся как знаменитый проповедник и реформатор, который стремился преобразовать христианскую Церковь «снизу доверху» и установить во Флоренции «патриархальный строй» на началах «первоначального равенства между людьми».

Однако при внимательном ознакомлении с биографиями того и другого деятеля обнаруживается поразительное сходство в их характере и самой судьбе, в их взглядах и особенно в направлении деятельности. Оба они отличались строгим образом жизни, смелостью в обличении современных им общественных пороков, беспощадной критикой ненормальностей и злоупотреблений в религиозно-нравственной и общественно-политической жизни, искренностью и прямотой в словах и действиях и за все это оба подверглись тяжким гонениям: Максим Грек в течение 26 лет содержался в тюремном заточении, под надзором приставленных к нему шпионов, а Савонарола после клеветнических судебных обвинений, заточения и пыток был живым сожжен на костре с двумя своими единомышленниками.

Такое сходство в характере, судьбе и особенно в деятельности Максима Грека и Савонаролы не было случайным совпадением. Оно обусловливалось несколькими причинами и прежде всего сходной во многих отношениях обстановкой, в которой приходилось им вращаться.

---

* В «Трудах Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский дом) Академии наук СССР» (ТОДРЛ) за 1968 г., т. XXIII, с. 217—226, помещена под тем же заглавием моя статья, касающаяся литературного влияния Савонаролы на Максима Грека. В данной статье рассматривается вопрос об идеологическом влиянии флорентийского проповедника на Максима Грека.— *А. И.*

В Италии, где подвизался Савонарола, в XV веке происходил крупнейший перелом в общественно-экономической и политической жизни страны. В недрах феодализма возникал новый строй — капиталистический, на смену феодальных классов выступали новые классы — буржуазия и предшественники будущего пролетариата. Между этими классами, особенно в итальянских городах, происходила ожесточенная борьба.

В политической жизни наблюдался процесс централизации власти. В итальянских городах диктатура правящих верхов приняла характер тирании. Аристократия и поднимающаяся буржуазия путем торговли, ростовщичества и эксплуатации «мелкого люда» наживали огромные состояния и утопали в роскоши. Вместе с роскошью развивались всевозможные пороки, особенно среди аристократии и высшего католического духовенства.

Окружающая обстановка не могла не отразиться на мировоззрении и деятельности Савонаролы. Глубокое падение нравов и крайнее разложение Католической Церкви, вопиющие злоупотребления и несправедливости в социальной жизни и политическая тирания пробуждали в Савонароле дух страстного обличителя и сурового преобразователя. Вместе с тем в его взглядах и характере нашли свое отражение все основные противоречия эпохи. С одной стороны, это дитя многостороннего периода Возрождения, а с другой — истинный сын средневековья. Указанная сторона в жизни и деятельности Савонаролы всегда составляла загадку для его биографов. Поэтому в оценке этого деятеля в науке наблюдаются резкие расхождения.

Некоторые авторы считают его ограниченным религиозным фанатиком, решительно отвергавшим все лучшие достижения древней культуры и прогрессивные идеи современного ему итальянского Ренессанса, стремившегося превратить Флоренцию в средневековый монастырь[1]; другие, напротив, видят в нем человека высокой нравственности и неподкупной честности, страстно любившего свой народ, самоотверженно боровшегося за религиозно-нравственное преобразование всего общества и пытавшегося создать во Флоренции новую систему политического устройства на началах всеобщего равенства и свободы[2].

Противоречивые и во многих случаях односторонние мнения о флорентийском проповеднике объясняются, с одной стороны, тем, что писавшие о Савонароле историки рассматривали его деятельность вне связи с эпохой, в которую он жил, а с другой стороны,— недостаточным знакомством с его литературным наследием.

Аналогичная во многих отношениях картина серьезных сдвигов в социально-экономической и политической структуре общества наблюдалась и в Московской Руси в первой половине XVI в., во времена пребывания там Максима Грека.

В недрах русского феодализма возникало и развивалось товарно-денежное хозяйство. Следствием этого было неудержимое стремление землевладельцев и городских верхов к накоплению денежных богатств, что сопровождалось усилением эксплуатации трудящихся и широким распространением ростовщичества.

В области политической наблюдалось расширение и укрепление централизации Русского государства.

Существенной чертой передовой общественно-политической мысли

---

[1] См. Vita del padre Girolamo Savonarola. Ginevra, 1781. Изд. анонимное; Franc. Reformateurs et Publicistes de l'Europe. Paris, 1864; в «Dictionnaire historique et critique» на слово «Savonarole» и др.

[2] F. K. Meier. Girolamo Savonarola aus grossen Teils handschriftlichen Queller dargestellt. Berlin, 1836; P. V. Marchese. Storia del Convento di San Marco. Firenze Le Monnier, 1855; А. К. Шеллер, Савонарола. Его жизнь и общественная деятельность. СПб., 1893, и др.

того времени была борьба против социальных и политических нестроений и особенно против отрицательных сторон церковной и монастырской жизни.

Максим Грек, как и Савонарола, не мог остаться равнодушным зрителем отрицательных явлений русской действительности и выступил пламенным обличителем пороков светского и церковного общества, несправедливостей властей, бесправия простого народа и других вопиющих зол русской жизни.

Нельзя, однако, не отметить, что Максим Грек во многих отношениях продолжал оставаться на позициях средневековой схоластики. Этим объясняются двойственность и противоречивость, которые наблюдаются в его литературных трудах. Отсюда и суждения историков и литературоведов о нем, как и о Савонароле, весьма разноречивы.

Некоторые из его биографов отзываются о нем восторженно, как о представителе русской передовой мысли XVI в., как о выдающемся деятеле гуманистического направления и даже как о первом просветителе древней Руси[3], другие говорят о нем довольно сдержанно, отмечая в ряде случаев консервативный характер его взглядов и деятельности[4], и, наконец, третьи совершенно отрицают гуманистические начала в воззрениях Максима Грека и относят его к числу представителей реакционного направления в русской общественной мысли XVI в.[5]

Вторая и самая главная причина близкого сходства во взглядах, настроении и характере деятельности Максима Грека и Савонаролы заключается в непосредственном влиянии Савонаролы на Максима Грека.

Известно, что Максим Грек первые шесть лет своего пребывания в Италии (1492—1498) с небольшими перерывами провел во Флоренции. Здесь он под мирским именем Михаила Триволиса проходил курс разных наук в «Платоновской Академии» под руководством выдающихся представителей итальянского Ренессанса конца XV в.: Иоанна Ласкариса, Анджело Полициано, Дмитрия Халкондила, Марсилио Фичино и других.

Одновременно с занятиями в «Платоновской Академии» молодой Михаил Триволис слушал проповеди и был свидетелем реформаторской деятельности, а, возможно, и мученической смерти Иеронима Савонаролы. Судя по многочисленным свидетельствам современников, проповеди Савонаролы производили потрясающее впечатление на слушателей. Они одинаково увлекали мужчин и женщин, художников и поэтов, философов и простых людей. Если к этому добавить, что на окружающих оказывала неотразимое влияние сама личность флорентийского проповедника, отличавшегося высокой нравственностью, бескорыстием, самоотверженной любовью к народу, то будет неудивительно, что почитателями его становились многие выдающиеся представители науки и искусства того времени и в том числе великий Микеланджело Буонаротти, до старости перечитывавший проповеди Савонаролы[6].

Вполне понятно, что под влияние Савонаролы не мог не подпасть и молодой впечатлительный грек Михаил Триволис. О том, какое глу-

---

[3] E. Denissoff. Maxime le Grec et l'Occident. Paris — Louvain, 1943; Γρ. Παπαμιχαήλ. Μάξιμος ὁ Γραικός, ὁ πρῶτος φωτιστὴς τῶν Ῥώσσων. Ἐν Ἀθήναις, 1950, и др.

[4] В. С. Иконников. Максим Грек и его время. Киев. 1915; М. Н. Сперанский. История древнерусской литературы. Изд. 3-е. М., 1921, и др.

[5] Н. К. Гудзий. Максим Грек и его отношение к эпохе итальянского Возрождения. «Университетские известия». Киев, 1911, № 7; Ф. Нелидов. Максим Грек. М., 1895, и др.

[6] П. Виллари. Джироламо Савонарола и его время. Т. I. СПб., 1913, с. 375—376; Н. Осокин. Савонарола и Флоренция. Казань, 1865, с. 216—219.

бокое и неизгладимое впечатление произвели на молодого Максима Грека проповеди, личность и судьба Савонаролы, мы узнаем из обширного сказания о Савонароле самого Максима Грека, которое читаем в его сочинении «Повесть страшна и достопаметна и о совершенном иноческом жительстве»[7]. Здесь Максим прямо заявляет, что он готов Савонаролу и его двух товарищей по мученической кончине «с радостию» причислить к «древним защитителем благочестию, аще не быша латыня верою». Так говорил Максим Грек много лет спустя после флорентийской трагедии. Нет сомнения, что под влиянием именно Савонаролы в Михаиле Триволисе произошел тот внутренний перелом, о котором он вспоминал впоследствии в Москве в своих писаниях, выступая уже под именем Максима Грека.

Мужественная борьба флорентийского проповедника против беззаконий Рима и в защиту свободы флорентийских граждан, его неустрашимость на суде и перед сожжением на костре в 1498 г. окончательно укрепили молодого грека в решимости посвятить себя той же преобразовательной деятельности на благо ближнего, за которую пострадал Савонарола.

По-видимому, Михаил Триволис намеревался продолжить высокий подвиг своего учителя в качестве проповедника в том же доминиканском монастыре св. Марка во Флоренции, во главе которого стоял последние годы своей жизни Савонарола. С этой целью 14 июня 1502 г. он принял пострижение в монашество, сохранив свое мирское имя, и оставался в монастыре до весны 1504 г.[8] Можно предположить, что удаление его из монастыря было вызвано, главным образом, той крайне враждебной к памяти Савонаролы атмосферой, которая удерживалась здесь со времени казни героического приора[9].

В 1505 г. Михаил Триволис удалился из Италии на Афон, где вскоре принял монашество в греческом Ватопедском монастыре с именем Максим. За время десятилетнего пребывания на Афоне Максим Грек и там не мог проявить своей ревности проповедника-обличителя или писателя-публициста, так как Афон не представлял соответствующих условий для такой деятельности.

Положение изменилось, когда Максим прибыл в Россию в 1518 г. по вызову Московского правительства. Здесь он столкнулся со многими вопиющими нестроениями в церковно-религиозной, нравственно-бытовой и социально-политической жизни тогдашнего русского общества и, «жегомый ревностию», по примеру своего флорентийского учителя выступил с резкими обличениями общественных пороков и недостатков. Его обличительный голос, не умолкая, беспощадно и настойчиво раздавался в продолжение 35 лет, заставляя прислушиваться к себе все слои общества от князя до простолюдина.

Таким образом, жизнь и деятельность Максима Грека в России носила на себе следы несомненного влияния Савонаролы. Это влияние отмечалось некоторыми исследователями, писавшими о Максиме Греке[10].

---

[7] Сочинения преп. Максима Грека. Ч. III, с. 194—205. В печатном издании и в большинстве рукописей сказание о Савонароле занимает вторую половину «Повести». См. подробно: А. И. Иванов. Литературное наследие Максима Грека. Л., 1969, с. 156—157. В этой работе ссылки на рукописные источники приводятся по каждому сочинению Максима Грека. В данной статье мы оставляем ссылки на рукописи только по неизданным сочинениям Максима Грека.

[8] См. подробно об этом мою статью «О пребывании Максима Грека в доминиканском монастыре св. Марка во Флоренции». «Богословские труды», сборник № 11.— *А. И.*

[9] F. T. Perrens. Jerome Savonarole. D'après les documents originaux et avec des pièces justificatives en grande partie inédites. Paris, 1856, p. 293—300; E. Denisoff. Указ. соч., p. 265.

[10] Γρ. Παπαμιχαήλ. Указ. соч., σελ. 438 и др.

Однако вопрос о том, в чем конкретно проявилось влияние Савонаролы на Максима Грека и как отразилось оно на литературной деятельности последнего, до сих пор не получил полного и обстоятельного раскрытия. Большинство исследователей ограничивалось или общими замечаниями по данному вопросу, или рассмотрением одной какой-либо детали, что, естественно, приводило к односторонним суждениям [11]. Сравнительно с другими более подробно останавливаются на вопросе о влиянии Савонаролы на Максима Грека в своих капитальных трудах В. С. Иконников [12] и И. Денисов [13]. Однако в распоряжении названных ученых было очень мало материалов об итальянском периоде жизни Максима Грека, а привлечь и сопоставить для выяснения вопроса литературные труды того и другого деятеля они не попытались. Поэтому суждения и этих исследователей страдают односторонностью и недостаточной объективностью.

Таким образом, вопрос о влиянии Савонаролы на Максима Грека до сих пор с надлежащей полнотой не выявлен и его новую постановку можно считать вполне оправданной.

I. РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННОЕ ВЛИЯНИЕ САВОНАРОЛЫ НА МАКСИМА ГРЕКА

1. Полное и конкретное выяснение того, в каких направлениях и в какой степени отразилось влияние Савонаролы на мировоззрении и литературной деятельности Максима Грека, имеет чрезвычайно важное значение для восстановления подлинного облика последнего и его места в общественно-политической и культурной жизни России XVI в.

Несомненно, первое и наиболее сильное впечатление на молодого Михаила Триволиса должна была произвести та религиозная экзальтация или, по выражению самого Савонаролы, та «ревность по Бозе», которой одержим был он и которая заражала всех его окружающих. Но эта религиозная «ревность» флорентийского проповедника не имела характера исступленного фанатизма монаха-аскета, а являлась источником той внутренней силы, которая толкала Савонаролу на борьбу с вопиющими злоупотреблениями в Церкви, с нравственными пороками современного ему общества, с произволом и беззаконием светских князей, с лихоимством и хищениями богатых, на защиту бедных и угнетенных.

Вспоминая о преобразовательной деятельности Савонаролы, Максим Грек писал впоследствии: «Сей премногий разумом богодохновенных писаний... ревностию Божиею разжегся, совет советовав добр и богоугоден сиречь учительным словом, еже от Божественных Писаний, пособити граду оному и истребити от него в конец нечестия сия» [14].

Известно, что первоначально Савонарола намеревался уединиться в монастырской келье и стать молчальником и отшельником, чтобы не видеть великой развращенности века, усиления пороков и попрания всякой правды и добродетели, как об этом он писал в письме

---

[11] Н. К. Гудзий. Указ. соч., с. 19; Ф. Нелидов. Указ. соч.; А. И. Клибанов. К изучению биографии и литературного наследия Максима Грека. «Византийский временник» (Вв), т. XIV. М., 1958; Б. И. Дунаев. Сочинения Савонаролы и Максима Грека. «Древности. Труды Славянской комиссии императорского Московского археологического общества». Т. IV, вып. 1. М., 1907. Протоколы №№ 60—90, с. 56—58; К. Висковатый. К вопросу о литературном влиянии Савонаролы на Максима Грека. «Slavia. Časopis pro slovanskou filologii». Prague, 1939, t. XVII, N 1—2, p. 128—133.

[12] В. С. Иконников. Цит. соч., с. 84—149, 560—578.

[13] E. Denissoff. Цит. соч., p. 147 etc.

[14] Сочинения преп. Максима Грека. Ч. III, с. 195.

к отцу 25 апреля 1475 г. и в своем небольшом произведении «О презрении к миру». «Не осталось никого,— говорит он там,— нельзя найти ни одного человека, который любил бы добро: нам нужно учиться у детей и у простых женщин, ибо только у них осталась хоть тень невинности. Добрые угнетены, и народ итальянский похож на египтян, державших в порабощении народ Божий»[15]. Однако, вопреки мнению В. С. Иконникова[16], отшельническая жизнь не соответствовала душевному складу Савонаролы. Безотрадная картина окружающей обстановки пробуждала в груди его огонь негодования, который требовал выхода, вызывала в нем ту «ревность по Бозе», которая лежала в основе его деятельности. «Ревность есть не что иное,— говорил он в одной проповеди,— как глубокая любовь в сердце человека справедливого, который не остается бездеятельным, но постоянно стремится к устранению всего того, что он находит несоответственным славе горячо им любимого Господа»[17]. «Я желал бы,— восклицал он в другой раз,— оставаться спокойным и не говорить, но не могу, ибо слово Божие в сердце моем, как огонь, который сожжет мозг костей моих, если я не дам ему выхода»[18].

2. Ту же ревность мы наблюдаем и в деятельности Максима Грека московского периода. Эту ревность он вынес не из закрытой кельи удаленного от мира афонского монастыря, где в течение 10 лет занимался большей частью углубленным изучением древнегреческих церковных писателей. Религиозную ревность молодому Михаилу Триволису флорентийский проповедник внушил своими пламенными обличительными выступлениями и реформаторской деятельностью. Когда после Афона Максим прибыл в Москву и столкнулся здесь со многими недостатками в русской жизни, он не мог молчать и по примеру своего флорентийского наставника выступил с резкими обличениями. Об этом он сам говорит и притом в выражениях, чрезвычайно сходных с приведенными выше высказываниями Савонаролы.

В «Слове отвещательном о исправлении книг русских...»[19] Максим заявляет, что он пишет и вещает не по лицемерию, не ради лести и не в поисках славы, «но убо Божественною ревностию жегом».

В «Поучении ко иноком о исправлении иноческаго житиа и кая есть сила великия схимы» Максим, приведя слова пророка Давида (Пс. 118, 46, 139 и 158), пишет, что пророк учит нас «еже по Бозе ревновати, и с необиновением глаголати слово, еже о истине». И далее он продолжает о себе: «Никтоже убо да зазрит мне, аще и сам, повинуяся сим Божественным поучением, дерзостнее пишу и по ревности Божией возстаю на обличение неких братиих моих, безчинствующих»[20].

В сочинении «Слово пространнее излагающе с жалостию нестроения и безчиния царей и властей последняго жития» аллегорическая плачущая в пустыне женщина говорит Максиму Греку: «Вижу тя ревностию по Бозе и любовию нелицемерною, яже к роду вкупородных тебе человеков желающа ведети от мене, яже о мне, да всяко нецыи пользу приимут прилежным взысканием твоим»[21].

Таким образом, в основе обличительной публицистической деятельности Максима Грека лежала та религиозная ревность, которую внушил ему Савонарола.

---

[15] П. Виллари. Цит. соч., т. I, с. 14—15.
[16] В. С. Иконников. Цит. соч., с. 563.
[17] П. Виллари. Цит. соч., т. II, с. 205—206.
[18] Там же, т. I, с. 310; т. II, с. 99—100.
[19] Сочинения преп. Максима Грека. Ч. III, с. 61.
[20] Сочинения преп. Максима Грека. Ч. II, с. 220.
[21] Там же, с. 322—323.

II. ОБЛИЧЕНИЯ САВОНАРОЛЫ И МАКСИМА ГРЕКА НЕСТРОЕНИЙ В ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ

1. Религиозная ревность Савонаролы была направлена в первую очередь на обличение нестроений Римской Церкви, особенно пороков ее высших прелатов, против лицемерной религиозности того времени и вообще на обновление всей церковной жизни.

Будучи еще юношей, Савонарола пишет стихотворение «О разрушении Церкви», в котором излагает свои сокровенные мысли. В нем он обращается к Церкви, которая представлена у него в виде плачущей одинокой девы, с вопросом: «Где древние твои учителя, где древние святые? Где чистое учение, милосердие, первоначальная чистота?» В ответ дева, взяв его за руку, ведет его в пещеру и говорит ему: «Когда я увидела, что гордость и властолюбие проникли в Рим и всё там осквернили, я ушла и заключилась в этом месте, где и провожу жизнь в плаче» [22].

В письме к Фра Доменику да Пешна в 1491 г. Савонарола заявляет: «Я проповедую обновление Церкви» [23]. В дальнейшем эта тема становится одной из главных в его обличительных выступлениях.

Виновниками церковных нестроений он считает римских прелатов. «Прелаты,— говорит он,— наполнили Церковь огнем жадности, огнем честолюбия, огнем зависти и властолюбия». Далее Савонарола описывает пышную обстановку церковных служб и дорогие облачения прелатов. «Первые прелаты (в древней Церкви),— замечает он,— были, можно сказать, прелатишками по сравнению с теперешними. Да, конечно, первые прелаты были прелатишками, ибо они были скромны и бедны, не было у них богатых епископских кафедр, не было доходных монастырей, как у нынешних наших. Они не имели ни стольких золотых митр, ни стольких сосудов. Даже и те немногие, какие были у них, они продавали, чтобы помогать бедным; наши же прелаты, чтобы делать сосуды, отбирают у бедных и то, без чего те не могут жить. Но знаешь, что я хочу тебе сказать? В первоначальной Церкви сосуды были деревянные, зато прелаты были золотые. Теперь же Церковь имеет сосуды из золота, зато прелатов из дерева» [24].

В проповеди, произнесенной в соборе во Флоренции в 1491 г., Савонарола жалуется, что избрание духовной карьеры делается из-за выгод, чтобы пользоваться церковными доходами и привилегиями. «Теперь нет благодати,— говорит он,— нет такого дара Духа Святого, который не продавался бы и не покупался бы» [25].

С особой силой он обрушивался на пороки Рима.— «Рим — второй Вавилон,— говорил Савонарола в одной из проповедей,— центр и рассадник всех пороков и мерзостей, полный высокомерия, распутства и алчности; всякая любовь там утрачена, только дьявол там торжествует. Рим безбожнее, чем все другие города и страны, безбожнее даже, чем турки и язычники» [26].

Главное требование, которое выдвигал Савонарола,— это лишить Церковь всех ее богатств, возвратить ее к состоянию бедности и простоты первых веков христианства. «Для Церкви было бы лучше,— говорит он,— отречься от всяких богатств, ибо тогда единение с Богом

---

[22] П. Виллари. Цит. соч., т. I, с. 18. Стихотворение Савонаролы «О разрушении Церкви» издано: Audin de Rians. Poesie di Hieronymi Savonarole (Firenze, 1847) под заглавием «Canzone de ruine ecclesiae»; V. Piccoli. Girolamo Savonarole. Poesia (Torino, 1926, p. 15—23) в «Collezione di classici italiani con note. II ser. diretta da Balsamo Privelli».

[23] П. Виллари. Цит. соч., т. I, с. 100.

[24] Там же, т. II, с. 205—207; J. Schnitzer. Savonarola. Ein Kulturbild aus der Zeit der Renaissance. B. II. München, 1924, S. 713—714.

[25] П. Виллари. Цит. соч., т. I, с. 99.

[26] Там же, т. II, с. 220—233; J. Schnitzer. Цит. соч., S. 709.

было бы полнее. Оттого я и говорю моим монахам: твердо держитесь вашей нищеты, потому что как только богатство входит в дом ваш, с ним входит и смерть»[27].

Вполне понятно, что Савонарола одновременно резко выступал против богатства и роскоши прелатов, против той крайней распущенности клира, которая связана была с богатством. «Ты был в Риме и знаешь жизнь этих священников»,— восклицает он в одной из своих проповедей. «Скажи мне, как они тебе кажутся: людьми ли, которые заботятся о Церкви, или мирскими владыками? У них есть придворные, конюшни, лошади, собаки, дома их полны коврами, шелками, благоуханиями, рабами. Думаешь ли ты, что это Церковь Божия?.. Они всё делают за деньги, колокола их звонят ради ненасытной жадности: они только и требуют, что денег, свечей и хлеба. Они поют на клиросах вечерни и обедни, ибо это приносит доход. Они торгуют бенефициями, торгуют таинствами, торгуют брачными мессами, торгуют всем»[28].

Проповеди Савонаролы с обличениями пороков Рима и высшего католического духовенства быстро распространялись не только в Италии, но и по всей Европе. Несомненно, эти проповеди сыграли немалую роль в подготовке реформации на Западе. Поэтому недалеки от истины утверждения некоторых западных ученых, считающих Савонаролу предшественником Лютера.

2. Молодой Михаил Триволис слушал и читал проповеди Савонаролы, направленные против пороков католического духовенства, и они надолго остались в его памяти.

В пользу такого мнения говорит то, что в своем сказании о Савонароле Максим Грек не только вспоминает о впечатлении, какое произвели обличения флорентийского проповедника, но приводит краткие выдержки из них. Так, он пишет: «Многих исправление жаждая, сего ради ни самех, иже во властех церковных суть, а не апостолоподобне живут и о пастве Спаса Христа не пекутся, якоже лепо, нижé тех хваляше, но без страха обличаше прегрешения их и глаголаше часто: аще бы мы жительствовали достойно Евангелию Спаса Христа, вся убо всяко иноверныя языки обратилися бы ко Господу, зряще наше равноангельно житие, и было убо бы нам сие во спасение велико и наслажение вечных благ, ныне же супротивно евангельских заповедей живуще, и нижé себе исправляем, нижѐ иных ко благочестию руководити печемся, чтò ино слышати чаем от праведного Судии разве сего: горе вам, книжницы и фарисеи лицемери, яко затворяете Царство Небесное пред человеки, сами не входите и хотящая внити возбраняете им. Сия глаголя не обинуяся и еще же жесточайшими сих словесы зазирая удивляемому у них папе и сущим о нем кардиналем и прочему причту их, большия ненависти и вражды вину дал на себе возненавидевшим изначала священных его учений, еретика бо его и хульника и лестьца нарицаху, аки отверзша уста своя на священнаго их папу и всея Церкви Римския»[29]. Такое сообщение может принадлежать только непосредственному слушателю проповедей Савонаролы.

Если мы обратимся теперь к творениям Максима Грека, то найдем в некоторых из них явное отражение влияния обличительных выступлений Савонаролы против пороков церковного клира. Конечно, обличения Максима Грека носят несколько иной характер, так как вызваны другой обстановкой. В них не выдвигается требование обновления всей Церкви, а бичуются только пороки церковного клира и прежде всего высшего духовенства и монашества.

Здесь, кстати, отметим одно любопытное явление: ни Савонарола, ни Максим Грек в своих обличениях почти не касаются нравственного

[27] П. Виллари. Цит. соч., т. II, с. 6; J. Schnitzer. Цит. соч., S. 713—714.
[28] П. Виллари. Цит. соч., т. II, с. 71; F. T. Perrens. Цит. соч., p. 71—72.
[29] Сочинения преп. Максима Грека. Ч. III, с. 198—199.

состояния низшего духовенства, а все свое негодование сосредоточивают на беззакониях и распущенности высших иерархов. По-видимому, оба проповедника учитывали, что низшее духовенство составляли люди, большей частью бедные, удрученные нуждой.

Обличению пороков епископов у Максима Грека посвящено прежде всего несколько переводных сочинений из творений древних восточных церковных писателей. Таковы, например, слово «Святаго Иоанна Златоустаго о епископех нерадивых от пролога в 5 день месяца июлия»[30] и второе слово его же «На нерадивые епископы»[31].

В оригинальных произведениях Максима Грека мрачная картина упадка нравов высшего духовенства рисуется в выражениях, весьма сходных с обличениями Савонаролы.

Во втором «Слове на Маомефа», указывая признаки близкой кончины мира, Максим одним из этих признаков считает отсутствие учительного слова[32].

Главные пороки, которые наблюдались среди высшего русского духовенства, были те же, что и среди католических прелатов; это — страсть к обогащению и веселой роскошной жизни, показное, внешнее благочестие и полное пренебрежение к нуждам низших классов. Выступая против этих пороков, Максим Грек направлял иногда свои обличения против определенных лиц, скрывая имена под общим обращением к душе. Вот как пишет он об одном иерархе: «Ты же, треокаянна, кровей убогих безщадно испиваеши, лихвами и всяким делом неправедным и себе оттуда преобильно приготовляющи вся твоя угодная, егда же и якоже хощеши, во градех же ездящи на конех благородных со многими, овем убо вследующим, овем же напред воплем и бичию разбивающим, сретающи или стесняющи тя народы. Угодна ли творити мниши своими долгими молитвами и черным сим власяным образом Христу любящу милость паче жертвы, и осужающа всякаго нищененавидца?» Такой, замечает Максим, «аки некий кровопийца зверь... от сухих костей тщится ссати мозги, якоже и род псов и вранов» и «обоима рукама нещадно истощая имения нищих в наслаждениих всяческих сердца своего. Сам убо светло всегда веселящася, а о нищих погибающих бедне гладом и мразом небрегущи, сам же греем нарочитыми соболии (одежды) и светло и пресладко по вся дни питающися, премногим рабом и слугам предстоящим, Божественному же закону повелевающу кормити вдовы и сироты и убоги, аки нароком противяся»[33].

Как и западные прелаты, обличаемые Савонаролой, русские архиереи обставляли дома свои с необычайной роскошью и украшали себя «шелковыми многоценными ризами и златом и сребром»[34]. Как и католические прелаты, русские архипастыри, по словам Максима Грека, «приобретя стяжания всякая», начинали жить «в отраде и славе и всяком покое», знали только пиры и увеселения, а о Церкви и истине, о наставлении пасомых и думать не хотели[35]. Особенно ярко и полно вскрывает Максим Грек отрицательные стороны в поведении

---

[30] Не издано. Находится в рукописи ГБЛ, ф. 256, собр. Румянцева, № 264 (XVI в.), л. 31 об.

[31] Не издано. Находится в той же рукописи, лл. 239 об.— 240 об.

[32] Сочинения преп. Максима Грека. Ч. I, с. 139—140. Срав. вышеупомянутое стихотворение Савонаролы «О разрушении Церкви».

[33] Сочинения преп. Максима Грека. Ч. II, с. 43—44, 32, 39—40.

[34] Там же, с. 128.

[35] Там же, с. 174—175.

Как богато было тогда высшее духовенство, об этом можно судить из грамоты Тверского епископа Нила к Василию Коробову, в которой он перечисляет свои вещи, отправляемые в дар Византийскому патриарху. Тут упоминаются: «ризы и епитрахили камчаты, шитые золотом, серебром и саженые жемчугом... Да 40 соболей, да 740 горностаев, да 2000 белок деланых, 440 хомяков, да рыбья зуба больших 15, да чара

ПРЕПОДОБНЫЙ МАКСИМ ГРЕК

и жизни высшего русского духовенства XVI в. в своем знаменитом «Слове» по поводу пожара в Твери 22 июля 1537 г., уничтожившего кафедральный собор и все церкви города [36].

Отметив в начале «Слова», что пожар служит наказанием Божиим за многочисленные пороки и преступления духовенства, Максим далее перечисляет эти преступления и пороки. Представители духовенства, указывает он, украшают церкви золотом и серебром, но средства на украшения добыты «от неправедных и богомерзких лихв, лихоимания же и хищения чюжих имений»; они совершают пышные церковные службы с «боголепным пением, вкупе со светлошумными колоколы и благовонными миры» и в то же время «златолюбием побеждени бывше, всякаго судительнаго закона вознепавидеша, мзды ради оправдающе всякаго обидящаго»; они украшают священную книгу (Библию) «сребром и златом, силу же писанных в ней повелений (Божиих) не приемлют», не исполняют и делают противное им; они считаются наставниками и учителями и должны показывать пример «целомудреннаго жития», а в действительности являются наставниками «всякаго безчиния и претыканием соблазна»; они стараются превзойти друг друга «питанием сладким и честию и временною славою, и разным украшением и множеством слуг» и добиться всякими средствами большей чести и славы и, наконец, вместо того, чтобы напитать «слепых, хромых, убогих и нищих», представители духовенства пируют с богатыми, которым дарят имения убогих, а последних, стоящих у ворот и «горько плачущих от скудости, преже обложивше горькими лайбами (ругательствами), отгоняют, кинувши кус хлеба гнилаго».

Нет сомнения, что своими обличительными сочинениями против духовенства Максим Грек стремился по примеру Савонаролы подготовить русское общество к сознанию необходимости реформ церковного быта.

III. НЕСТЯЖАТЕЛЬСКИЕ ВЗГЛЯДЫ САВОНАРОЛЫ И МАКСИМА ГРЕКА

1. Деятельность Савонаролы по преобразованию доминиканских монастырей Тосканы

Дело обновления Церкви Савонарола начал с преобразования доминиканских монастырей возглавляемой им Тосканской конгрегации и прежде всего монастыря св. Марка во Флоренции, приором которого он был избран иноками монастыря в июле 1491 г. [37]

Савонарола мечтал устроить свой монастырь таким образом, чтобы он служил образцом настоящей иноческой жизни и примером для всех людей [38]. Так как основной причиной разложения Церкви и развращенности духовных властей и монашества он считал богатство, то первым его мероприятием по реформе монастыря было восстановление в нем во всей строгости обета нищеты. Как известно, основатель ордена Доминик в самых суровых выражениях грозил своим проклятием тому, кто осмелился бы соблазнить монахов его ордена в их обете нестяжательности [39]. Однако впоследствии этот обет был забыт, и в распоряжении монастыря св. Марка скопились большие богатства. Савонарола распродал все имения и ценности монастыря, а вырученные

серебряна... Да шуба соболья, под черным бархатом...» и многие другие очень дорогие вещи (С. М. Соловьев. История России с древнейших времен. Т. V. с. 384—385).

[36] Сочинения преп. Максима Грека. Ч. II, с. 260—276.

[37] F. T. Perrens. Jérome Savonarole, sa vie, ses prédications, ses écrits. Paris, 1853, t. I, p. 59.

[38] F. T. Perrens. Jérome Savonarole. D'après les documents originaux..., p. 73.

[39] П. Виллари. Цит. соч., т. I, с. 129; т. II, с. 334.

ные деньги роздал бедным. По его взглядам, внешность монастыря должна была гармонировать с внутренней, душевной простотой. Поэтому он старался придать монастырю самый скромный вид. Он запретил даже вешать железный замок на воротах, считая это роскошью, одел монахов в бедные платья, из келий удалил всякие украшения, опасаясь, что они могут подействовать вредно. В монастыре был введен устав, по которому монахам воспрещалось приобретать какое-либо личное имущество; все они должны были добывать себе средства к жизни собственным трудом. «Мы возвращаемся к простоте и бедности, этим древним правилам нашего ордена»,— писал Савонарола в своих письмах [40].

В одном небольшом обращении к княгине Магдалине делла Мирандола, которая в 1494 г. намерена была вступить в монашество, Савонарола преподает ей советы, как подготовить себя к монашескому званию. Здесь, между прочим, он пишет, что чем богаче жила княгиня в мире, тем беднее она должна жить в монастыре; она должна довольствоваться там старым, заштопанным платьем, иметь при себе дешевый молитвенник без всяких украшений; келья ее должна быть такой бедной, чтобы она могла оставаться открытой, не вызывая опасений быть ограбленной [41].

В своих наставлениях он увещевает инокоп любить бедность, быть верными обетам целомудрия, избегать всяких увеселений, быть смиренными не только в отношении к высшим, но и к равным и низшим.

Сам Савонарола был первым и лучшим исполнителем введенных им порядков. Одежда его была самая грубая, постель самая жесткая, келья самая бедная. Все свободное от проповедей время он проводил в книжных занятиях. Подробное описание деятельности Савонаролы в монастыре св. Марка и монастырской жизни при нем дано у Perrens'a [42]. Энтузиазм Савонаролы вызвал большой прилив в монастырь св. Марка новых инокоп. В нем искали пострижения люди из разных слоев общества. Вместе с тем энтузиазм этот заразил и другие монастыри Тосканы, которые стали подражать монастырю св. Марка, вводя у себя те же порядки добровольной нищеты и полного нестяжательства.

2. Нестяжательские взгляды Максима Грека

Можно считать несомненным, что Максим Грек имел в виду главным образом преобразованные усилиями Савонаролы монастыри, как образцовые по нестяжательности, в своих сочинениях, написанных в России: 1. «Повесть страшна и достопаметна и о совершенном иноческом жительстве» [43] и 2. «Послание о католических доминиканском и францисканском монашеских орденах» [44].

В указанных повествованиях, особенно в первом, описаны такие детали внутренней монастырской жизни, которые могли быть известны только очевидцу [45]. Вместе с тем не подлежит сомнению, что уже

---

[40] F. T. Perrens. Jérome Savonarole. D'après les documents originaux..., p. 75; П. Виллари. Цит. соч., т. I, с. 130.

[41] J. Schnitzer. Цит. соч., B. I, S. 375—376; B. II, S. 1060. Письмо издано было под заглавием «Epistola a Magdalena contessa della Mirandola della perfezzione del stato religioso». Firenze, 1495.

[42] F. T. Perrens. Jérome Savonarole. D'après les documents originaux..., p. 76—80.

[43] Сочинения преп. Максима Грека. Ч. III, с. 178—205.

[44] Опубликовано В. Ф. Ржигой в статье «Неизданные сочинения Максима Грека» («Byzantinoslavica», t. VI, p. 99—101) по рукописи ГБЛ, ф. 256, собр. Румянцева, № 264 (XVI в.), лл. 177—178 об.

[45] В описаниях Максима Грека внутренних порядков и жизни католических монастырей много сходного с описанием внутренней жизни в монастыре св. Марка, которое имеется в биографии Савонаролы, написанной его современником (Vita del P. F. Girolamo Savonarola, scirta P. F. Pacifico Burlamacchi, Lucchese, nuova edizione. Lucca, 1764, p. 39).

тогда, во время пребывания в монастыре св. Марка и под влиянием Савонаролы, у Максима Грека сложились те же нестяжательские представления об устроении монастырей и монашеской жизни, которые нашли отражение во всей его дальнейшей нестяжательской литературной деятельности. Подробно этого вопроса мы касались в специальной статье «К вопросу о нестяжательских взглядах Максима Грека»[46]. Здесь мы ограничимся краткими ссылками на сочинения Максима, в которых он изложил свои воззрения на монашество и монастырские имения.

Ясное представление о нестяжательских взглядах Максима, сложившихся под влиянием Савонаролы и «нищенствующих» орденов, дают указанные выше два произведения: «Повесть страшна и достопаметна и о совершенном иноческом жительстве» и «Послание о католических доминиканском и францисканском монашеских орденах».

Первое произведение принадлежит к числу наиболее ранних, написанных Максимом Греком до 1525 г., а второе относится к тверскому периоду, ко времени после 1531 г., так как адресовано, по всем данным, Тверскому епископу Акакию. Несмотря на значительную отдаленность друг от друга по времени написания, оба произведения весьма сходны по своему содержанию. В них восхваляется нестяжательский образ жизни католических монахов.

Самыми главными из произведений, написанных Максимом Греком в обличение стяжания русских монастырей, являются: «Слово душеполезно зело внимающим ему. Беседует ум к души своей, в немже и на лихоимство»[47]; «Слово о покаянии, вельми душеполезно верою и любовию нелицемерною внимающим его и с разумом трезвенным прочитающим его»[48] и «Стязание о известном иноческом жительстве. Лица же стязующихся: Филоктимон да Актимон, сиречь любостяжательный да нестяжательный»[49]. Во всех указанных сочинениях проводятся одни и те же взгляды на монастырскую жизнь, которые усвоил Максим еще в молодые годы в Италии под влиянием учения Савонаролы и его реформ.

Но русская действительность с ее острыми социальными конфликтами — богатством монастырей и бедственным положением крестьян, особенно в монастырских вотчинах,— оказала огромное непосредственное влияние на Максима Грека и способствовала превращению его из пассивного теоретика в активного борца, пламенного обличителя пороков монашества. Максим Грек проявил здесь ту ревность, которая жгла его учителя Савонаролу.

Чтобы яснее представить особенности нестяжательских взглядов Максима Грека, отметим основные черты его проповеди.

Краеугольным камнем нестяжательской идеологии является запрещение монахам иметь какую-либо личную собственность. Во всех сочинениях Максима Грека красной нитью проходит требование полного личного нестяжания иноков. В этом требовании он исходил, как и Савонарола, из евангельской заповеди нищеты: «Раздаждь имения твоя вся убогим»[50]. Поскольку евангельский призыв обращен к последователям Христа вообще, то надо полагать, что Максим Грек считал стяжание пороком, недопустимым не только для монахов, но и для мирских людей. Богатство он рассматривал как главное зло, которое лежит в основе всех нестроений и преступлений человеческих. «Люто бо,

---

[46] «Византийский временник». 1968, т. XXIX. с. 135—147. Еще более подробно рассматривает вопрос Н. А. Казакова в «Очерках по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI века» (Л., 1970. с. 155—243).

[47] Сочинения преп. Максима Грека. Ч. II, с. 5—52.

[48] Там же. с. 119—147.

[49] Там же. с. 89—118.

[50] Там же, с. 30.

люто воистину,— говорит он,— желание злата и всех зол виновно, по апостолу». Несколькими строками ниже добавляет: «Корень всем злым сребролюбие есть»[51].

Второе требование, лежащее в основе нестяжательского учения Максима Грека, заключается в обязательстве для каждого инока добывать себе пропитание и все необходимое для жизни своим собственным трудом. Это требование, как и первое, Максим часто повторяет в своих сочинениях, посвященных описанию жизни некоторых католических и афонских монастырей. Приведя примеры из жизни этих монастырей, Максим Грек в своих обличительных словах и беседах обращается к русским инокам и к каждому читателю его произведений со строгим призывом не пользоваться чужим трудом, а жить своим собственным. «Хлеб бо, рече, свой снеси во вся дни живота твоего в поте лица твоего, нижѐ стяжи под рукою поселянех аки властель, а якоже Христов ученик, живи апостольски, руками своими добывающи себе свой хлеб, вся своя преже раздавши нищим, по заповеди Спасове, работати паче сама (душа — *А. И.*) иным изволяй, неже над иными владети»[52].

«Твоими труды,— говорит Максим в другом месте,— повеленна еси убогая питати, а не иных крови испивати лихвами и служить иным, а не владети над иными»[53]. «Не уподобляй себе губительным кифином (трутням.— *А. И.*) чужих трудов,— продолжает он,— наполняющи всегда чрево свое. Ревнуй же праведнейшим деланием премудрыя пчелы, своих праведных всегда насыщаяся»[54].

В тесной связи с указанными двумя принципами нестяжательства находится третье требование, запрещающее монастырям владеть вотчинами или другим каким-либо доходным имуществом. Критика монастырского вотчинного землевладения являлась одним из главных пунктов учения нестяжателей. Самым грозным обличителем стяжания монастырей и наиболее настойчивым противником монастырских земельных имений был Максим Грек. В своих обличительных сочинениях он указывает на владение монастырей имуществами как на главную причину зла, которое деморализует монашество. Свой отрицательный взгляд на монастырские имения Максим изложил с исчерпывающей аргументацией в знаменитом сочинении-диалоге «Стязание о известном иноческом жительстве...», на которое мы ссылались выше.

Таковы три главные требования, которые лежали в основе взглядов Максима Грека и других нестяжателей по вопросу об устроении монашества и о монастырских имуществах.

Но был и еще один пункт в учении Максима Грека, который выделял это учение из среды других, придавая ему острую социальную направленность,— это вопрос о положении крестьян в монастырских вотчинах. Максим Грек восставал не только против монастырских имений, но и против жестокой эксплуатации в них феодально-зависимого крестьянства. В указанных выше сочинениях: «Слово... Беседует ум к души своей...», «Стязание о известном иноческом жительстве...» и «Слово о покаянии...» — он рисует потрясающую картину бедственного положения подвластного монастырям крестьянского населения.

Правда, Максим Грек не был волевым реформатором, готовящимся произвести какие-либо крупные изменения в общественной жизни по примеру флорентийского проповедника. Но необходимо отметить, что подобной активной реформаторской деятельности и нельзя было ожидать от человека, находившегося всю жизнь в тюремном заточении под строгим присмотром. Максим вынужден был ограничиться тео-

[51] Сочинения преп. Максима Грека. Ч. II, с. 110- 111.
[52] Там же, с. 29.
[53] Там же, с. 32.
[54] Там же, с. 34.

ретической борьбой против социальных несправедливостей, каковая, однако, находила живой отклик среди всех передовых слоев русского общества.

Таким образом, широко распространенный в литературе взгляд на Максима Грека как идеолога реакционного боярства не находит ни малейшей опоры в его творениях.

Истинные нестяжатели первой половины XVI в., в том числе и Максим Грек, своей борьбой против монастырских стяжаний и бесчеловечной эксплуатации крестьян в монастырских вотчинах преследовали глубоко гуманные цели. Они хотели бы решить вопрос о монастырских имениях самими монахами путем добровольного отказа от этих имений и раздачи их неимущим, т. е. крестьянам, к чему постоянно и призывали в своих сочинениях[55].

У Максима Грека имеются произведения, в которых он выступает с обличениями и светских феодальных верхов. И это тем более замечательно, что Максим Грек поддерживал самые тесные культурные связи с некоторыми представителями московского боярства (Ф. И. Карпов, князь П. И. Шуйский, В. М. Тучков-Морозов, князь А. Курбский и др.). Однако дружба и близость с лучшими представителями боярства не заслонила от взоров Максима отрицательных явлений и фактов в деятельности правящих кругов[56]. Обличению их посвящены Максимом два произведения: 1) «Слово о неизглаголанием Божии промысле, благости же и человеколюбии, в том же и на лихоимствующих»[57] и 2) «Слово пространнее излагающе с жалостию нестроения и безчиния царей и властей последняго жития»[58].

В дальнейшем мы подробно остановимся на обличениях Максима светских феодалов-эксплуататоров в связи с его борьбой за нравственное преобразование русского общества.

Итак, вся нестяжательская публицистическая деятельность Максима Грека пронизана страстным протестом против социальных несправедливостей, глубоким сочувствием народным массам и решительным осуждением разных форм феодальной зависимости и угнетения. Максим Грек не делал радикальных практических выводов из своих обличений, но жизненная их действенность была чрезвычайно велика. Они находили горячий отклик среди тех слоев населения, на защиту которых были направлены, и прежде всего среди закабаленного и жестоко эксплуатируемого крестьянства. В обстановке общественного движения первой половины XVI в. проповедь Максима Грека, как и других истинных нестяжателей (Нила Сорского, Вассиана Патрикеева, старца Артемия), против порабощения приобретала определенно антифеодальный характер. В доказательство достаточно напомнить следующие места из сочинений Максима Грека.

В «Послании утешительном к некоей княгине, скорбящей о смерти сына»[59] Максим предлагает раздать все имение нищим и бедным. В другом месте — в «Послании неизвестной инокине»[60], намеревающейся перед смертью принять схиму, Максим заявляет, что напрасны надежды «получить спасение одными платми чернеческыми и скымою в последнем дыхании», и советует отказаться от неправедно собранного имения и отпустить на свободу кабальных людей.

---

[55] Сочинения преп. Максима Грека. Ч. II, с. 30; «Слово ответно» Вассиана Патрикеева (Н. А. Казакова. Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.—Л., 1960. с. 257—259) и др.

[56] В. Ф. Ржига. Опыты по истории русской публицистики XVI века. Максим Грек как публицист. ТОДРЛ. т. I. Л., 1934. с. 37.

[57] Сочинения преп. Максима Грека. Ч. II, с. 185—212.

[58] Там же. с. 319—337.

[59] Не издано. Находится в рукописи ГБЛ ф 256, собр. Румянцева. № 264 (XVI в.), лл. 298—299 об.

[60] Не издано. Находится там же, лл. 203—204 об.

IV. БОРЬБА САВОНАРОЛЫ И МАКСИМА ГРЕКА ЗА РЕФОРМУ НРАВОВ

А. Выступление против лихоимства и ростовщичества

1. В тесной связи с борьбой за обновление Церкви, за церковно-религиозную реформу протекала борьба Савонаролы за реформу нравов, за построение жизни на началах евангельской простоты, любви и милосердия. Идея нравственного преобразования общества составляла цель всей жизни Савонаролы. Ей собственно подчинены были как религиозная, так и политическая реформационная деятельность флорентийского проповедника. Эта идея возникла и овладела всем существом Савонаролы под влиянием тех жестокостей и бесчеловечия, своеволия и всякого рода насилий богатых над беззащитной беднотой, а вместе с тем того безграничного падения нравственности, которые характеризовали итальянское общество эпохи первоначального накопления.

Еще юношей в 1472 г. Савонарола в небольшом стихотворении «О разрушении мира» высказал свой взгляд на окружающую его мрачную действительность: «Я замечаю, что в мире всё идет навыворот, что всякая добродетель и всякие добрые обычаи в конец погибают; я не вижу истинного света, не нахожу никого, кто стыдился бы своих пороков... Счастлив тот, кто живет хищничеством, кто тучнеет, упиваясь кровью других, кто грабит вдов и их малых ребят, кто ускоряет разорение бедных. Тот человек благороден и изящен, который обманом и насилием собирает богатства, который презирает небо со Христом, который только и думает, как бы погубить ближнего: такими людьми гордится мир»[61].

Через два года, в 1474 г., он в другом своем произведении «О презрении к миру» (Del dis pregio del mondo), написанном перед вступлением в доминиканский монастырь, описал с еще большей выразительностью свои настроения и чувства по поводу великой развращенности века[62]. Здесь Савонарола сравнивает нравы своего времени с нравами Содома и Гоморры. Обращаясь к своей душе, он говорит ей: «Беги из земли Содома и Гоморры! Беги из Египта и от фараона! Беги из этой страны, где порок восхваляется и добродетель подвергается осмеянию, где человек, изучающий искусства и философию, называется мечтателем, где скромно и честно живущий называется безумцем, где к добродетельному человеку и верующему в величие Божие относятся, как к глупцу, где уповающий на Христа становится предметом издевательства, и над тем, кто человеколюбив, все ругаются, как над женщиной! Беги из этой земли, где тот называется благоразумным, кто грабит бедного, вдову и сироту; тот считается мудрым, кто думает только о накоплении богатств; тот благочестивым, кто грабит другого с наибольшим искусством! Нигде ничего не видно, кроме нечестия, ростовщичества, грабежа, грубого богохульства, хищничества, содомства и распутства; зависть и человекоубийство, гордость и честолюбие, лицемерие и ложь, нечестие и беззаконие господствуют повсюду. В этом мире порок есть добродетель, и добродетель — порок»[63].

---

[61] П. Виллари. Цит. соч., т. I, с. 11; т. II, с. 294; Audin de Rians. Указ. соч., p. 3 etc.

[62] П. Виллари. Цит. соч., т. I, с. 15; т. II, с. 295—296. Произведение приведено в приложениях (документ III) к итальянскому оригиналу сочинения П. Виллари. Автор (А. М—н) статьи «Иероним Савонарола» в «Христианском чтении» за 1898 г., ч. II, с. 865—867, дает полный перевод этого небольшого произведения, но усваивает ему свое заглавие: «О бегстве от мира».

[63] Сочинения преп. Максима Грека. Ч. II, с. 5—8. Ниже нами будет отмечено, что свои обличения нравоучительного характера Максим Грек также строил в форме обращения к душе.

В этом небольшом отрывке Савонарола дал исчерпывающую картину пороков окружающего его мира. Но он не бежал от этого мира, а ринулся на самоотверженную борьбу с его пороками.

Главным злом, которое лежало в основе всех нестроений и преступлений человеческих, Савонарола считал богатство. Поэтому в качестве первого требования нравственного преобразования общества он выдвигает патриархальную простоту, под которой подразумевает внутреннюю простоту сердца, а также бедность и нестяжательство. Подробно этого вопроса Савонарола касается в своих трактатах «О простоте христианской жизни»[64] и «Об упражнении в милосердии». В последнем произведении он заявляет: «Истинный христианин должен говорить, как древний философ: «Omnia mea mecum porta»»[65].

Вопрос о милосердии был основной темой всех выступлений Савонаролы. В проповеди 11 февраля 1498 г. он говорил: «Апостолы горели любовью и христианским милосердием. Всё богословие, все гражданские и церковные законы, все обряды религиозные — всё это направлено к христианскому милосердию, весь мир сотворен Господом для проявления его. Поэтому, кто издает постановление, не согласное с милосердием, которое есть полнота всех законов, анафема да будет. Если бы это сказал даже ангел, все святые, Сама Дева Мария (что, конечно, невозможно) — анафема да будет. Если то скажет какой-нибудь закон, или канон, или собор — анафема да будет»[66]. Отсюда постоянные и резкие обличения богатых, духовных и светских властителей за их бесчеловечное угнетение бедных путем обложения непосильными налогами и особенно путем ростовщичества.

Еще в 1491 г. Савонарола в одной из своих проповедей решительно обличал клир, который, по его словам, жаждет только наживы, весь ушел в исполнение одних внешних обрядов, сделав из них предмет торговли, и решительно забыл интересы жизни внутренней[67].

С еще более суровым осуждением выступил Савонарола против ростовщичества. В том же 1491 г. он в другой проповеди говорил: «Благодаря своей жадности не живете счастливо ни вы, ни дети ваши. Вы изыскали множество искуснейших способов к добыванию денег, множество операций, которые вы называете законными, но которые на самом деле абсолютно бесчестны. Вы внесли развращение в администрацию и магистраты... Никто не может уверить вас, что грешно заниматься ростовщичеством или неправильным разменом денег, вы защищаете это на погибель душ своих... Нет ни в ком стыда давать деньги под большие проценты, напротив, делающий иначе считается глупцом. Итак, на вас исполняется слово пророка Исаии: грех свой яко содомский возвестиша и явиша»[68].

Лихоимство и ростовщичество были главным предметом обличительных выступлений Савонаролы. Это отмечает и Максим Грек в своем сказании о флорентийском проповеднике, когда пишет, что последний с особой ревностью старался своим учением «истребить в конец» во Флоренции «богомерзкий грех безбожнаго лихоимания и безчеловеческаго резоимания»[69].

2. Тот контраст между жизнью богачей, всякими способами, «козньми, клеветами и многообразными нечистотами»[70] стремящихся увели-

---

[64] В 1496 г. трактат был издан во Флоренции на латинском (De simplicitate vitae Christianae) и на итальянском (Fratta della simplicita della vita Christiana) языках. Затем издавался в Париже в 1511 г. и в Венеции в 1547 г.

[65] П. Виллари. Цит. соч., т. II, с. 51.

[66] Там же, с. 68—70.

[67] Там же, т. I, с. 98—99.

[68] Там же, с. 110.

[69] Сочинения преп. Максима Грека. Ч. III, с. 195. Резоимание — взимание лихвы, ростовщичество.— *Ред.*

[70] Там же, с. 21.

чить свое богатство, и участию подавленных и угнетенных бедняков и рабов, который вызывал пламенные обличения Савонаролы, был присущ и древнерусскому обществу времен Максима Грека.

В своих взглядах на положение трудящейся бедноты и в своих обличениях эксплуататоров — светских и церковных — Максим Грек исходил, несомненно, из тех идеалов о патриархальном равенстве между людьми, которые внушил ему своим учением и реформаторской деятельностью Савонарола. Этим объясняется и особая любовь Максима Грека к творениям святого Григория Богослова, у которого он находил подтверждение своих гуманистических идей. Так, в слове 14-м «О любви к бедным» Григорий Богослов излагает такие замечательные мысли: «По изначальному закону люди были все равны и владели с одинаковым правом всеми благами земли. Они ни властям никаким не подчинялись, ни законом не ограничивались, ни пределами государств не преграждались... Бедность и богатство, рабство и другие подобные названия были неизвестны. Всё это появилось в последние времена и вторглось в жизнь вместе с неправдою, «как некоторые недуги». Но с того времени, как расторглось родство между людьми, «отчуждение их друг от друга выразилось в различных наименованиях званий, и любостяжание, призвав и закон на помощь своей власти, заставило забыть о благородстве естества человеческого»[71].

Любостяжание и неразрывно связанные с ним лихоимство и ростовщичество в глазах Максима Грека были главными язвами, которые разъедали древнерусское общество. Против этих зол он, по примеру Савонаролы, и вооружился в первую очередь в своих сочинениях. Сюда следует отнести прежде всего несколько переводных статей Максима Грека из творений древних отцов Церкви, в которых обличались упомянутые пороки. Таковы: «Василия Великаго беседа на лихоимцев»[72]; «Слово Великаго Василия» (о том же)[73]; отрывки из «Слова Григория Богослова о нищелюбии»[74]; «Слово Иоанна Златоустаго «На резоимци 6 июля»»[75].

Из оригинальных произведений Максима Грека, в которых он специально касается «богомерзкаго резоимания и лихоимания», назовем следующие: «Слово о неизглаголаннем Божии промысле, благости же и человеколюбии, в том же и на лихоимствующих»[76]; «Слово душеполезно зело внимающим ему. Беседует ум к души своей, в немже и на лихоимство»[77]; «Словеса, аки от лица Пречистыя Богородицы к лихоимцом и скверным, всякия злобы исполненым, а каноны всякими и различными песньми угожати чающим»[78]; «Слово поучительное»[79].

В целом ряде других своих публицистических сочинений Максим Грек затрагивает указанные явления попутно. Вообще надо сказать, что по какому бы поводу ни выступал он в форме слова или послания, он почти всегда касался притеснения бедных, лихоимства и ростовщичества.

---

[71] Творения Григория Богослова. Изд. 3-е. Ч. II. М., 1899, с. 25—26.

[72] Не издана. Находится в рукописях: ГБЛ, ф. 113, собр. Волок. мон., № 488 (1572 г.), лл. 202—211; О-ва люб. древн. письм., № 176 (XVI в.) (Х. Лопарев. Описание рукописей ОЛДП, с. 186).

[73] Не издано. Находится в рукописи ГБЛ, ф. 256, собр. Рум., № 264 (XVI в.), лл. 60 об.— 61.

[74] Не изданы. Находятся в рукописях: ГБЛ, ф. 292, собр. Строева, № 8290 (XVI—XVII в.), лл. 539 об.—542; ф. 304, собр. Троицкое I, № 200 (XVII в.), лл. 519—520; ф. 98, собр. Егорова, № 1508 (XIX в.), лл. 598—599.

[75] Не издано. Находится в рукописи ГБЛ, ф. 256, собр. Рум., № 264 (XVI в.), лл. 31 об. — 32.

[76] Сочинения преп. Максима Грека. Ч. II, с. 185—212.

[77] Там же, с. 5—52.

[78] Там же, с. 241—244.

[79] Не издано. Находится в рукописи ГБЛ, ф. 256, собр. Рум., № 264 (XVI в.), лл. 262—265.

Б. Обличения внешней обрядности и показной религиозности

1. Достигшая крайнего развития в средневековом обществе внешняя обрядность проистекала не только из одностороннего, чисто формального понимания религии, но и из стремления загладить свои преступления против ближнего соблюдением религиозной внешности. Вот почему внешняя обрядность и религиозное лицемерие наблюдались преимущественно среди господствующих классов и духовенства. Обличаемый в насилиях и притеснениях правитель, сознавая свою вину, чтобы искупить ее, спешил в далекий монастырь; обличаемый в корыстолюбии судья шел в церковь и покупал дорогую свечу на добытые неправым судом деньги; обличаемый в лихоимстве богач для успокоения своей совести отделял часть награбленного им имения на построение церкви или на приобретение большого колокола; обличаемый в жестокосердии рабовладелец для заглаждения своей вины тоже нес в церковь пожертвования от имения, добытого пóтом и кровью рабов и т. д. и т. п.[80]

Всё это нашло самое яркое отражение в проповедях Савонаролы и сочинениях Максима Грека. В целом ряде своих проповедей, посвященных реформе нравов, Савонарола постоянно подчеркивал, что «христианская жизнь состоит не в обрядах, но в том, чтобы быть добрым, то есть жалостливым и милосердым». Так, в одной проповеди 1491 г. он говорил: «Легко склонить людей к определенной внешней жизни: посещать литургию, ходить на исповедь. Но очень трудно привести их к жизни внутренней, предрасположить их к благодати. Нужно избегать лишней обрядности. Эта обрядность не составляет чего-нибудь существенного, ибо она неодинакова в разные времена и в разных местах. Древние и без нее жили благочестиво. Теперь же при множестве церковных церемоний ко всему стали обращаться с пренебрежением и всё сделали орудием наживы, как это доказывает всеобщая жадность до бенефиций»[81].

В проповедях в Рождественский пост 1493 г. он выступает против лицемерия прелатов. «Они говорят против гордости и самолюбия,— читаем мы,— а сами погружены в них по уши, проповедуют целомудрие, а сами держат наложниц, приказывают поститься, а сами живут в роскоши»[82].

Обличению ложной и лицемерной религиозности Савонарола уделил особое внимание в своих проповедях в Великом посту 1496 г. «Понаблюдайте,— говорит он в одном месте,— за такими лицами (лицемерами.— *А. И.*) в последние три дня Страстной недели: они ходят по церквам и стараются заполучить себе индульгенцию и прощение грехов. Они мечутся то туда, то сюда, прикладываются к св. Петру, к св. Павлу, к одному, к другому святому. Идите, идите, звоните в колокола, украшайте алтари, церкви... Бог смеется над делами вашими и не внимает вашим церемониям»[83].

В сочинении «De simplicitate vitae Christianae», написанном в 1495 г., Савонарола рассматривает церемонии и внешние обряды без внутренней добродетели, как цветы без корней. Кто ограничивается внешней обрядностью, указывает он, тот молится дьяволу[84]. Главной же добродетелью Савонарола всегда выдвигал любовь к ближнему. «Я никогда не читал в Евангелии,— говорил он в одной проповеди,— требования держать в церквах золотые и серебряные кресты и всякие другие драгоценные вещи. Но, напротив, в Евангелии говорится: «Я

---

[80] И. Преображенский. Нравственное состояние русского общества в XVI веке по сочинениям Максима Грека и современным ему памятникам. М., 1881, с. 112.

[81] П. Виллари. Цит. соч., т. I, с. 104.

[82] Там же, с. 138.

[83] Там же, с. 313.

жаждал, и вы не напоили Меня, был голоден, и вы не дали Мне есть» и т. д.»[85].

2. Такими же побуждениями любви к ближнему руководствовался и Максим Грек в своих обличениях внешней обрядности и лицемерной религиозности, чрезвычайно распространенных на Руси. Этому вопросу он посвятил несколько специальных сочинений. Таковы: «Сказание живущим во гресех неотступно, а каноны всякими и молитвами преподобных молящимся Богу во вся дни надеющимся спасение получити»[86]; «Словеса, аки от лица Пречистыя Богородицы и лихоимцом и скверным, всякия злобы исполненым, а каноны всякими и различными песньми угожати чающим»[87]; «Поучение ко иноком о исправлении иноческаго жития и кая есть сила великия схимы»[88]; «Послание к неким инокиням»[89]. Кроме того, Максим Грек касается данного вопроса в целом ряде других своих произведений нравоучительного характера, как например: «Слово о покаянии»[90]; «Послание неизвестной инокине»[91]; «О внутреннем посте, еже не точию от брашен поститися, но и от всяких страстей душетлительных соблюдатися и отбегати»[92].

Приведем для примера несколько выдержек из сочинений Максима Грека, в которых обличается внешняя обрядность и религиозное лицемерие. Как могут угодить Богу те, говорит он в одном месте, которые «всю надежду спасения полагают во едином лишении мяс и рыб и елея, во время священных пост, а еже обидети и лихоимствовати бедныя подручники и в судилища влачити их и враждебне их ратовати и озлобляти различне не престают»[93]. «Ведомо убо да есть нам благочестивым,— говорит в другом месте Максим,— яко дондеже пребываем во гресе... аще и вся молитвы преподобных и тропари и кондаки и молебные каноны глаголем по вся дни и часы, ничтоже отнюдь исправляет»[94].

Особенно строги и сильны обличения Максима Грека современного ему фарисейства и внешней обрядности в указанном нами выше знаменитом его слове, написанном по случаю страшного тверского пожара. Здесь Максим представляет Тверского епископа Акакия умоляющим Бога открыть, чем согрешили тверитяне и навлекли на себя Божий гнев. Причина такого ужасного гнева казалась тем более необъяснимой для пострадавших, что они ревностно заботились о благолепии храмов, об украшении икон золотом и серебром, о соблюдении религиозных праздников и других внешних дел религии. На эту просьбу Сам Бог отвечает: «Вы наипаче прогневаете Моя утробы, доброгласных пении и колоколов шум предлагающе Мне, и многоценное икон украшение и различных мир благоухания, яже аще приносити Ми... от неправедных и богомерзких лихв, лихоимания же и хищения чужих имений». Этих приношений «не точию возненавидит душа Моя, аки смешена слезами сирот и вдовиц умиленных и кровьми убогих, но еще и вознегодует на вас». И далее приводится в качестве примера разорение Греции, которую не спасли от беды «ни благолепное пение, вкупе со светлошумными колоколы и благовонными миры», ни «пения всенощная», ни «красоты и высоты предивных храмов», ни «даже мо-

---

[85] P. J. Carle. Histoire de Fra Hieronimo Savonarola Paris, 1842, p. 186—187.
[86] Сочинения преп. Максима Грека. Ч. II, с. 213—214.
[87] Там же. с. 241—244.
[88] Там же. с. 220—228.
[89] Там же, с. 394—415.
[90] Там же. с. 148—152.
[91] Не издано. Находится в рукописи ГБЛ, ф. 256. собр. Рум., № 264 (XVI в.), лл. 203—204 об. В. Ф. Ржига упоминает об этом Послании в своем очерке («Byzantinoslavica», t. VI, p. 93—94).
[92] Не издано. Находится там же. лл. 69—70.
[93] Сочинения преп. Максима Грека. Ч. II, с. 161.
[94] Там же, с. 213—214.

щи апостольский и мученический», в этих храмах скрывавшиеся, «понеже там (в Греции.— *А. И.*) убога возненавидеша и сира убиша из-за златолюбия, неправосудия и мздоимства»[95].

В. Отрицательный взгляд на астрологию

1. Между суевериями и заблуждениями, существовавшими в средневековом обществе и имевшими отрицательное влияние на нравственность, значительное место занимали верования в астрологические предсказания. Увлечение астрологией во времена Савонаролы получило особенно широкое распространение в Италии.

В одной из проповедей 1493 г. Савонарола говорит: «Нет ни одного прелата, нет ни одного сановника, который не стоял бы в близких отношениях с астрологом, указывающим ему час и момент, когда ему следует садиться на лошадь или делать какое-нибудь дело. И они, эти важные сановники, не сделают ни одного шага против воли астрологов»[96].

В проповеди 13 января 1495 г. он заявляет, что астрология, которая претендует по звездам узнавать будущее, есть наука ложная, ибо она противоречит правилам веры и принципам знания[97]. Эти мысли Савонарола развил довольно подробно в своем специальном сочинении «Против астрологии»[98].

Взгляды Савонаролы на астрологию вытекают из его философии, на рассмотрении которой мы остановимся ниже. Здесь мы только отметим, что уже в раннем своем философском трактате «Мораль» Савонарола настаивал на признании свободы воли человеческой. «Если что отличает человека от животных,— говорит он,— так это свободное самоопределение, которое не есть только известная черта или характер действий, но самая сущность воли, «est ipsa hominis voluntas». И далее он ополчается против астрологов, утверждающих, что свобода подчиняется звездам[99].

Отрицательных взглядов на астрологию как на ложную науку придерживались и некоторые из выдающихся современных Савонароле деятелей итальянского Возрождения, как, например, Анджело Полициано, Пико делла Мирандола и другие, причем все они касались, главным образом, той стороны астрологии, которая стремилась связать движение звезд с судьбой или фортуной людей.

2. Максим Грек основательно познакомился с западной астрологией во время пребывания в Милане под руководством знаменитого итальянского астролога, медика и философа Varese de Rosate (Амвросия Розада), которого он называет первым астрологом своего времени. Однако отрицательный взгляд на астрологию у Максима сложился, несомненно, не в Милане, а под влиянием Савонаролы и его почитателя Пико делла Мирандолы.

Надо сказать, что теоретически различались «астрология гадательная» и «астрология научная». Первая претендовала на узнавание характера и судьбы людей по движению звезд, а вторая стремилась предсказывать солнечные и лунные затмения, периоды засухи и дождей и другие смены погоды. На практике обе астрологии часто смешивались.

Максим Грек, как и Савонарола, выступал против гадательной астрологии, так как находил, что она, ставя судьбу человека и все его действия в зависимость от движения звезд, не соответствовала не толь-

---

[95] Сочинения преп. Максима Грека. Ч. II, с. 261—263.
[96] П. Виллари. Цит. соч., т. I, с. 141.
[97] Там же, с. 252—253; J. Schnitzer. Цит. соч., S. 700—709.
[98] Opera singolare contra l'astrologia. Fir., 1497; Ven., 1513 (K. von Hase. Neue Propheten, 3-e Aufl. Leipzig, 1893. S. 157).
[99] П. Виллари. Цит. соч., т. I, с. 81—82.

ко учению о Промысле Божием, но и здравому смыслу и факту свободной воли человека. Главным распространителем астрологических идей на Руси во времена Максима Грека был Николай Немчин, по профессии — врач, а по убеждениям — адепт астрологии, приближенный великого князя Василия Ивановича. Проживая довольно долго в России, он распространял астрологическое учение не только устно, но и через свои сочинения и послания к разным лицам.

Против гадательной астрологии Максим Грек написал целый ряд сочинений. Сюда относятся: «Слово противу тщащихся звездозрением предрицати о будущих и о самовластии человеком»[100]; Послание Федору Ивановичу Карпову[101]; «Слово о том, яко Промыслом Божиим, а не звездами и колесом счастия вся человеческая устрояются»[102]; «Послание к некоему иноку, бывшему во игуменех, о немецкой прелести, глаголемой фортуне, и о колесе ея»[103]; «Послание к некоему князю, слово поучительно о прелести звездочетстей и утешительно живущим в скорбех»[104]; «Слово на Николая Немчина, прелестника и звездочета»[105]; три отдельные «Сказания отчасти 3 песни Анны пророчицы»[106] и несколько других статей.

Во всех полемических сочинениях, направленных против астрологических заблуждений, аргументация у Максима Грека та же, что и у Савонаролы. Он отмечает прежде всего несоответствие астрологических гаданий идее Промысла Божия, который «о всем печется и все исправляет». Максим также указывает, что гадание и предсказание по звездам противоречит принципу свободной воли и законам разума.

«Еллини убо звездами сими,— пишет он в одном месте,— солнцем же и луною, востоку и западу, разумеша вся, яже о нас строится; мы же благовернии глаголем: яко знамения от них бывают, дождю и бездождию, студенству же и теплоте, мокроте и сухоте и ветром, а наших дел никакоже; мы же самовластни бывше (создани) Содетелем, властели есме своих дел»[107].

В опровержение звездочетцев Максим Грек ссылается, между прочим, и на греческих философов Сократа, Платона и Аристотеля, называя их «честнейшими и истиннолюбнейшими еллинскими философами»[108], а также приводит в качестве исторических примеров победы Фемистокла и Александра Македонского над персами, Константина над Максентием, Димитрия Донского над Мамаем, указывая, что эти победы одержаны не «звездозрительными гаданми», а «воеводскими искусствы и скоростию разума»[109].

V. ОТНОШЕНИЕ К ИТАЛЬЯНСКОМУ ВОЗРОЖДЕНИЮ

Вопрос об отношении Савонаролы и Максима Грека к итальянскому Возрождению заслуживает особого внимания, так как главным образом с этим именно вопросом многие исследователи связывают представление о характере и историческом значении того и другого деятеля.

---

[100] Сочинения преп. Максима Грека. Ч. I, с. 399—434.
[101] Там же, с. 347—376.
[102] Там же, с. 377—398.
[103] Там же, с. 446—455.
[104] Там же, с. 435—446.
[105] Там же, с. 455—456.
[106] Не изданы. Находятся в рукописи ГБЛ, ф. 256, собр. Рум., № 264 (XVI в.), лл. 11 об.— 18, 22—26 об. Сказания упоминает В. Ф. Ржига в своей статье «Неизданные сочинения Максима Грека» с кратким изложением содержания и с небольшими буквальными выдержками («Byzantinoslavica», t. VI, p. 89—90).
[107] *Сочинения преп. Максима Грека.* Ч. I, с. 387, 391.
[108] Там же, с. 417.
[109] Там же, с. 359.

На основании отрицательных и иногда очень резких и пренебрежительных отзывов Савонаролы о древних философах и поэтах некоторые из его биографов готовы видеть в нем ограниченного фанатика, враждебно настроенного по отношению к итальянскому Возрождению и культурному прогрессу вообще. Приблизительно такого же мнения придерживается часть ученых и о Максиме Греке, поскольку он в своих высказываниях об эллинских мудрецах очень близок к Савонароле.

Нам кажется, что подобного рода суждения являются слишком односторонними. Главная ошибка их заключается в том, что они не учитывают особенностей мировоззрения Савонаролы и Максима Грека и всей сложности современной им эпохи.

В основе взглядов и настроений того и другого деятеля лежал нравственный принцип. Савонарола считал нравственную философию матерью наук[110]. С точки зрения морали он подходил к оценке почти всех явлений, в том числе и того крайнего увлечения античным миром, которое наблюдалось в Италии в конце XV в. Это увлечение имело не только положительные, но и отрицательные стороны.

Во всех больших итальянских городах увлечение древностью нередко переходило к забвению христианства и замене его язычеством, к презрению к установившимся понятиям нравственности и даже отрицанию последней. Это проявлялось в Риме и Флоренции. В самом Ватикане публично смеялись над нравственными законами и религией. В среде духовенства только тот считался образованным, кто придерживался языческих взглядов. Платон возводился на один уровень со Христом.

Во Флоренции развращенность процветала под руководством Лоренцо Медичи. Придуманные им «Карнавальные песни», которые распевала на улицах молодежь, были совершенно неприличны по своему содержанию. В школах и проповедях старались заменять христианские имена древними языческими и привить уважение к языческим героям и мифологическим событиям. Многие пороки и притом самые постыдные стремились оправдать примерами древних греков[111].

Вполне понятно, что Савонарола при его религиозной настроенности и высокой нравственной чуткости не мог равнодушно взирать на такое увлечение языческими писателями, которое приводило к устранению христианства и поруганию принципов морали.

Но в своих выступлениях против увлечения древними писателями и философами Савонарола вооружался не против античной культуры вообще и изучения ее гуманистами, а против паганизма и аморальности.

Обвинение Савонаролы в религиозном фанатизме основывается, главным образом, на «Сожжении суеты», произведенном в 1497 и 1498 гг. Что это была за «суета», с точностью мы не знаем. Не только позднейшие историки, но и современники Савонаролы сообщают о событии крайне противоречивые сведения. Наиболее подробное описание «Сожжения суеты» в 1497 г. имеется в биографии Савонаролы, составленной его современником Бурламаки[112]. Из этого описания видно, что в огромный костер были сложены собранные детьми маски, фальшивые бороды, маскарадные одежды, лютни, фальшивые волосы и вообще всякого рода вещи, употреблявшиеся во время карнавала, так как и самое сожжение их задумано было ради борьбы с дурными обычаями, связанными с празднованием карнавала.

---

[110] А. М—н. Иероним Савонарола. Характеристика его личности, учения и деятельности. «Христианское чтение». СПб., 1898, ч. 2, с. 885.

[111] E. Denissoff. Цит. соч., p. 152; П. Виллари. Цит. соч., т. I, с. 31—32; Н. Осокин. Савонарола и Флоренция. Казань, 1865, с. 158.

[112] Vita del P. F. Girolamo Savonarola..., p. 113 etc.

Из биографии Савонаролы мы знаем другой достоверный факт, который свидетельствует, что флорентийский проповедник не только не был врагом древних писателей и истребителем памятников древней культуры, но относился к ним с любовью и уважением.

Когда после смерти Лоренцо Медичи перед Флорентийской республикой встал вопрос о продаже всего его имущества и в том числе знаменитой библиотеки для покрытия долгов, то Савонарола на приобретение этой библиотеки издержал все средства монастыря св. Марка и даже сделал новый тяжелый заем, чтобы только спасти от распыления по частным рукам великолепное собрание древних латинских и греческих рукописей и драгоценных миниатюр, которое до сих пор хранится в библиотеке Laurentiana во Флоренции и является одним из богатейших в мире[113].

Отношение Савонаролы к культуре Возрождения лучше всего выявляется из его философии и взглядов на науку и искусство. Рассматривая философские высказывания Савонаролы, мы приходим к выводу, что философские воззрения флорентийского проповедника были крайне противоречивы.

В своем трактате «Краткое изложение философии»[114] он описывает мир, как представляли его в средние века последователи Аристотеля, т. е. как огромное живое существо, в котором существуют три души: растительная, чувствительная и разумная. Но в другом месте, при изложении теории познания, он проявляет смелый ум передового мыслителя, свободный от средневековой схоластики. «Чтобы идти к неизвестному,— говорит он,— нужно начинать с вещей известных, потому что только этим путем удается легко отыскать истинное. Ощущения для нас более близки и понятны. Они собираются нашей памятью, перерабатываются умом, делающим из множества отдельных фактов один общий вывод. Это и есть опыт... Итак, всякое наше познание начинается с ощущения»[115].

В трактате «Мораль» Савонарола, с одной стороны, следует взглядам столпа средневековья — Фомы Аквината, произведения которого он изучал в молодости, а с другой — приближается к идеям неоплатонической школы, в чем сказалось влияние знаменитого флорентийского философа-гуманиста Марсилио Фичино. Здесь он, между прочим, настойчиво подчеркивает свободу человеческой воли[116].

В указанных произведениях обнаруживаются лучшие качества ума Савонаролы, обнимавшего почти все области философского и религиозного знания того века. Но здесь же особенно наглядно проявилась вся противоречивость его воззрений. У него множество идей, которые плохо согласуются между собой. Учение Платона и Аристотеля у него смешивается с богословием Фомы Аквината, причем между ними не замечается никакой гармонической связи.

Та же двойственность и противоречивость наблюдается во взглядах Савонаролы на науку, изложенных им в небольшом произведении «О разделении, порядке и пользе всех наук»[117]. В этом трактате он стремится показать, что он не презирает ни одной из областей знания, не отрицает значения ни одной из светских наук (причем советует рассматривать каждую с точки зрения собственного опыта, собственного разума). Однако во главе всех наук он ставит богословие и все другие науки считает служанками богословия. Отсюда и то критическое от-

---

[113] П. Виллари. Цит. соч., т. I, с. 373—375.

[114] Compendium totius philosophiae tam naturalis quam moralis. Venet., 1534, 1542. См. П. Виллари. Цит. соч., т. I, с. 78—79.

[115] Там же, с. 79.

[116] Там же, с. 79—81.

[117] J. Schnitzer. Цит. соч., B. I, S. 106; B. II, S. 1163; П. Виллари. Цит. соч., т. II, с. 78—84.

ношение, какое высказывал Савонарола по отношению к философским и светским наукам вообще.

Что касается взглядов Савонаролы на искусство и литературу, то надо сказать, что флорентийский монах далеко не был чужд понимания подлинной красоты. «В чем состоит красота? — спрашивает он в одной из своих проповедей.—В красках? Нет. В линиях? Нет. Красота— это форма, в которой гармонически сочетались все ее части, все ее краски. Красота — это такое качество, которое вытекает из пропорциональности и гармоничности всех членов и частей тела. Ты ведь не назовешь женщину красивой только потому, что она имеет красивый нос или красивые руки; она красива тогда, когда в ней все пропорционально». Далее Савонарола дополняет понятие красоты с позиций христианской морали. «Откуда проистекает эта красота? — продолжает он.— Вникни, и ты увидишь, что из души... Поставь рядом двух женщин одинаковой красоты. Одна из них добра, нравственна и чиста, другая — блудница. В доброй светится красота почти ангельская, а другую нельзя даже и сравнить с женщиной чистой и нравственной, хотя она и блистает внешними формами... Это происходит от того, что прекрасная душа соприкасается красоте Божественной и отражает свою небесную прелесть в теле человека» [118].

Из приведенной выдержки видно, что в понятии о красоте Савонарола исходил из идей Платона и Фомы Аквината. Как Платон, он искал красоту не в материи, не в форме, но в причастности к Божественному, в проявлении идеи через телесную оболочку [119]. В данном отношении Савонарола в своих взглядах на задачи искусства был солидарен с лучшими представителями итальянского Возрождения.

Савонарола, будучи идеалистом, отнюдь не исключал изучения природы. «Прелесть произведений искусства,— говорит он,— состоит в его подражании природе, и доказательством этого служит то, что высшая похвала, какую мы высказываем живописной картине, состоит в таких выражениях: «Эти животные точно живые», «эти цветы совершенно натуральны»» [120].

Итак, искать идеал и изучать природу — два эстетических принципа Савонаролы. Третий — простота. «Спросите живописца,— заявляет он,— что́ наиболее приятно: изображение в натянутом или свободном, естественном положении? Он скажет вам, что наилучшее и приятнейшее есть наиболее свободное и наиболее естественное» [121].

Столь же глубоки и возвышенны суждения Савонаролы о поэзии, которой он посвящает в своем трактате «О разделении, порядке и пользе всех наук» специальный раздел под заглавием «Апология творчества». Здесь он начинает вступление словами: «Я никогда не думал осуждать поэзию, как в этом многие обвиняли меня и устно, и письменно, а лишь злоупотребление ею, как замечается у многих». Далее Савонарола указывает различие между сущностью и формой поэзии. «Некоторые хотели бы ограничить поэзию лишь формой. Они жестоко ошибаются; сущность поэзии состоит в философии, в мысли, без которой не может быть и истинного поэта».

Переходя к рассуждению о современных ему поэтах, он резко осуждает тех из них, которые слепо подражают древним не только в форме, но, ссылаясь на авторитет языческих богов, воспевают в стихах скверные плотские страсти и разврат. Свои рассуждения он заканчивает

---

[118] П. Виллари. Цит. соч., т. I, с. 374—378; J. Schnitzer. Цит. соч., B. II, S. 801—804.

[119] История философии. Изд. АН СССР, т. I, с. 100.

[120] De simplicitate vitae Christianae. Кн. 3. Венеция, 1547. Срав. А. М—н. Цит. статья, с. 879.

[121] Проповеди на праздничные дни; 20 мая 1496 г. Срав. А. М—н. Цит. статья, с. 880.

утверждением, что единственно высокой и истинной поэзией является лишь та, которая служит прославлению религии и нравственности.

Итак, Савонарола в своих взглядах на античную культуру и достижения итальянского Ренессанса в области науки, искусства и литературы далеко не был узким религиозным фанатиком, отвергавшим все лучшее и прогрессивное в этих достижениях. Он восставал только против крайних увлечений языческой древностью, приводивших к забвению христианства и к аморальности. При всей противоречивости суждений, что было свойственно большинству ранних гуманистов, Савонарола примыкал к наиболее передовой части представителей итальянского Возрождения. Один из современных биографов Савонаролы называет его в третьей части своего обширного труда «апостолом Ренессанса» (L' apotre de la Renaissance), в четвертой — «христианским Сократом» (Le Socrate chretien), а в пятой — «мучеником века» [122].

Вполне понятно, что такого рода деятель не мог оказать того одностороннего, крайне отрицательного влияния на Максима Грека в смысле отношения к итальянскому Возрождению, о котором говорят некоторые исследователи. Это влияние было двойственным, на что указывает и сам Максим Грек, когда говорит, что он познал от Савонаролы «премудрость и разум и искусство богодохновенных писаний и внешних» [123]. Необходимо, однако, добавить, что на отношение Максима Грека к идеям и направлениям итальянского Ренессанса оказали воздействие не только взгляды и деятельность Савонаролы, но и многие другие факторы. Но здесь мы не будем касаться данного вопроса, так как нами посвящена ему специальная работа.

---

[122] V. Magni. Savonarole ou Cagonie de Florence. (Перев. с итальянского.) Paris, 1941, p. 171—227, 228—268, 269.

[123] Сочинения преп. Максима Грека. Ч. III, с. 194—195, 203.

Профессор М. А. СТАРОКАДОМСКИЙ,
доктор богословия

НЕОПЛАТОНИЗМ И ХРИСТИАНСТВО

В своих опытах уяснения христианской истины отцы и учители Церкви обращались и к построениям классической философии, поскольку они близко подходили к излагаемому ими учению или давали критическую оценку тем системам, в которых содержались нападки на христианство. Достаточно указать на святого Иустина Философа, который именовал Сократа, Гераклита и Анаксагора христианами до Христа, и Оригена, который подверг критическому анализу враждебные христианству мысли Цельса.

Неоплатонизм, по словам профессора А. Ф. Лосева, «представляет синтез всех достижений античной мысли» и является ее последней яркой вспышкой. По заключению того же мыслителя, полный анализ этого направления эллинской философии «возможен только после целого ряда монографических исследований»[1]; поэтому мы остановимся лишь на тех ее представителях, писания которых нашли живой отклик в творениях учителей Восточной Церкви до закрытия философских школ Юстинианом в 529 г.[2]

Основоположником неоплатонизма был Аммоний Саккас († 242), который добывал себе средства к жизни первоначально поденным трудом (σακκοφόρος — носитель мешков), а впоследствии открыл философскую школу в Александрии. В числе слушателей Аммония был и знаменитый учитель Церкви Ориген.

Но Аммоний не оставил письменного изложения своих мыслей, поэтому истинным основателем неоплатонизма считается ученик Аммония Плоти́н (204—269), который углубил и расширил воззрения Аммония, внес в них новые черты и построил стройную и логически развитую систему. Свою школу он основал в Риме, но не успел завершить письменного изложения своего учения. Это сделано было его учеником Порфирием, который издал сочинения Плотина в шести эннеадах по 9 статей в каждой, связанных между собою по содержанию[3].

Дадим кратко изложение воззрений Плотина.

Бог был начальною и конечною идеей в философии Плотина: он исходит из мысли о Божестве и завершает требованием единения с Ним. В понимании идеи Бога Плотин доводит до крайних пределов мысль о бесконечности и премирности Высшего Существа. В основе всей его системы лежит идея беспредельности и неограниченности Божества. Никакие определения, никакие признаки, которые принад-

---

[1] А. Лосев. Философская проза неоплатонизма. История греческой литературы. М., 1960, с. 379.

[2] Э. Целлер. Очерк истории греческой философии. М., 1923, с. 329.

[3] На русском языке имеются переводы отдельных эннеад в книге Браш «Классики философии» (1913) и в статьях Малеванского в журнале «Вера и разум» (1898—1900).

лежат телесному или духовному бытию, Ему приписаны быть не могут, так как ими ограничивалось бы Его бытие. Как замкнутое в Себе, Первоединое не имеет ни мышления, ибо оно связано с различением мыслящего от мысленного, ни воли, так как всякое хотение предполагает различение действующего субъекта от объекта, на которого направлено действие, ни самосознания, потому что этот акт возможен только при наличии другой противостоящей реальности. Божество представляет положительное ничто, и в то же время Оно есть все во всем, являясь источником всякой действительности.

Чаще всего Плотин именует Высшее Существо Единым и Благим, но и эти определения, по его мыслям, являются недостаточными, потому что Божество выше численных измерений, а благодать выражает отношение Его к чему-то другому.

Если существо Божие для нас непостижимо, то, как Первооснова, Божество должно мыслиться источником и основою всякой жизни и реальности. Извод конечного бытия из Бесконечного при утверждении их крайней противоположности не может быть представлен в логических понятиях; поэтому Плотин прибегает к образам, сравнивая Единое с чашей, переполненной содержимым, которое как бы переливается через края, и этим излиянием Единое образует всю действительность.

Таким образом, произведенное бытие своим происхождением обязано не свободному движению воли Первоединого, но обусловливается строгою необходимостью Его природы и поэтому стоит в полной зависимости от своего источника и стремится к нему, как к своему центру.

Это излучение Божественной энергии порождает все другие виды бытия, которые, по мере удаления от Первоисточника, последовательно становятся беднее своим содержанием.

Первым производным бытием является Ум — Νοῦς; он уже содержит в себе начало множественности — идеи, вследствие чего он ниже Первоединого, Которое возвышается над мышлением и бытием. Но мышление Ума не дискурсивное, а интуитивное, его созерцание обращено на Первосущее и на самого себя. Обладая особым бытием, Ум, однако, стоит в зависимости от Единого и потому ниже Его по полноте и совершенству.

Первоединое чрез посредство Ума образует новый круг бытия — Мировую Душу. Находясь на границе Божественного и чувственного, Она имеет две стороны: одною обращена к Уму, а второю — к чувственному миру. Вторая сторона Души, пораждая множество отдельных душ, заполняет все части мира и так же связана с чувственным телом, как наша душа с нашим телом.

За пределами круга Мировой Души лежит материя, стоящая на границе высшего мира, за которой истощается Божественная сила. Подобно тому, как солнечный луч, удаляясь от источника света, слабеет и в отдаленных границах отблески света борются со тьмою, и Божественная стихия в последних кругах излучения сталкивается с материей, которая представляет собою небытие (μὴ ὄν) — начало зла. Но, вступая в эту среду, Мировая Душа вдыхает в нее жизнь в разнообразных формах, и поэтому чувственный мир, являясь тенеподобным отражением истинно-реального, носит в себе возможные для него черты совершенства и красоты.

Душа человека представляет частицу Мировой Души, обитающей в материальном теле, до соединения с которым она принадлежала к сверхчувственному миру и непосредственно созерцала Νοῦς и Первоединое. Ниспадение ее в чувственное тело, с одной стороны, порождено общим процессом излияния Первосилы, а с другой — рассматривается как наказание за грехопадение, происшедшее в сверхчувственном мире.

Отсюда в земной жизни пред человеком стоит задача — освободиться от оков чувственности и возвратиться к источнику света. На этом

пути он должен пройти три стадии. Первая — κάθαρσις — очищение от всяких чувственных влечений и восстановление первоначальной чистоты. Но смерть для чувственного мира нельзя представлять себе в виде физического самоуничтожения, которым не искореняются душевные пороки; можно принимать смерть лишь философски, в смысле достижения полного бесстрастия путем аскетических подвигов. Вторая стадия— θεωρία или λογισμός — достигается тогда, когда путем отвлечения от всех чувственных вещей человек с помощью диалектики возвышается до созерцания чистых идей. В этом состоянии сохраняется еще самосознание и созерцающий еще отличает себя от созерцаемого.

Мышление принадлежит к природе Νοῦς'а, но не к природе Первоединого, ибо мысль выражается в движении, тогда как Единое неподвижно, поэтому слияния с Ним душа может достигнуть лишь в высшей стадии богопознания, каковой является ἔκστασις; в этом состоянии достигается отречение от себя, упрощение и полный покой. Здесь созерцающий растворяется в созерцаемом, и они совпадают как центры двух концентрических кругов. Бог озаряет душу неизреченным Божественным светом, наполняет ощущением совершенного покоя и неизреченного блаженства. В экстазе человек чувствует себя выше добра и зла, истины и красоты, растворяется в Боге и становится одно с Богом[4].

Преемником Плотина был Порфирий (233—301), который собрал и систематизировал труды Плотина. Порфирий был открытым врагом христианства и написал 15 книг против христиан, но до нашего времени они не дошли, так как были сожжены по приказанию императора Феодосия II в 435 г. Весь вообще неоплатонизм проникнут религиозным пафосом, но у последующих его ярких представителей он направлен был преимущественно на реставрацию отмиравшего язычества.

Ямвлих († ок. 330), по происхождению сириец, обладал пылким воображением и идеи неоплатонизма стремился соединить не только с мыслями виднейших представителей классической философии, но и с восточными теософическими учениями и с мистическими культами. Своей задачей он ставил философски упорядочить основанные на мифологии разноречивые языческие верования и создать из них единую осмысленную религию с определенным моральным кодексом и обрядностью, противопоставив ее христианству. Между человеком и Первоединым Началом он устанавливает в качестве посредников бесчисленное количество богов, полубогов, ангелов, демонов и героев, обнаруживая в этих построениях не столько работу логически движущейся мысли, сколько порождение необузданной восточной фантазии. В созданной им системе находят место мантика, теургия и жертвоприношения. Жрецов он ставит выше философов и считает их носителями Божественного откровения[5].

К школе Ямвлиха принадлежал Юлиан Отступник (331—364), наибольшее влияние на воззрения которого имел Максим Эфесский, ревностный последователь Ямвлиха. Тяжелая обстановка детских и юношеских лет жизни Юлиана, созданная подозрительностью правящего императора Констанция, который, будучи его дядей, подозревал в нем претендента на свой трон, оттолкнула Юлиана от приставленных к нему арианских воспитателей и вызвала в нем увлечения классической древностью, по отношению к которой неоплатонизм являлся естественным завершением.

---

[4] Учение Плотина обстоятельно изложено у Э. Целлера в «Geschichte Philosophie der Griechen. Zweite Hälfte. Plotin» (Leipzig, 1880). Сокращенное издание на русском языке — «Очерки истории греческой философии». М., 1913.

Русские капитальные работы о Плотине: Владиславлев М. Философия Плотина (СПб., 1868); Блонский П. Философия Плотина (М., 1918).

[5] См. Э. Целлер. Цит. соч.

Сделавшись главою государства, Юлиан открыто сбросил с себя личину христианства, в котором его пытались воспитать, и произвел попытку реставрировать отмиравшее язычество. Но оно уже самой историей было обречено на гибель, и поэтому все мероприятия его потерпели полную неудачу. Царствование Юлиана было кратковременным: он погиб, получив смертельную рану в походе на персов. Борьбу с христианами он вел не всеобщим открытым гонением, а ограничением их общественных прав и стеснением в получении классического образования. В литературной полемике против христианства Юлиан не проявил себя оригинальным мыслителем, а в основном опирался на положения системы Ямвлиха [6].

Из последующих наиболее ярких представителей неоплатонизма был Прокл (410—485). Воодушевленный той же идеей реставрации язычества, он обладал обширной ученостью и логической последовательностью в изложении своих мыслей, но подобно своим предшественникам по неоплатонической школе он был также аскетом и теургом, признавал оракулов и их способность непосредственно получать откровения.

Наиболее оригинальным в системе Прокла выступает закон тройственного диалектического развития. Согласно этому закону, весь круг существ, происшедших из Первоединого, проходит три основные стадии: 1) произведенное стоит в единстве с производящим, 2) в акте изведения оно выступает из производящего, 3) изведенное возвращается к своему источному началу. Но возвращение не обеспечивает адекватного соответствия произведенного бытия производящему, оно ниже его по полноте и мощи, и поэтому вся цепь, исходящая от Первосущего, последовательно убывает в жизненной силе и, являясь порождением Абсолютного Первоначала, все виды бытия обращены тяготением к своему Первоисточнику.

Закон периодического развития Прокла имеет сходство с диалектикой Гегеля, но тогда как у Гегеля диалектика реализуется лишь в понятиях как логических построениях, Прокл объявляет ее законом живой действительности.

Члены периодических порождений Первоединого Проклом отождествляются с божествами народной религии; поэтому в его системе фигурируют триады правящих мировых, звездных и стихийных богов, к которым примыкают ангелы, демоны и герои. В этом выразилось стремление одухотворить народные мифологические верования и дать им философскую основу [7].

Остановимся теперь на конкретных примерах встречи христианской мысли с неоплатонизмом в патристическом богословии.

Здесь прежде всего выступает личность знаменитого учителя Церкви Оригена. Он был слушателем основоположника неоплатонизма — Аммония Саккаса, посещая его школу вместе с Плотином. Хотя он, по свидетельству Евсевия Памфила [8], прекрасно ознакомился и с другими направлениями классической философии, но неоплатонизм наложил на Оригена значительный отпечаток. Мы отметим это воздействие как с теоретической стороны, так и со стороны внутреннего мистического опыта.

В отличие от Климента Александрийского, который на первое место ставил путь рационально-философского постижения Божества, Ориген основою христианского ве́дения считал Божественное Откровение, но, по словам проф. А. Спасского, «если в лице Плотина эллинская философия стала обращаться в религию, то ничто не препятствовало и Ори-

[6] В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви. Т. III. СПб., 1913, с. 58—72.

[7] Э. Целлер. Цит. соч., с. 325—328.

[8] Церковная история Евсевия Памфила. Т. 2, книга VI, гл. XIX. СПб., 1858.

гену сделать попытку превратить религию в философию, оставляя неприкосновенным ее христианское содержание»[9]. Поэтому во многих сторонах своего учения Ориген оказывался более философом, чем богословом, чему способствовал применяемый им аллегорический метод толкования Священного Писания.

Значительное влияние неоплатонизма мы находим в раскрытии Оригеном понятия о Боге. Эту высшую идею он характеризует, как и Плотин, преимущественно отрицательными предикатами, не считая возможным применить к Нему даже категорию сущности; но, следуя данным Откровения, он учил о Боге как познающей Себя Личности, обладающей разумом и самосознанием[10].

Значительное воздействие оказал неоплатонизм на тринитарные воззрения Оригена, в которых находим ярко выраженный субординационизм. Только Бог Отец есть Самобог — Αὐτοθεός, ὁ Θεός, тогда как Сын становится Богом по причастию, Он просто Θεός (без члена), и ве́дение Его менее совершенно, чем ве́дение Отца. Духа Святого Ориген ставит в подчиненное положение не только к Отцу, но и к Сыну. Молиться в собственном смысле можно только Богу Отцу[11]. То же влияние неоплатонизма сказывается в учении Оригена о непрерывном проявлении творческой силы Божества, что приводит его к признанию бесконечного ряда сменяющих друг друга миров, к утверждению предсуществования душ и их домировом падении, к уничижительной расценке материи и к ряду других мнений, усиленных оригенистами и впоследствии отвергнутых Церковью[12].

Перейдем к сопоставлению мистического опыта Плотина и Оригена.

Как выше было отмечено, по учению Плотина, в своем движении к Первоединому душа человека проходит три стадии: κάθαρσις, как освобождение от чувственных влечений; θεωρία или λογισμός,—подъем до созерцания чистых идей, и ἔκστασις, как растворение созерцающего в созерцаемом.

Как прекрасно изображено в работе П. Минина «Мистицизм и его природа»[13], эти ступени типичны в мистических опытах самых разнообразных религиозных исповеданий, хотя в них вкладывается неодинаковое содержание. Особенно это нужно сказать о христианской мистике.

Нашей ближайшей задачей является описание мистического опыта Оригена в сопоставлении его с мистикой Плотина.

Тот же исследователь П. Минин различает два основных направления в древнецерковной мистике: абстрактно-спекулятивное и нравственно-практическое (с наличием различных оттенков). Первое центр тяжести полагает в диалектико-логическом движении ума и конечной целью ставит достижение в экстазе доступного человеку наивысшего постижения Бога. Второе нравственно-практической основой мистической жизни считает чувство любви к Богу и видит в экстазе выражение пламенной любви к Божеству. Таким образом, если в абстрактно-спекулятивном направлении мистик использует преимущественно мыслительные способности человеческого духа — γνῶσις, то в нравственно-практическом он полагает в основу чувство — ἔρως, ἀγαπή[14].

Если мы обратимся к Оригену, то при некоторой близости теоретических высказываний его к воззрениям Плотина в мистическом опыте

---

[9] Проф. А. Спасский. История догматических движений в эпоху вселенских соборов. Сергиев Посад, 1914, с. 85.

[10] Там же, с. 87.

[11] Проф. И. В. Попов. Конспект лекций по Патрологии. Сергиев Посад, 1918, с. 112—115.

[12] Творения Оригена в русском переводе. Изд. КазДА. Вып. 1. О началах. Казань, 1899.

[13] П. Минин. Мистицизм и его природа. БВ, 1911, апрель — май.

[14] П. Минин. Главные направления древнецерковной мистики. Сергиев Посад, 1915.

он является вполне оригинальным. В отличие от своего наставника — Климента Александрийского, который подобно Плотину в основу пути богопознания полагал γνῶσις, Ориген выдвинул другое начало — αἴσθησις — чувство любви ко Христу и считается основоположником нравственно-практического направления в христианской мистике. Несмотря на наличие субординационизма в решении тринитарной проблемы, Ориген имеет великую заслугу перед христианской мыслью в том, что впервые ярко выдвинул учение об обожении как непосредственном вселении Христа — Логоса в сердце верующего христианина. Таким образом, в этой стороне своего религиозно-философского учения Ориген совершенно чужд пантеистического детерминизма Плотина и утверждает не растворение, а свободное единение души христианина с Божественной Личностью Христа.

В учении о последнем этапе мистического восхищения — ἔξτασις'е, как выражении пламенной любви к Христу Богу, Ориген является предшественником таких великих подвижников, как Макарий Великий и Симеон Новый Богослов.

Современником Юлиана Отступника был святой Григорий Богослов (330—390). Непродолжительное время Юлиан находился в той же Афинской школе, где получили образование святые Григорий и Василий Великий, и потому эти отцы Церкви имели возможность непосредственно ознакомиться с личностью будущего реставратора язычества. Впоследствии святой Григорий написал два «Обличительных слова на царя Юлиана». В них он дает яркую характеристику этого противника христианства и остро критикует его воззрения и проводимую им политику. В этих словах святой Григорий так описывает свои впечатления от встречи с Юлианом: «Тогда я не худо разглядел сего человека, хотя и не принадлежу к числу искусных в сем деле... Когда я увидел (его), то сказал: «Какое зло воспитывает Римская империя», и, предрекши, желал быть ложным прорицателем» [15]. Далее он отмечает в характере Юлиана непостоянство, скрытность, отсутствие прямоты и ясности в суждениях и, наконец, подробно описывает его мероприятия, направленные к подавлению христианства и восстановлению языческого культа. Святой Григорий говорит, что, лицемерно допуская свободу вероисповеданий, он поставил жестокие ограничения для христиан в получении классического образования, стесняя их в гражданских правах, потворствовал разрушению христианских храмов и расхищению священных сосудов, церковного имущества и денежных вкладов, не останавливаясь в отдельных случаях перед кровавыми расправами [16]. Описывая стремление Юлиана одухотворить языческий культ, св. Григорий вскрывает всю нелепость этой попытки, так как в мифологических сказаниях об олимпийских богах можно найти лишь образцы распутства и пороков, которые с нравственной точки зрения никак не могут служить образцами для подражания [17].

Последнее наиболее видное отражение идей неоплатонизма на ранней христианской письменности мы находим в произведениях, дошедших до нас с именем апостольского мужа Дионисия Ареопагита.

Исторической критикой установлено, что Дионисию Ареопагиту, современнику апостола Павла, сочинение, именуемое «Corpus Areopagiticum», принадлежать не может. Историко-литературные критики опираются при этом на следующие основания. Названное произведение неизвестно писателям первых четырех веков христианства. О более позднем происхождении его говорит и своеобразный стиль, и тонко обрабо-

[15] Творения св. Григория Богослова. Т. I. Второе обличительное слово на царя Юлиана. М., 1868, с. 198.

[16] Св. Григорий Богослов. Первое обличительное слово на царя Юлиана. Там же, с. 140—142.

[17] Там же, с. 172—174.

танная богословская терминология. Наконец, как было уже отмечено, «Corpus Areopagiticum» носит на себе несомненное влияние идей неоплатоника Прокла.

Русские патрологи не считают возможным точно установить имя автора, написавшего это произведение. Историк грузинской философии Ш. Нуцубидзе[18] приписывает его грузинскому епископу Петру Иверу (412—488). Это же мнение приводится в «Антологии мировой философии»[19]. Отметим основные черты влияния Прокла на содержание мыслей «Corpus'a Areopagiticum».

Оно сказывается прежде всего в учении о Боге, которое носит отвлеченно-спекулятивный характер. Автор «Corpus'a Areopagiticum», следуя требованиям катафатического метода, применяет к Богу те же наименования, которые господствовали в неоплатонической системе: «Единый», «Благость», «Красота», причем этим определениям придается метафизический смысл: единство означает совершенную простоту и неделимость Божества, благость понимается в смысле первопричинности всех видов бытия, имеющих свои истоки в Едином Центре, и красота — это гармонический строй всего, порожденного Божественной любовью.

Далее автор «Corpus'a Areopagiticum» не считает возможным, следуя апофатическому методу, приложить к определению Бога какие-либо положительные свойства, ибо Он выше всех видов бытия и потому не может быть назван ни жизнью, ни силой, ни премудростью, ни единством[20]. Он есть все во всем и в ничем ничто.

В учении о мире небесном и земном автор следует триадической системе Прокла. Высшим началом является Святая Троица; вокруг Нее мир расположен концентрическими кругами, через посредство которых Божественная сила сообщается с последовательно убывающей энергией всем видам бытия. Ближайшей к Святой Троице стоит первая высшая триада ангельского мира — херувимы, серафимы, престолы; вторая — господства, силы, власти; третья иерархия — начала, архангелы, ангелы. Небесная иерархия служит образом устройства иерархии земной Церкви. Главою земной Церкви, связуя ее с небесною, стоит Логос, Который Своим Боговоплощением соединил род человеческий с Богом. Своими страданиями и крестною смертью искупивши нас от диавола, Он положил начало нашему обожению.

В Церкви Ареопагитик различает два тройственных круга: священные чины и совершаемые. В священных чинах он описывает полномочия и круг действий трех степеней иерархии: епископа, священника и диакона. В последнем, мирском кругу он различает также три ряда: высший — монахи, чин посвящения их он приравнивает к таинству, средний — созерцательный, это весь народ, созерцающий символы, и низший — оглашенные, кающиеся и одержимые.

Приближается к Проклу автор «Corpus'a Areopagiticum» и в решении проблемы зла.

Поскольку всякое бытие происходит от Бога, а Бог не может быть виновником зла, то зло нужно представлять себе лишь как неполноту бытия, его слабость, вызванную ниспадением вида бытия из положенного ему состояния на более низкую ступень. Даже демонов Дионисий не считает злыми по природе, так как и они являются созданиями Божиими и обладают положительными свойствами — жизнью и бытием. Близость Ареопагитика к неоплатонизму сказывается и в описании пути мистического восхождения к Богу. Трем ступеням, выдвинутым неоплатониками: κάθαρσις, φωτισμός и θέωσις, у Ареопагитика соответ-

---

[18] Ш. Нуцубидзе. История грузинской философии. Тбилиси, 1960, с. 88—102.
[19] Антология мировой философии. Т. I, ч. 2. М., 1969, с. 606.
[20] Св. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. М., 1898.

ствуют: κάθαρσις, φωτισμός и τεθείωσις. В последней стадии мистического процесса (τεθείωσις) Ареопагитик утверждает достижение вершины проникновения в тайны Божественной жизни и приобщения Божеству.

Таким образом, весь вообще процесс мистического движения по творениям Ареопагитика представляет собой яркое выражение абстрактно-спекулятивного направления мистики[21]. Однако при всей близости к неоплатонизму «Corpus Areopagiticum» не отступает от догматических положений христианства и поэтому вошел в широкое употребление в последующей богословской литературе.

Сделаем общие выводы из сказанного.

Система неоплатонизма представляет собою динамический пантеизм, так как все виды бытия выводятся из Первоединого с роковой необходимостью; поэтому в целом виде с христианским мировоззрением она согласована быть не может. Но во многих своих положениях неоплатонизм приближается к христианской истине и тем завершает исторический процесс естественного откровения через творчество человеческой мысли.

Отметим прежде всего общий религиозный пафос неоплатонизма, который все изводит от Бога и единение с Ним ставит конечною целью устремлений для всех видов бытия. Также учение о непостижимости существа Божия, в крайней форме выраженное неоплатониками, по существу отвечает данным Откровения и положениям патристического богословия.

Приблизился Плотин в своем учении о Божестве к тринитарной проблеме и первый выдвинул термин ὑπόστασις, употребляя его, конечно, в своеобразном смысле.

Наконец, изображаемые неоплатониками этапы мистического восхождения к Богу фигурируют и у христианских мистиков, хотя и с различием в характере их содержания. Основоположник неоплатонизма Плотин не выявил открыто вражды к христианству, и учители Церкви даже похваляли его за воздержанную и чистую жизнь. Известно, что Синезий, ученик неоплатонической философессы Ипатии, был принят в лоно Церкви с сохранением своих убеждений и был поставлен епископом Птолемаиды, а переводчик эннеад Плотина на латинский язык Марк Викторин в старости принял христианство[22].

Влияние неоплатонизма сказалось на воззрениях святого Григория Нисского, а для блаженного Августина эта философская система послужила последним этапом на его пути к познанию христианской истины.

Таким образом, эллинская мудрость, в своей последней фазе представленная неоплатонизмом, который впитал в себя все основные течения греческой философии, несмотря на враждебные выпады отдельных его представителей, была пленена христианством и тем завершила свою историческую миссию[23].

---

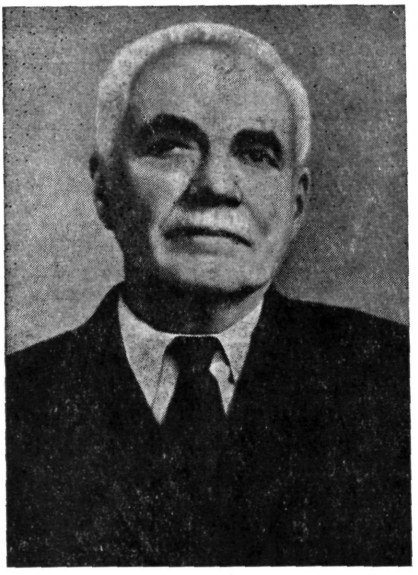
[21] См. проф.-прот. Г. Флоровский. Богословие отцов Церкви. Византийские отцы V—VIII вв. Corpus Areopagiticum, с. 95—117; П. Минин. Главные направления древнецерковной мистики, с. 18—32.

[22] А. П. Карсавин. Святые отцы и учители Церкви. Париж, с. 227—235.

[23] Там же.

Архимандрит ***ИРИНЕЙ (Середний),***
кандидат богословия

ПРОФЕССОР С. В. ТРОИЦКИЙ; ЕГО ЖИЗНЬ И ТРУДЫ В ОБЛАСТИ КАНОНИЧЕСКОГО ПРАВА



Профессор Сергей Викторович Троицкий является «общепризнанным канонистом»[1]. Изучению канонического права он отдал более шестидесяти лет своей жизни. Его имя «как крупного и авторитетного специалиста по вопросам церковного права хорошо известно в широких кругах церковной и научной общественности. Неутомимый труженик-канонист, глубоко преданный Святой Православной Церкви, С. В. Троицкий всегда являлся идейным защитником Православия и охранителем священных канонов — этой ограды Православия»[2]. И вся жизнь С. В. Троицкого, по словам профессора Московской духовной академии А. И. Георгиевского и покойного доцента (впоследствии профессора) той же академии В. И. Талызина,— это подвиг и пример служения Святой Матери-Церкви и богословской науке[3].

Родился Сергей Викторович 14 (26) марта 1878 г. в городе Томске[4]. Религиозное воспитание он получил от своих православных родителей. Отец его, Виктор Ильич, был преподавателем Томской духовной семинарии. В 1891 г. С. В. Троицкий окончил духовное училище, а в 1897 г.— Тверскую духовную семинарию. Затем, в 1900 г., он окончил С.-Петербургский археологический институт со званием действительного члена

[1] А. Сергеев. Необоснованное суждение. *«Журнал Московской Патриархии»*, 1954, № 3, с. 64.

[2] Представление проф. А. И. Георгиевского и доц. В. И. Талызина в Совет Московской духовной академии о присуждении ученой степени доктора церковного права; проф. С. В. Троицкому. Архив МДА, личное дело С. В. Троицкого, л. 28.

[3] Там же.

[4] Сведения о жизни С. В. Троицкого заимствованы из архива МДА (личное дело С. В. Троицкого, лл. 20, 24, 25), а также из статьи, напечатанной в журнале Сербской Патриархии «Православлье» за 1968 год, № 24, которую написал профессор д-р Б. Гардашевич по случаю девяностолетия видного кониста. По поводу этой статьи необходимо сказать следующее. Профессор Белградского богословского факультета Б. Гардашевич, преемник С. В. Троицкого по кафедре канонического права, написал эту статью по поручению Патриарха Германа, но опубликовал без корректуры

института и, кроме этого, в 1901 г.— С.-Петербургскую духовную академию со степенью кандидата богословия и с правом защиты степени магистра без новых устных испытаний. Ученую степень магистра С. В. Троицкий получил 27 мая 1913 г. после защиты диссертации «Второбрачие клириков. Историко-каноническое исследование» (СПб., 1912, с. VIII+283). Защита проходила в Киевской духовной академии, о чем свидетельствует диплом С. В. Троицкого за № 1851, который 2 апреля 1924 г. Советом Белградского университета был принят как докторский. Совет Московской духовной академии 29 декабря 1961 г., отмечая большие заслуги С. В. Троицкого перед богословской наукой, также удостоил его докторской степени. Такова вкратце ученая биография этого выдающегося кониста.

Что касается практической деятельности профессора С. В. Троицкого, то она была очень разнообразной. С 1 сентября 1901 г. он работал классным надзирателем при С.-Петербургском Александро-Невском духовном училище. Здесь же до 12 мая 1915 г. он в разное время был преподавателем русского, церковнославянского и латинского языков. 29 сентября 1906 г. С. В. Троицкий был причислен к канцелярии обер-прокурора Св. Синода с назначением членом редакции «Церковных ведомостей», а в 1917 г., во время Поместного Собора Русской Церкви,— помощником редактора этого журнала.

В 1909 г. С. В. Троицкий был назначен членом Комиссии при Учебном комитете Св. Синода по древним языкам. В 1910 г. он участвовал в Совещании по вопросу об организации Русской Церкви за границей, а затем командирован с научной целью в Болгарию, Сербию и на Афон. В 1912 г. С. В. Троицкий был назначен членом Издательской комиссии Училищного совета и послан в Германию для изучения издательского дела в Католической Церкви. Затем, 16 мая 1913 г., он был командирован на Афон по делу ереси имябожников, а 18 февраля 1914 г.— в Москву для представления Синодальной конторе сведений по этому делу. В 1913 г. С. В. Троицкий состоял также членом и делопроизводителем Издательского совета при Св. Синоде, а в 1915 г.— чиновником особых поручений при обер-прокуроре Св. Синода. В 1917—1918 гг. вместе с профессором В. Н. Бенешевичем он принимал активное участие в работе Московского Собора и, кроме того, в 1918 г. был начальником кодификационного отдела канцелярии Собора Русской Церкви в Киеве. В 1919—1920 гг. он работал приват-доцентом Новороссийского университета по кафедре церковной истории.

25 января 1920 г. С. В. Троицкий эмигрировал в Югославию, где с 24 апреля 1920 г. был гонорарным, с 30 декабря 1922 г.— экстраординарным и с 26 февраля 1929 г.— ординарным профессором юридического факультета Белградского университета (до 6 апреля 1941 г. в Суботице и до 6 ноября 1945 г. в Белграде) по кафедре церковного права и одновременно в 1937—1943 гг.— гонорарным профессором богословского факультета в Белграде по той же кафедре.

3 декабря 1925 г. Архиерейским Собором Сербской Православной Церкви С. В. Троицкий был избран экспертом по каноническим вопросам и в этой должности принимал участие в составлении проекта закона о Сербской Православной Церкви, ее устава и брачных правил, а также в защите ее от попытки Константинопольской Церкви подчинить себе епархии и приходы Сербской Церкви за пределами Югославии.

С. В. Троицкого. Поэтому в ней имеются ошибки и пропуски. С. В. Троицкий в письме к профессору Л. Н. Парийскому от 8 октября 1968 г. вносит такие поправки: «Не упомянуто, что в 1929 и 1931 гг. я служил профессором Русского Богословского института в Париже и порвал с ним сношение, когда Институт перешел в юрисдикцию Константинопольского Патриархата. Собор 1917—1918 гг. был не на Кавказе, а в Москве, и хотя я действительно работал в его канцелярии, но секретарем его не был». — *А. И.*

18 октября 1937 г. Министерство просвещения Югославии назначило его членом-заместителем Комиссии по проведению экзаменов на звание профессора, а в 1938 г. он был членом Конференции представителей университетов Югославии по составлению устава юридических факультетов. 22 февраля 1941 г. Министерством юстиции он назначается членом Комиссии по составлению проекта закона о смешанных браках.

Начиная с 1948 г. С. В. Троицкий работал в качестве сотрудника Сербской Академии наук, в изданиях которой вышло несколько его научных работ. Затем, 21 октября 1951 г., он был избран членом Комиссии Академии по изданию Кормчей святого Саввы, а 24 июня 1952 г.— и секретарем этой Комиссии; с 5 декабря 1953 г. он — член Комиссии по изданию источников сербского права XIX века.

Вне Югославии профессор С. В. Троицкий в 1928—1930 гг. преподавал церковное право в Русском Богословском институте в Париже и прекратил связь с институтом, когда он перешел в юрисдикцию Константинопольской Патриархии. В апреле и мае 1929 г. в качестве эксперта по каноническим вопросам С. В. Троицкий защищал в судах США имущество более 100 приходов Русской Православной Церкви от посягательств митрополита «живой церкви» Кедровского.

В 1947—1948 гг. С. В. Троицкий работал профессором по кафедре церковного права в Московской духовной академии и в эти же годы состоял членом Отдела внешних церковных сношений Московской Патриархии, а в 1949 г. выехал в Югославию.

В июле — августе 1956 г. по поручению Сербской Академии наук профессор С. В. Троицкий изучал в Государственной библиотеке СССР им. В. И. Ленина, в Государственном Историческом музее и в Ленинградской публичной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина рукописи Кормчей, о чем представил доклад, опубликованный в «Гласнике» Академии за 1957 год (кн. VIII, 2, с. 233—240).

В мае 1958 г., по приглашению Московской Патриархии, С. В. Троицкий был в Москве и Загорске, где в это время праздновалось сорокалетие восстановления Патриаршества в Русской Церкви, и работал в Библиотеке им. В. И. Ленина (по рукописям Устюжской, Иасафовской и Троицкой), в Историческом музее (по рукописям Ефремовской и Уваровской Кормчих), а также в редакции «Журнала Московской Патриархии».

Осенью 1961 г., по приглашению председателя Отдела внешних церковных сношений Московской Патриархии архиепископа Никодима (ныне митрополита Ленинградского и Новгородского) в связи с Родосской конференцией, профессор С. В. Троицкий вновь побывал в Москве, Загорске, Ленинграде и работал в редакции «Журнала Московской Патриархии». В последние годы жизни он не переставал интересоваться вопросами каноники. Об этом убедительно говорят его новейшие научные работы.

Скончался С. В. Троицкий 27 ноября 1972 г., на 95-м году жизни, в Белграде.

Переходя к обозрению некоторых, наиболее видных научных трудов профессора С. В. Троицкого, необходимо отметить, что он написал более двухсот специальных исследований, из которых более ста пятидесяти занимают достойное место в церковноканонической литературе. Еще в 1905 году внимание русской церковной общественности[5] привлекла небольшая (20 стр.) брошюра С. В. Троицкого под заглавием «Церковный собор и миряне», в которой автор отмечает широко практиковавшееся в древности участие мирян на соборах и приходит к заключению,

---

[5] М. Красножен. Сообщения о новых книгах. Предсоборная литература. С. В. Троицкий. Церковный собор и миряне (*Церковные ведомости*, 1906, № 46, с. 2993—2994).

что «составлять собор из одних епископов так же противно духу христианства, как и богослужение без народа»[6].

Среди работ полемического характера немало ценных статей С. В. Троицкого опубликовано на страницах «Журнала Московской Патриархии», «Вестника Русского Западно-Европейского Экзархата» и других журналов. Особо важные статьи следующие: «О границах распространения права власти Константинопольской Патриархии на «диаспору»»[7], «Где и в чем главная опасность?», «О церковной автокефалии», «Единство Церкви», «Великое преступление», «По поводу неудачной защиты ложной теории», «Будем вместе бороться с опасностью», «Как привести к концу возникший спор?», «Теократия или цезаропапизм», «Неудачная защита неправды», «Каноны и восточный папизм», «О единстве Церкви», «Из истории спора Старого Рима с Новым», «Халкидонский собор и восточный папизм», «О юрисдикции Цареградского патриарха вне границ автокефальных Церквей», «Юрисдикция Цареградского патриарха в области диаспоры», «Дымное надмение мира и Церковь», «Размежевание или раскол», «К вопросу о правах Константинопольского патриарха», «Папистические стремления греков».

Все эти статьи послужили нормализации отношений между Православными Автокефальными Церквами. Разоблачая папистическую теорию о подчинении Константинопольской Церкви всей православной диаспоры, теорию, которую еще в 1923 г. Константинопольский патриарх Мелетий начал проводить в жизнь, профессор С. В. Троицкий писал: «Как последний из могикан, единственный, остающийся в живых из канонистов старой русской академической школы, я считал и считаю своим священным долгом раскрыть противоречие этой теории догматическому и каноническому учению Православной Церкви и ее опасность для мира и единства Православия»[8].

Особо необходимо сказать о капитальном труде С. В. Троицкого — его магистерской диссертации «Второбрачие клириков. Историко-каноническое исследование» (СПб., 1912), удостоенной Макарьевской премии. По словам автора, тема диссертации «принадлежит к числу так называемых острых, жгучих современных церковных вопросов»[9]. Основные положения по этой теме четко формулированы С. В. Троицким в речи перед защитой диссертации.

«Специальные брачные требования от клириков,— говорит он,— выражены в Священном Писании в краткой и точной формуле «единыя жены муж», трижды повторенной в пастырских посланиях, в отношении всех степеней священства... Памятники церковного учительства не только говорят о безусловном запрещении второбрачия священнослужителям, но выясняют и его мотивы, его смысл. Они говорят, что, по христианскому учению, брак по своей природе един, как едино рождение и едина смерть, ибо нормален только единый девственный брак, так как Бог сотворил только одного мужа и одну жену и так как он служит символом союза Единого Христа с единой Церковью»[10].

«Если Церковь не требует безбрачия от приходского духовенства,— продолжает С. В. Троицкий,— то вовсе не потому, что она как бы мирится с неполной отдачей себя пастыря на служение пастве, а потому, что она хочет видеть в брачной жизни пастыря постоянную, живую, наглядную, а потому и весьма действенную проповедь о нормальной брач-

---

[6] С. В. Троицкий. Церковный собор и миряне, СПб., 1905, с. 19.

[7] Место и год издания статей указаны в списке печатных трудов С. В. Троицкого, приведенном ниже.

[8] С. Троицкий. О единстве Церкви. *Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата,* 1957, № 26, с. 110.

[9] С. В. Троицкий. Второбрачие клириков... СПб., 1912, с. 111.

[10] С. В. Троицкий. К вопросу о второбрачии клириков. Речь, сказанная перед защитой диссертации. *Труды Киевской духовной академии,* 1913, ч. 3, с. 428.

ной жизни, каковой является лишь строгое единобрачие»[11]. Учение о строгом единобрачии священнослужителей нашло в христианстве «непоколебимую опору в его догматической системе и потому с самого начала стояло и до настоящего времени стоит чрезвычайно твердо»[12],— заканчивает С. В. Троицкий.

В диссертации С. В. Троицкий на основании тщательного разбора свидетельств Священного Писания и Священного Предания последовательно приводит читателя к выводу, что «в Церкви всегда, везде и всеми второбрачие священнослужителей отвергалось и допускалось оно лишь вне границ православия и церковного предания»[13].

Работа делится на семь глав. В первой главе, названной «Современное положение вопроса», С. В. Троицкий знакомит читателя с литературой, освещающей вопрос о второбрачии клириков с различных точек зрения. Во второй главе автор рассматривает свидетельства Священного Писания, относящиеся к данному предмету, и попутно анализирует различные толкования этих свидетельств. Третья глава посвящена разбору вопроса о второбрачии клириков по свидетельствам церковных писателей. В четвертой главе изложено церковное законодательство по рассматриваемому предмету: первый отдел этой главы повествует о церковном законодательстве в первые три века, второй — о церковном и светском законодательстве в последующее время. «Две дальнейшие главы,— по словам автора,— имеют положительный характер, а именно: в пятой главе дается свод свидетельств о запрещении различных видов второбрачия священно- и церковнослужителям, а в шестой — на основании этого свода делается опыт систематического изложения церковного законодательства о второбрачии клириков, причем в первом отделе говорится о том, что́ в Церкви почитается второбрачием, во втором — каким клирикам оно запрещается и в третьем — каков характер этого запрещения и в чем оно выражается»[14]. Дополнением к шестой главе служит особое исследование под заглавием «Диакониссы в Православной Церкви». Последняя, седьмая, глава диссертации посвящена анализу учения католического церковного права о второбрачии клириков.

В приложении «Addenda et corrigenda», помимо мелких прибавлений, дан текст посланий, которыми обменивались отдельные Православные Церкви при решении частных вопросов о второбрачии, изложена история рассматриваемого предмета и восполнен свод свидетельств против второбрачия клириков.

Диссертация С. В. Троицкого получила высокую оценку обоих рецензентов. «Мы вправе,— говорит один из них, профессор С. Зарин,— видеть в рассматриваемом труде Троицкого ценный вклад в русскую церковно-каноническую ученую литературу, соприкасающийся не безразлично и не бесплодно и с историей христианской этики и христианской догматики»[15]. То же подтверждает и другой рецензент, профессор А. Бронзов: «Каноническая наука приобрела серьезный научный вклад, с которым отныне будут по необходимости считаться все те, кто окажется в каком-либо соприкосновении с данным вопросом. Это — факт бесспорный»[16].

Среди других работ С. В. Троицкого о браке следует отметить его

---

[11] Там же, с. 429.

[12] Там же, с. 433. Эта мысль более полно выражена в статье С. В. Троицкого под заглавием «Догматический смысл запрещения второбрачия священнослужителей». *Церковные ведомости,* 1923, № 13—14, с. 7—8.

[13] С. В. Троицкий. Второбрачие клириков..., с. 74.

[14] Там же, с. V.

[15] С. Зарин. С. В. Троицкий. Второбрачие клириков. *Христианское чтение,* 1913, т. CCXXXIX, 2, апрель, с. 569.

[16] А. Бронзов. С. В. Троицкий. Второбрачие клириков. *Церковные ведомости,* 1912, № 50, с. 2037.

интересную книгу «Христианская философия брака» (Париж, 1933, 222 стр.), а также статьи: «Проблема брака в христианском сознании»; «О браке как таинстве»; «Что же такое брак?»; «Брак и Церковь»; «Родство как препятствие к браку»; «Брак и грех. Брак до греха»; «Брак после греха»; «Нелегальное кровное родство как препятствие к браку»; «О святости брака».

Из критических работ профессора С. В. Троицкого широко известны статья «Идеология Карловацкого раскола» («ЖМП», 1948, № 2, с. 43—50) и книга «О неправде Карловацкого раскола» (Париж, 1960, 148 стр.). В последней автор подробно разбирает и опровергает доводы протоиерея М. Польского в защиту Карловацкого раскола, подтверждая свои аргументы документальными фактами и точными ссылками на авторитетные источники.

Профессор С. В. Троицкий много трудился над разработкой вопросов, относящихся к источникам церковного права и оставшихся неразрешенными в исследованиях его предшественников А. С. Павлова и В. Н. Бенешевича. Так, в статье «Из истории спора Старого Рима с Новым», а затем в статье «Кто включил папистическую схолию в православную Кормчую?» он выясняет происхождение следующих трех связанных между собой памятников: «греческого трактата о примате Константинопольского патриарха; несохранившейся, но восстановленной Бенешевичем греческой же схолии к нему папистического содержания и их славянского перевода в рукописях Кормчей» [17]. «Задачу выяснения подлинного происхождения этих загадочных памятников,— говорит С. В. Троицкий,— которую не пришлось разъяснить моему старому коллеге Бенешевичу, я беру на себя» [18]. И с этой задачей он справился блестяще. Исследование вопроса привело С. В. Троицкого к следующему заключению.

«1. Греческая статья о преимуществах Константинопольского престола составлена в канцелярии Константинопольской Патриархии между 610 годом, когда был составлен Номоканон L титулов, и 629 годом, когда была закончена первая редакция Номоканона XIV титулов. Хотя анонимный автор статьи и пользовался первым Номоканоном, однако его труд был проникнут совсем другой идеологией. Тогда как Номоканон L титулов был составлен в духе равноправности и самостоятельности поместных Церквей, статья была составлена в духе церковного империализма или восточного папизма и, как таковая, была использована восточными папистами при составлении других канонических сборников, в частности, и того экземпляра Номоканона XIV титулов, который был дан около 864 года новооснованной Болгарской Церкви и впоследствии в славянском переводе до появления в XIII веке Номоканона св. Саввы регулировал церковное устройство у православных славянских народов.

2. Включенная в статью папистическая схолия была составлена миссионерами Римской Церкви и была добавлена к статье во время их управления Болгарской Церковью в 866—869 гг. до Константинопольского собора 869—870 гг. как корректив восточного папизма с точки зрения папизма западного.

3. Славянский перевод статьи и схолии к ней был сделан в связи с переводом упомянутого экземпляра Номоканона XIV титулов в последней четверти IX века в восточной Болгарии, вероятно, в Преслове, одним из членов литературного кружка, не располагавшего надлежащей подготовкой для такой работы.

4. Мнение, будто папистическая схолия составлена и переведена со-

---

[17] С. В. Троицкий. Из истории спора Старого Рима с Новым. *Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата*, 1959, № 29, с. 41.

[18] Там же, с. 40—41.

лунскими братьями св. Кириллом и св. Мефодием, возникло отчасти вследствие недостаточного знания истории канонических сборников Восточной Церкви, а отчасти по мотивам конфессионального характера и опровергается: а) историческими данными, б) содержанием и языком самой схолии, в) идеологией славянских апостолов, совершенно чуждой как восточного, так и западного папизма, особенно ярко проявленной в Мефодиевом Номоканоне, и г) общим характером деятельности святых братьев, всю свою жизнь неутомимо и бесстрашно работавших в пользу равноправности и независимости национальных Церквей»[19].

После решения вопроса о происхождении греческой статьи о преимуществах Константинопольского престола, папистической схолии к ней и их древнеславянского перевода профессор С. В. Троицкий переходит к критическому разбору и оценке этих памятников с точки зрения догматического и канонического учения Православной Церкви. Проследив внимательно за содержанием папистической схолии, он делает вывод, что «утверждение схолии, будто папы диктовали свою волю Вселенским Соборам через своих легатов, не соответствует действительности» и что «восторженные отзывы католических авторов о схолии не оправдываются ее содержанием»[20].

Много нового об источниках церковного права С. В. Троицкий сообщает и в других своих трудах. Так, в статье «Апостол славянства св. Мефодий как канонист»[21] он дает интересную характеристику составленного этим славянским просветителем сокращенного славянского Номоканона. С именем св. Мефодия, говорит далее С. В. Троицкий, связан и другой видный древнеславянский памятник — «Закон судный людем», в котором автор выступает не только как канонист, но и как законодатель. Свой взгляд на происхождение «Закона судного людем» С. В. Троицкий высказал в обширной статье «Св. Мефодий как славянский законодатель»[22], к которой приложена также фотокопия неизданной до настоящего времени древнейшей рукописи «Закона судного», взятой из Иасафовской Кормчей.

Этому же вопросу посвящена статья С. В. Троицкого «Для кого, когда и где св. Мефодий составил «Закон судный людем»?», помещенная в «Ежегоднике Православной Церкви в Чехословакии» за 1963 год (с. 48—59)[23].

Выводы С. В. Троицкого о происхождении «Закона судного» вызвали ряд возражений со стороны болгарского историка М. Андреева. В статье «Был ли Закон судный людем составлен в Македонии и славянский первоучитель Мефодий был ли его автором?» М. Андреев утверждает, будто автором «Закона судного» был болгарский князь Борис. Эта статья побудила С. В. Троицкого снова взяться за перо. В небольшой статье под заглавием «Кто составил «Закон судный»?»[24] он подвергает критике утверждение М. Андреева и на основании подлинных исторических документов убедительно доказывает, что автором «Закона судного» мог быть только св. Мефодий.

В заключение краткого обзора трудов профессора С. В. Троицкого необходимо отметить, что все свои суждения и выводы он строил на

---

[19] С. В. Троицкий. Кто включил папистическую схолию в православную Кормчую? «Богословские труды», 1961, сб. 2, с. 37—38. Срав. Из истории спора Старого Рима с Новым. *Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата,* 1959, № 29, с. 46.

[20] «Богословские труды», 1961, сборник 2, с. 46, 47. Срав. *Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата,* 1959, № 29, с. 57, 58.

[21] *«Журнал Московской Патриархии»,* 1958, № 3, с. 38—51.

[22] «Богословские труды», 1961, сборник 2, с. 83—141.

[23] Эта статья переведена на греческий язык и напечатана в журнале «Ἐκκλησία», 1966, № 16—17, с. 412—417.

[24] «Ежегодник Православной Церкви в Чехословакии», 1967, с. 124—138. См. также статью «Святой Мефодий или Болгарский князь Борис составил Закон судный людем?» в «Богословских трудах», 1968, сб. 4, с. 117—126.

строго научной основе и проявлял при этом широкую осведомленность в первоисточниках.

Зная французский, немецкий, английский и другие языки, С. В. Троицкий легко справлялся со всякими трудностями, встречающимися в научных исследованиях. Его большая эрудиция сочеталась с незаурядной способностью к критическому анализу, с одной стороны, и к широким обобщениям, с другой. Сделанные им выводы по тем или другим каноническим проблемам всегда основательны и сильны своей аргументацией.

Самое же главное в трудах С. В. Троицкого — это верность Православной Церкви. Все свои силы и богатые знания этот неутомимый труженик направлял на защиту Православия и охранение священных канонов. Его жизнь — настоящий подвиг и пример служения Святой Православной Церкви.

СПИСОК ТРУДОВ
профессора Сергея Викторовича Троицкого в порядке их публикации

1904 год

1. Что же такое брак? (*Странник*, 1904, февраль, с. 285—304).
2. Из жизни духовной школы (Языкознание в духовно-учебных заведениях). Там же, ноябрь, с. 687—696.
3. Евагрий. *Православная богословская энциклопедия*, том V, с. 168—170.
4. Евангелистарий. Там же, с. 171.
5. Евгений. Там же, с. 183—185.
6. Евгений Булгарис. Там же, с. 185—188.
7. Евдоксия. Там же, с. 196.
8. Евзоий. Там же, с. 196—197.
9. Евсевий Фессалоникийский. Там же, с. 232.
10. Евсевий Бруно. Там же.
11. Евстазий. Там же, с. 234.
12. Евстафий, св., Антиохийский. Там же, с. 235—236.
13. Евстафий Севастийский. Там же, с. 236—237.
14. Евстафий Фессалоникийский. Там же, с. 237—238.
15. Евтихиан. Там же, с. 242.
16. Евхарий. Там же, с. 250—251.
17. Евфимий Зигабен. Там же, с. 262—264.
18. Евфимий Вислень. Там же, с. 264.
19. Егезипп. Там же, с. 268—270.
20. Егише. Там же, с. 294—295.
21. Екатерина великомученица. Там же, с. 335—336.
22. Екатерина. Там же, с. 336—338.
23. Еквиций. Там же, с. 366—367.
24. Елевферий. Там же, с. 389.
25. Елигий. Там же, с. 416.
26. Елисавета Тюрингская. Там же, с. 417.
27. Елисавета, аббатиса. Там же, с. 417—418.
28. Елкезаиты. Там же, с. 425—426.
29. Еллинисты. Там же, с. 426—429.
30. Енкратиты. Там же, с. 442—443.
31. Еннодий. Там же, с. 443—444.
32. Епаон. Там же, с. 447—448.
33. Епифаний Схоластик. Там же, с. 483.
34. Ессеи. Там же, с. 498—501.
35. Жизнь вечная. Там же, с. 576—580.
36. Жития святых. Там же, с. 582—593.
37. Жмакин В. И., прот. Там же, с. 593—596.
38. Журналы духовные. Там же, с. 605—610.
39. Завьялов А. А. Там же, с. 628—629.
40. Зонара Иоанн. Там же, с. 758—761.
41. Игнатий Богоносец. Там же, с. 781—785.
42. Ильминский Н. И. Там же, с. 869—872.
43. Инвеститура. Там же, с. 885—888.
44. Индекс. Там же, с. 888—894.
45. Индепенденты. Там же, с. 894—902.
46. Инквизиция. Там же, с. 917—929.
47. Иннокентий. Там же, с. 930—941.
48. Иннокентий, еп. Тамбовский. Там же, с. 972—973.
49. Ипатия. Там же, с. 998—999.
50. Иподиакон. Там же, с. 1000—1003.
51. Ирландия. Там же, с. 1036—1041.
52. Исаак Сирин. Там же, с. 1048—1050.
53. Исидор Пелусиот. Там же, с. 1057—1061.
54. Искупление. Там же, с. 1075—1084.
55. Итал Иоанн. Там же, с. 1154—1155.

1905 год

56. Церковный собор и миряне. *Церковный вестник*, 1905, № 44, с. 1378—1381; № 45, с. 1412—1471; № 46, с. 1445—1448. Отдельный оттиск: СПб., 1905, 20 стр.
57. Иавнея. *Православная богословская энциклопедия*, том VI, с. 3—5.

58. Иаковиты. Там же, с. 12—29.
59. Иаков Зеведеев. Там же, с. 41—42.
60. Иаков Низибийский. Там же, с. 118—122.
61. Иаков Серугский. Там же, с. 122—124.
62. Иаков Едесский. Там же, с. 124—127.
63. Иаков, еп. Якутский. Там же, с. 153—154.
64. Иаков, еп. Аккийский. Там же, с. 156—159.
65. Иаков из Ворагина. Там же, с. 159—161.
66. Иаков de Benedictis. Там же, с. 161—163.
67. Ианнй и Иамврий. Там же, с. 176—178.
68. Иезуаты. Там же, с. 219—220.
69. Иеракс и неракиты. Там же, с. 251—254.
70. Иераполь. Там же, с. 254—255.
71. Иерахмеел. Там же, с. 270.
72. Иерокл. Там же, с. 324—326.
73. Иерузалем. Там же, с. 363.
74. Иоанна блаженная и аннунциаты. Там же, с. 736—738.
75. Иоаннбониты. Там же, с. 741.
76. Иоанниты. Там же, с. 784—791.
77. Иоанн Ликопольский. Там же, с. 870—871.
78. Иоанн II, еп. Иерусалимский. Там же, с. 983—987.
79. Иаков Алфеев. Там же, с. 1011—1012.

1906 год

80. Леруа Болье. Христианство и демократия. Христианство и социализм. Перевод с французского. Изд. 1, СПб., 1906; изд. 2, СПб., 1913.
81. Религиозные вопросы в новейшей французской литературе. *Странник,* 1906, июль, с. 182—191.
82. Политическая деятельность католического духовенства. *Церковные ведомости,* 1906, № 2, с. 81—84; № 4, с. 163—168.
83. Рецензия на брошюру Л. Болье «Христианство и демократия». Там же, № 13—14, с. 675—680.
84. Рецензия на книгу И. Гуревича «Кто виновен в распятии Иисуса Христа?» СПб., 1906. Там же, № 15, с. 830—831.
85. Рецензия на книгу Л. Г. Джордэна «Сравнительная религия, ее происхождение и развитие». Эдинбург, 1905. Там же, № 19, с. 1164—1166.
86. Рецензия на книгу архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) «О православии в отношении к современности». СПб., 1906. Там же, № 31, с. 2399—2400.
87. Реформаторское движение среди католиков в России. Там же, № 36, с. 2544—2547.
88. Рецензия на книгу проф. С. Глаголева «Материя и дух. Попытка объединения данных о материи и духе для научного обоснования христианского взгляда на мир и человека». СПб., 1906. Там же, № 36, с. 2556—2557.
89. Рецензия на журнал «Правда Православия», №№ 1 и 2. Там же, № 38, с. 2631—2632.
90. Рецензия на книгу А. Ершова «К вопросу о христианском отношении к современной действительности». Казань, 1906. Там же, № 39, с. 2668—2669.
91. Обозрение церковной жизни у славян. (Открытие могилы патриарха Евфимия и болгарская печать. Армяно-григорианская епархия в Болгарии. Право болгарских семинаристов на учительство. Филиппопольский митрополит Нафанаил. Жалованье далматинскому духовенству. Общество «Просвета» в Боснии и католическая пропаганда. Богословская школа святого Саввы в Белграде за прошлый учебный год. К. О. де Скроховский). Там же, № 44, с. 2904—2909.
92. Обозрение церковной жизни на Западе. (Стремление Англиканской Церкви к сближению с Православною. Журнал «Единение церквей» в Лондоне. Устав общества «Уния Англиканской и Восточной Православной Церквей». Общее собрание и окружное послание общества. Единение практическое и догматическое. Единение и прозелитизм. 18-я конференция немецких союзов нравственного развития. Ежемесячный журнал «Христианская социальная реформа»). Там же, № 45, с. 2950—2955.
93. Из периодической печати. Там же, № 47, с. 3015—3019.
94. Католики-обновленцы в Чехии и Молдавии. Там же, № 49, с. 3095—3102.
95. Католическая пропаганда в Холмской Руси. Там же, № 50, с. 3117—3121.
96. Иоанн Аскуснаг. *Православная богословская энциклопедия,* том VII, с. 1—2.
97. Иоанн Милостивый. Там же, с. 2—3.
98. Иоанн, архиеп. Фессалоникийский. Там же, с. 3—4.
99. Иоанн Филопон. Там же, с. 4—6.
100. Иоанн, еп. Дары в Месопотамии. Там же, с. 25.
101. Иоанн Геометр. Там же, с. 31—34.
102. Иоанн — имя 23 пап. Там же, с. 60—71.
103. Иоанн — легендарный пресвитер-царь. Там же, с. 92—97.
104. Иоанн Салисбюрийский. Там же, с 97—99.

105. Иоанн Малый. Там же, с. 100—101.
106. Иоахим Флорийский. Там же, с. 191—196.
107. Иовиниан. Там же, с. 197—199.
108. Иоктан. Там же, с. 256—257.
109. Иона Боббийский. Там же, с. 265—267.
110. Иона, еп. Орлеанский. Там же, с. 267—269.
111. Иона Юст. Там же, с. 269—270.
112. Иона, преп., Палеостровский. Там же, с. 274.
113. Иордан. Там же, с. 324—325.
114. Иорис. Там же, с. 327—328.
115. Иосиф Обручник. Там же, с. 353—355.
116. Иосиф Аримафейский. Там же, с. 355—356.
117. Иосиф Исповедник. Там же, с. 379—380.
118. Иосиф, еп. Мефонский. Там же, с. 388.
119. Иуда Иаковлев. Там же, с. 517—519.
120. Иуда Варсава. Там же, с. 519—520.
121. Иуда, житель Дамаска. Там же, с. 520.
122. Иуда хронограф. Там же, с. 530—531.
123. Иудэ Лео. Там же, с. 575—577.
124. Иустин (Полянский), еп. Там же, с. 593—595.

1907 год

125. Проф. Э. Васман. Неодарвинизм и христианство. (Перевод с немецкого.) Изд. 1, СПб., 1907; изд. 2, СПб., 1915.

126. Проф. Э. Васман. Теория развития и Библия. (Перевод с немецкого.) *Странник,* 1907, май, с. 725—732.

127. Проф. Э. Васман. Теория развития и христианство. (Перевод с немецкого.) Там же, июнь, с. 852—867.

128. Проф. Э. Васман. Применение теории происхождения видов к человеку. (Перевод с немецкого.) Там же, июль, с. 68—90.

129. Разрушается ли в настоящее время религия или развивается? (Международная анкета). (Перевод с французского.) Там же, ноябрь, с. 465—481.

130. Из жизни С.-Петербургской духовной академии. (Магистерский коллоквиум С. М. Зарина.) *Церковный вестник,* 1907, № 15, с. 487—488; № 17, с. 555—558.

131. Зарождение католической партии в Италии. Комитет празднования 1500-летия со дня смерти Златоуста. Генсбрех об ультрамонтанизме. Там же, № 21, с. 689—692.

132. Выборы в Баварии и Австрии и победа католических партий. Запрос о военных почестях кардиналам в итальянском парламенте. Успехи католической миссии в XX веке. Там же, № 23, с. 752—755.

133. Реформа католических семинарий в Италии. Двойственный характер прежних программ. Новые программы. Потребность дальнейших реформ. Седьмая конференция Всемирного христианского студенческого союза. Там же, № 25, с. 818—821.

134. Права и желания мирян католиков в Германии. Характеристика либерального католицизма. Программа и тезисы VII интернационального старокатолического конгресса. Конференция социалистической лиги в Англии. Куно Фишер. Там же, № 27, с. 882—885.

135. Возражение старокатоликов на ответ реформ-католиков. Международная анкета о религии: мнения Тирреля, Годе, Фонсегрива, Романонеса, Сабатье, Мережковского, Горького и Плеханова. Там же, № 43, с. 1390—1396.

136. Обсуждение энциклики о модернизме в Англии, Италии, Германии и Америке и меры курии против ее противников. Папская энциклика. Новый журнал. Дело пастора Конова в Норвегии. Конгресс христианских Церквей в Америке. Статистика религий земного шара. Штейнгубер. Там же, № 45, с. 1457—1461.

137. Празднование памяти Иоанна Златоуста в папской академии. Motu proprio Пия X. Речь императора Вильгельма в Мюнстере. Там же, № 47, с. 1521—1523.

138. Церковная жизнь славян в минувшем году. *Церковные ведомости,* 1907, № 1, с. 34—39.

139. Христианское учение о частной собственности. Там же, № 5, с. 165—194. (Отдельный оттиск: Петроград, 1917, 30 стр.)

140. Мариавиты. Там же, № 12, с. 529—535.

141. Рецензия на книгу Δρ. Νικ. Μιλάς, επισκόπου. Τὸ ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας. ἐκ τοῦ γερμανικοῦ, ὑπὸ Δρ. Μελετίου Ἀποστολοπούλου. Ἐν Ἀθήναις, 1906, XXXV+1066 стр. Там же, № 21, с. 867.

142. Рецензия на книгу С. Смирнова «Духовный отец в древней восточной Церкви (История духовничества на Востоке)». Ч. 1, Период Вселенских Соборов. Сергиев Посад, 1906, XXII + 341 стр. Там же, № 22, с. 905—907.

143. Рецензия на брошюры иеромонаха Киприана «Панфинская пропаганда в русской Карелии». СПб., 1907, 67 стр., и «Новые данные к панфинской и лютеранской

пропаганде в Беломорской и Олонецкой Карелии». М., 1907, 6 стр. Там же, № 24, с. 974—975.

144. Сербская литература по вопросу о втором браке духовенства. Там же, № 29 с. 1162—1172.

145. Рецензия на книгу Ф. Белявского «О реформе духовной школы». Ч. 1. Краткий очерк прошлого средней духовной школы. СПб., 1907, VI + 230 стр. Там же, № 33, с. 1408.

146. Два новых труда по вопросу о браке. Там же, № 38, с. 1655—1658.

147. Церковная жизнь на Западе. (Вопрос об увеличении числа епархий в Англии Отчет Британского и Иностранного Библейского общества. Спор между старокатоликами и реформ-католиками. Старокатоличество в Америке). Там же, № 42, с. 1834—1838.

148. Безрелигиозная школа и французские протестанты. Там же, № 43, с. 1873 1875.

149. Церковная жизнь на Востоке. (Абиссинское посольство у папы. «Церковная истина» о праздновании 1500-летия со дня кончины Златоуста. Новые столкновения Константинопольской патриархии с Портой. Кипрский церковный вопрос. Новый епископ. Богословская школа св. Креста. Пастырская школа в Триполисе. Новый состав Священного Синода Церкви Греческого королевства. Паргуар.) Там же, № 43, с. 1889—1893.

150. Новые меры французского правительства против Церкви во Франции и в колониях. Отношение правительства к миссионерам. Влияние масонов. Сохранение церковных документов и сокровищ в Италии. Вопрос о воссоединении церквей в Америке. Там же, № 45, с. 1986—1991.

151. Еще о безрелигиозной школе во Франции. Там же, № 46, с. 2012—2015.

152. Церковная жизнь у славян. (Папская булла о греко-униатах в Америке. Нужен ли православный епископ для Канады? Окончательное запрещение глаголического богослужения папой. Духовенство и возрождение словенского народа. Съезды представителей славянских народностей. Австрийская власть и духовно-учебное дело в Боснии. Празднование памяти Златоуста в Галиции и Румынии). Там же, № 47, с. 2096—2100.

153. Реформа католических семинарий в Италии и Франции. Там же, № 49, с. 2175—2179; № 50, с. 2234—2240.

154. Церковная жизнь на Западе. (Декрет о Лурдской Богоматери. Расхищенный миллиард. Конгресс свободных мыслителей в Париже. Синоды лютеранской церкви во Франции. Кризис норвежской церкви. Вопрос об отдельных чашах в протестантстве. Англиканский конгресс). Там же, № 49, с. 2202—2207.

155. Рецензия на книгу «Православная богословская энциклопедия», том VIII. СПб., 1907, V + 866 стр. Там же, № 50, с. 2273—2275.

156. Калогер или Калугер. *Православная богословская энциклопедия,* том VIII, с. 102—103.

157. Камерониане. Там же, с. 195—198.

158. Кампо-Санто («Святое поле»). Там же, с. 229—230.

159. Канада. Там же, с. 243—245.

160. Канут II, Великий. Там же, с. 481—482.

161. Капитулярии. Там же, с. 542—544.

162. Каппадокия. Там же, с. 546—548.

163. Капская земля. Там же, с. 555—556.

164. Капуцинки. Там же, с. 563.

165. Карл Великий. Там же, с. 649—658.

166. Карл V. Там же, с. 658—661.

1908 год

167. Что такое модернизм? (Энциклика Пия X «Pascendi Dominici» и ее значение.) СПб., 1908, 66 стр.

168. Ч. Гор. Римокатолические притязания. (Перевод с английского.) СПб., 1908

169. Никодим Милаш. Брак между христианами и нехристианами. (Перевод с сербского.) СПб., 1908.

170. Еврейский храм в Египте. *Христианское чтение,* 1908, № 1, с. 142.

171. Русская Церковь и восточные православные Церкви. *Церковный вестник,* 1908, № 5, с. 129—133.

172. Жалованье и пенсия духовенства в православных славянских Церквах. Там же, № 19, с. 564—568; № 20, с. 596—602.

173. Борьба с социализмом и партия «желтых» во Франции. *Странник,* 1908, январь, с. 47—58.

174. Энциклика папы Пия X об учении модернистов. (Перевод с латинского.) Там же, февраль, с. 187—219; март, с. 338—367.

175. Соединение Церквей и модернизм. Там же, апрель, с. 519—540.

176. Верная оценка антихристианских сочинений Геккеля. Там же, апрель, с. 541—544.

177. Как защищает христианство в Австрии христианско-социальная партия. Там же, июнь, с. 845—858.

178. Рецензия на книгу Сергея Зарина «Аскетизм по православно-христианскому учению». СПб., 1907. Там же, июнь, с. 924—925.

179. Рецензия на книгу кн. Алексея Оболенского «Источники невзгод, переживаемых Россией». СПб., 1907. Там же, июнь, с. 925—926.

180. Борьба с безнравственностью в Германии. Там же, декабрь, с. 704—718.

181. Новооткрытый отрывок Евангелия. Там же, июль — август, с. 153—158.

182. Церковная жизнь у славян. Проект учреждения Церковного Совета Церкви королевства Сербского. XV монашеская скупщина в Сербии. Новый храм. Постановка Закона Божия в средней школе Карловицкой митрополии. Отклики по поводу дела словацкого священника Глинки в славянском мире. *Церковные ведомости,* 1908, № 1, с. 39—42.

183. Рецензия на книгу проф. И. П. Филевича «Из истории Карпатской Руси. Очерки галицко-русской жизни с 1772 г. (1842—1866)». Варшава, 1907, 162 стр.; Его же. «Галицкая Русь прежде и ныне. Исторический очерк и взгляды на современное состояние очевидца». СПб., 1907, 104 стр. Там же, № 4, с. 198.

184. Церковная жизнь у славян. (Мероприятия Вселенской патриархии против болгарского Экзарха. Памятник независимости Болгарской Церкви. Попытки болгарского правительства подчинить себе Болгарскую Церковь. Участие духовенства в земледельческих обществах в Болгарии и Сербии. Окружное послание архиепископа Платона по поводу папской буллы, присланной живущим в Америке униатам.) Там же, № 5, с. 236—241.

185. Католический план завоевания России. Там же, № 6, с. 295—299; № 8, с. 395—399.

186. Новооткрытые изречения Спасителя. Там же, № 9, с. 441—443.

187. Модернизм и православие. Там же, № 10, с. 493—497; № 11, с. 545—549.

188. Церковная жизнь у славян. (Выходки болгарской католической печати против Русской Церкви. Закрытие Самоковской епархии. Новый закон основного и среднего образования в Болгарии.) Там же, № 17, с. 830—832.

189. Церковная жизнь на Западе. (Общенародное пение в Католической Церкви. Новейшая статистика инославных миссий. Католик о Л. Н. Толстом.) Там же, № 18—19, с. 872—874.

190. Рецензия на книгу Ф. Белявского «О реформе духовной школы. Ч. II. Об основе и организации средней духовной школы в связи с вопросом о желательном общем типе средней школы в России». СПб., 1907, 287 стр. Там же, № 18—19, с. 874—875.

191. Вопрос о второбрачии духовенства в славянских странах. Там же, № 21, с. 975—980.

192. Новый устав католических семинарий в Италии. Там же, № 23, с. 1066—1069; № 24, с. 1107—1111.

193. Церковная жизнь у славян. (Новый митрополит в Боснии. Пенсия псаломщикам в Буковине. Неудавшийся переход в православие. Послание галицких греко-католических епископов. Религиозное состояние Болгарии. Новые периодические издания. Недостаток образованного духовенства. Богословский факультет. Прибавка жалованья духовенству.) Там же, № 25, с. 1195—1199.

194. Церковная жизнь у славян. (Русские гости в Белграде. Речь депутата Маркова о положении греко-католической Церкви в Австрии. Деяния американского греко-католического епископа. Кирилло-Мефодиевская академия. Военное духовенство в Болгарии. Избирательные права духовенства. Обеспечение псаломщиков. Постановление Сербского архиерейского собора. Выборы Карловицкого митрополита. Новые епископы.) Там же, № 35, с. 1718—1724.

195. Депутация английских епископов на предстоящий Всероссийский церковный собор и постановления Ламбетской конференции о соединении Церквей. Там же, № 36, с. 1768—1775.

196. Церковная жизнь на Западе. (55-й съезд германских католиков. Евхаристический конгресс в Лондоне. Беатификация Пия IX. Декрет конгрегации обрядов об употреблении электричества в храмах. Новая ученая степень. Воровство во французских церквах. Конгресс ориенталистов в Копенгагене. Собрание Библейского общества. Петиция о назначении ортодоксальных профессоров. Веротерпимость в Америке и в России. Апологетические курсы.) Там же, № 37, с. 1825—1831.

197. Церковная жизнь на Востоке. (Турецкая конституция и православие на Востоке.) Там же, № 38, с. 1876—1880.

198. Церковная жизнь на Западе. (Съезд союза французских семинарий. Политическая экономия в семинариях. Адрес рабочих папе. Интернациональный конгресс по истории религии в Оксфорде. Инославные миссии и торговля идолами. Папская библиотека.) Там же, № 39, с. 1928—1931.

199. Библейское богословие в католических семинариях. Там же, № 40, с. 1947—1954.

200. Церковная жизнь у славян. (19-я скупщина сербского духовенства. Постановления архиерейского собора Церкви Сербского королевства. Белградская семинария. Новый сербский патриарх и церковная политика в Карловицкой митрополии, Боснии

и Герцеговине. Журнал сербского монашества. Просветительные мероприятия болгарского Св. Синода. Священнические курсы в Тырнове. Инославная пропаганда. Первый женский монастырь в Буковине. Новые русские православные храмы в Америке и воссоединение униатов. Православный журнал в Канаде.) Там же, № 41, с. 2015—2020.

201. Церковная жизнь на Западе. (Борьба за школу во Франции. Новые протестантские секты. Прокламация короля Швеции. Статистика протестантской миссии.) Там же, № 42, с. 2065—2068.

202. Классические языки в духовной школе. Там же, № 43, с. 2105—2110; № 44, с. 2142—2149; № 45, с. 2194—2198.

203. Заметка о журнале «Вера и Церковь» (духовный богословско-апологетический журнал). Год IX, кн. 9—10. Там же, № 44, с. 2174—2175.

204. Церковная жизнь на Западе. (Методы борьбы с неверием в католичестве.) Там же, № 45, с. 2218—2221.

205. Церковная жизнь у славян. (Сербское богословие. Взгляд на его современное состояние.) Там же, № 46, с. 2265—2270.

206. Церковная жизнь на Востоке. (Кипрский церковный вопрос.) Там же, № 47, с. 2310—2313; № 49, с. 2416—2421.

207. Заметка о журнале «Душеполезное чтение». (К пятидесятилетнему юбилею.) Там же, № 47, с. 2314—2315.

208. Рецензия на книгу священника С. Козубовского «Церковь, школа и жизнь. Сборник статей по вопросам церковно-школьной жизни». Приложение к журналу «Божия нива» за 1908 г. Свято-Троицк. Серг. Лавра, 1908, 172 стр. Там же, № 48, с. 2372—2373.

209. Церковная жизнь на Западе. (Латинский язык во французских семинариях. Папа о соединении Церквей. Гражданское крещение. Книга аббата Гутэна. Католический взгляд на умеренный эволюционизм. Подлинность частиц св. Креста). Там же, № 50, с. 2466—2470.

210. Церковная жизнь у славян. (Упадок унии в Галичине и в Америке. 16-я монашеская скупщина в Сербии. Проект устройства православной Церкви в Австрии. Столетие Далматинской епархии. Хиротония двух сербских епископов. Consensus ecclesiae dispersae по вопросу о второбрачии духовенства.) Там же, № 51—52, с. 2534—2540.

211. Кармелиты. *Православная богословская энциклопедия,* том IX, с. 1—5.

212. Каролинговы книги. Там же, с. 22—28.

213. Карп, апостол. Там же, с. 40—41.

214. Картан. Там же, с. 58—59.

215. Картезианцы. Там же, с. 59—63.

216. Карфаген. Там же, с. 70—71.

217. Кассиан Юлий. Там же, с. 101—103.

218. Кассиан, св., мученик. Там же, с. 103—104.

219. Кассиан, еп. Рязанский. Там же, с. 109—110

220. Кастор, св. Там же, с. 127—128.

221. Кастор, еп. Аптский. Там же, с. 128.

222. Каталдус. Там же, с. 151—152.

223. Катания. Там же, с. 152—153.

224. Катапетасма. Там же, с. 161.

225. Католический социализм. Там же, с. 252—267.

226. Кашменский С. Н. Там же, с. 280—283.

227. Кведлинбург. Там же, с. 330.

228. Квирин. Там же, с. 347—348.

229. Кёльн. Там же, с. 381—386.

230. Керо, монах. Там же, с. 531.

231. Кесария. Там же, с. 551—554.

232. Кингслей. Там же, с. 597—601.

1909 год

233. Проблема воссоединения с Англиканскою Церковью. *Странник,* 1909, март, с. 336—359.

234. Католичество и славянство. Там же, апрель, с. 496—520.

235. Апостольское преемство. Там же, июль, с. 36—48; октябрь, с. 385—403.

236. Бывший протестант о православии и католичестве. Там же, сентябрь, с. 315—324.

237. Рецензия на книгу P. Aurelio Palmieri, O. S. A. «La chiesa russa, le sui odierni condicioni e il suo reformismo dottrinale». (Русская Церковь, ее современное состояние и ее доктринальная реформа.) Firenze, 1908, XV + 759 стр. *Журнал Министерства Народного Просвещения,* 1909, ч. XIX, № 1—2, с. 217—220.

238. К вопросу об изучении новозаветного греческого текста в духовной школе. *Церковные ведомости,* 1909, № 5, с. 234—237.

239. Церковная жизнь на Западе. (Реформа старокатолического богослужения. Старокатолический журнал о соединении Церквей.) Там же, № 6, с. 304—309.

240. Церковная жизнь на Западе. (Католическая церковная печать об о. Иоанне Кронштадтском.) Там же, № 7, с. 353—355.

241. Греко-арабский вопрос в Палестине. Там же, № 8, с. 398—401; № 10, с. 486—491.

242. Церковная жизнь у славян. (Ватикан и австрийское славянство. Штадлер и аннексия Боснии. Нападение венгров на православный монастырь.) Там же, № 11, с. 535—536.

243. Вопрос о сокращении праздников за границею. Там же, № 11, с. 536—537.

244. Что говорят сами католики о своих пропагандистах в России. Жалованье духовенству в Черногории. Экзамены на аттестат зрелости для семинаристов в Сербии. Учреждение синода и смешанного совета при болгарском Экзархе. Богословский факультет в Софийском университете. Там же, № 13—14, с. 617—621.

245. Церковная жизнь на Западе. (Два течения в протестантстве. Тяготение английского протестантства к православию. Проект Поттера. Встреча еп. Иннокентия в Англии. Статьи английского журнала о соединении Церквей. VIII старокатолический конгресс. Юбилей проф. Мишо. Централизация протестантства. Устранение влияния светской власти на выбор папы. Отлучение Мурри. † Тондини да-Кваренги.) Там же, № 15, с. 677—682.

246. Церковная жизнь на Западе. (Школа во Франции и школа в Голландии и Бельгии. Новые стеснения Католической Церкви во Франции.) Там же, № 16, с. 718—721.

247. Церковная жизнь на Востоке. (Школьный вопрос в Константинополе. Избрание Кипрского архиепископа. Греко-арабский вопрос в Палестине.) Там же, № 18—19, с. 845—851.

248. Своеобразное празднество. Там же, № 23, с. 1070—1071.

249. † Протоиерей Ксенофонт Никифорович Крючков. Там же, № 24, с. 1099—1101.

250. Церковная жизнь у славян. («Союзы» духовенства и монахов в православных славянских странах.) Там же, № 24, с. 1102—1105.

251. Рецензия на книгу графа В. А. Бобринского «Пражский съезд. Чехия и Прикарпатская Русь». (Издание в пользу галицко-русского общества в Петербурге.) СПб., 1909, 124 стр. Там же, № 24, с. 1109—1110.

252. Рецензия на книгу «Полтавская битва». (Издание общества имени Михаила Качковского), 63 стр. Там же, № 25, с. 1173.

253. Веские голоса на Западе в защиту конфессиональной школы и религии в школе. Там же, № 26, с 1186—1192; № 27, с. 1232—1237.

254. Церковная жизнь на Востоке. (Права христианских народностей в Турции и турецкая конституция. Стремление албанцев к автокефалии. Отношение греков к болгарскому Синоду в Константинополе. Проект Гревенского митрополита). Там же, № 28, с. 1302—1305.

255. Рецензия на книгу протоиерея Е. П. Аквилонова «Мысли о. Иоанна Кронштадтского о воспитательном значении слова Божия». СПб., 1909, 40 стр. Там же, № 28, с. 1312—1313.

256. Церковная жизнь у славян. Отмена Юлианского календаря и других привилегий угро-русских и румынских униатов. Вопрос о преподавании Закона Божия в Германштадтской митрополии. «Велеградский вестник» и Велеградский конгресс. Там же, № 30, с. 1401—1405.

257. Рецензия на книгу Л. К. Гетца, профессора Боннского университета, «Государство и Церковь в древней России. (Киевский период 988—1240 гг.)» Berlin, 1908, VI + 214 стр. (Dr. Leopold Karl Goetz, Staat und Kirche in Altrussland). Там же, № 30, с. 1406—1407.

258. Рецензия на книгу: Seraphim (Albert) Lade, orthodoxer Priester. Rom und der orthodoxe Orient. (Серафим (Альберт) Ладе, православный священник. Возражение на лекции по церковному вопросу принца Макса, герцога Саксонского. СПб., 1909, 38 стр.) Там же, № 30, с. 1407—1408.

259. Церковная жизнь у славян. Статья Пальмиери о Велеградском конгрессе. Распоряжение Станиславского епископа. Автономия Буковинской Церкви. Послание болгарского Св. Синода. Шипкинская семинария. Курсы для духовенства в Болгарии. Приходские аптеки в Сербии. † Митрополит Григорий Живкович. Там же, № 31, с. 1445—1448.

260. Реформа семинарий в Италии. Там же, № 32, с. 1500—1504.

261. Церковная жизнь на Востоке. Улучшение положения христиан в Турции. Иерусалимский церковный вопрос. Новый журнал Антиохийского патриархата. Статистика Церкви греческого королевства. † Бывший вселенский патриарх Неофит. Там же, № 33, с. 1552—1556.

262. Церковная жизнь на Западе. (Приглашение на VIII старокатолический конгресс. Решение папской библейской комиссии о трех первых главах Бытия. Юбилей Лувэнского университета и вопрос о высшем духовном образовании в католичестве. Расположение протестантства и баденский синод. Католическая молитва об обращении Японии в христианство). Там же, № 34, с. 1595—1599.

263. Рецензия на книгу A. d'Alès, «Dictionnaire apologétique de la foi catholique, contenant les preuves de la vérité de la religion et les réponses aux objections tirées des sciences humaines». (Апологетический словарь католической веры, содержащий

научные доказательства истинности религии и опровержения возражений) Изд. 4-е, совершенно переработанное. Париж, G. Beauchesne, 1909, вып. 1, 320 столбцов. Там же, № 37, с. 1734—1735.

264. Церковная жизнь у славян. (XX скупщина белого духовенства в Сербии. «Вестник Српске Цркве» о союзах духовенства. Скупщина босне-герцеговинского духовенства. Вопрос о языке преподавания Закона Божия в Венгрии. Богословский факультет Черновицкого университета о еврейской клятве.) Там же, № 38, с. 1780—1785.

265. Веротерпимость в бесконфессиональном государстве. Там же, № 40, с. 1897—1903.

266. Церковная жизнь на Западе. (XX конгресс социал-демократов Германии и разложение социализма. Католические университеты во Франции. Свободомыслие протестантских пасторов. Хиротония епископа мариавитов.) Там же, № 41, с. 1943—1945.

267. Два противоположных взгляда на Русскую Церковь. Там же, № 42, с. 1978—1987.

268. Церковная жизнь на Востоке. (Представители Англиканской Церкви у Вселенского патриарха и вопрос о церковной юрисдикции над православными рассеяния. 17-я скупщина монашествующего духовенства Сербии.) Там же, № 43, с. 2040—2046.

269. Рецензия на книгу «Житие св. Димитрия, митрополита Ростовского». СПб., 1910, 23 стр. Там же, № 43, с. 2046.

270. Рецензия на книгу «Итоги четырехсотлетнего самобытного развития немецкого протестантизма к началу 20-го столетия. Д-ра богословия и философии Ф. Гупперта». Перевод с 3-го немецкого издания С. Никитского. Харьков, 1910, IV+161+II стр. Там же, № 44, с. 2094—2095.

271. Борьба за школу во Франции. Оскудение клира. Нерешительность правительства. Процесс учителей против епископов. «Федерация учителей» и «Лига образования». Отзывы прессы. Инструкция епископов духовенству. Вырождение Франции: уменьшение населения, рост алкоголизма и преступности и их причины. Там же, № 45, с. 2148—2153.

272. Латинский язык в католических семинариях. Там же, № 46, с. 2201—2205.

273. Церковная жизнь на Востоке. Признание привилегий Вселенского патриарха турецким правительством. Тяготение к православию униатов в Боснии, Галичине и Америке. Борьба за крест в Моравии. Гонение на православие в Румынии. Там же, № 47, с. 2258—2264.

274. 45-летие профессорской и ученой деятельности И. С. Бердникова. Там же, № 48, с. 2294—2296.

275. Церковная жизнь на Западе. Речь папы о борьбе французских епископов с правительством и ответная речь Бриана в парламенте. Религиозный, а не политический характер борьбы. Ее последовательные моменты и международный характер. Тиррель о старокатоличестве, англиканстве и православии. Годичное собрание общества «Единение англиканской и восточной православной Церквей». Там же, № 48, с. 2297—2304.

276. Нейтральная школа за границей и в России. Там же, № 50, с. 2365—2370.

277. Лженаука. Там же, № 51—52, с. 2421—2424.

278. Киренаика. *Православная богословская энциклопедия,* том X, с. 202—204.

279. Кириак, папа. Там же, с. 426—427.

280. История христианства в Китае. Инославные миссии в Китае. Русская православная миссия в Китае. Там же, с. 499—521.

1910 год

281. Содержание инославного и православного духовенства за границей. СПб., 1910, 68 стр.

282. Классические языки в духовной школе. СПб., 1910.

283. Новейшие открытия в области библейской истории. *Странник,* февраль, с. 240—248.

284. Церковная жизнь на православном греческом Востоке в минувшем году. Там же, март, с. 468—490.

285. Новости иностранной литературы. Там же, апрель, с. 662—663.

286. Церковная жизнь на Востоке. (Беспорядки в Иерусалиме. Греки и албанцы. Школьный вопрос в Турции. Воинская повинность христиан. Дело епископа Ларисского. Вопрос о жалованье законоучителям в Греции. Кипрский церковный вопрос. Дело об учителе атеисте в сербской скупщине. Назначение униатского епископа для американских угро-руссов. Освящение болгарской церкви в Америке. Новейшая статистика ислама. † Мефодий, митрополит Охридский.) *Церковные ведомости,* 1910, № 1, с. 30—35.

287. Теория и практика социализма. Там же, № 2, с. 52—55.

288. Рецензия на книгу П. О. Гопцуса «Зарубежная Русь в борьбе за свою национально-культурную самобытность». Полтава, 1909, II + 91 + XI стр. Там же, № 2, с. 78.

289. Церковная жизнь на Востоке. (Дечанская лавра. Современное устройство

Сербской Церкви. Телеграмма скупщины Пакрацкой епархии австрийскому императору. Назначение епископа Будимского. Волнение среди славян-католиков в Истрии. Вопрос о языке преподавания Закона Божия в Сибинской митрополии. Состояние Буковинской епархии в минувшем году. Возвышение жалования церковным певцам в Буковине. Иезуитская пропаганда в Болгарии.) Там же, № 3, с. 122—127.

290. Церковная жизнь на Востоке. (Кризис в Константинопольской патриархии. Антиболгарская демонстрация. Послание Константинопольского патриарха патриарху Иерусалимскому по греко-арабскому вопросу.) Там же, № 5, с. 220—222.

291. Церковная жизнь на Западе. (Школьный вопрос во французской палате депутатов. Экзамены на богословских факультетах в Австрии.) Там же, № 6, с. 272—276.

292. Церковная жизнь на Востоке. («Церковная истина» о Русской Церкви. Кризис в Константинопольской патриархии. Патриарх о переходе православных в иноверие.) Там же, № 7, с. 328—330.

293. Церковная жизнь на Западе. (Школьные дела во Франции и Германии.) Там же, № 8, с. 378—383.

294. Церковная жизнь на Востоке. (Борьба русско-народной партии духовенства с украйнофильской в Галиции.) Там же, № 9, с. 435—436.

295. Церковная жизнь на Западе. (Прения о семинариях в итальянском парламенте. Последний мирянин в Римской курии. Политическая деятельность католического духовенства в Испании. Статистика католического монашества. Анкета о врагах религии. Скидка для духовенства в Австрии. Религиозная церемония в Англии. Католические приемы пропаганды. Картинки религиозной жизни в Америке.) Там же, № 10, с. 475—480.

296. Новые законы о приходских храмах и приходском духовенстве в Греции и Черногории. Там же, № 12, с. 570—575; № 13, с. 617—623.

297. Церковная жизнь на Востоке. («Церковная истина» о схизме. Вопрос о спорных церквах в Македонии в турецком парламенте. Перевод Священного Писания на болгарский язык. Изменение закона о пенсии духовенству в Болгарии. Русские стипендии и болгары. Сербский король у патриарха. Вопрос о Дечанской лавре в народной скупщине. Союз духовенства Далматинско-Истрийской епархии. Союзы псаломщиков в Буковине и Греции. Высший церковный совет в Румынии. Учреждение православной епархии в Абиссинии.) Там же. № 16—17, с. 753—757.

298. Церковная жизнь на Западе. (Послание Беццеля к баварскому духовенству. Законопроект о приходском устройстве в Баварии. Постановление о сохранении утренней молитвы в школах в Бремене. Речь Адольфа Гарнака о значении святоотеческой литературы. Отказ Рузвельту в папской аудиенции. Миссия мирян в Америке. Лига защиты церквей во Франции. Дело о беатификации польской королевы Ядвиги. Инославное паломничество в Палестину.) Там же, № 18, с. 783—786.

299. Церковная жизнь на Востоке. (Преследование глаголицы. Гонение на православие в Буковине. Общество Златоуста в Галичине. Новая сербская епархия. Учреждение епархиальных советов в 14 болгарских епархиях в Турции. Высший церковный совет в Румынии. Обмен посланиями примаса Румынии с другими православными Церквами.) Там же, № 19—20, с. 820—825.

300. Церковная жизнь на Западе. (Вопрос о протестантской общине в Германии.) Там же, № 22, с. 909—913.

301. Церковная жизнь на Востоке. (Католические интриги против православной Румынской Церкви. Высший церковный совет. Послание Галицких епископов. Речь Крамаржа о православной Буковине. Послание Болгарского Священного Синода о чтении Священного Писания на болгарском языке). Там же, № 23, с. 941—947.

302. Церковная жизнь на Западе. (Столкновение католического мира с протестантским. Решение папской библейской комиссии о Псалтири.) Там же, № 25, с. 1050—1054.

303. Церковная жизнь на Западе. (Всемирный католический педагогический союз. Кинематограф для детей. Приходские советы во Франции. Победа католичества в Бельгии. Потери католичества. Католическая миссия на Дальнем и Ближнем Востоке). Там же, № 26, с. 1102—1104.

304. Суеверие в Норвегии. Верующие социалисты. Сербский архиерейский собор. Церковный конгресс. Новый Киликийский патриарх. Доктор богословия. Там же, № 27, с. 1139—1141.

305. Сообщения из-за границы. Из Болгарии. Там же, № 29, с. 1222—1223.

306. Современное положение Церкви Болгарского царства. Там же, № 30, с. 1263—1270.

307. Собор болгарских епископов. Там же, № 31, с. 1314—1317.

308. Современное положение Болгарского экзархата в Турции. Там же, № 32, с. 1352—1355.

309. Общие основы обучения латинскому языку в духовных училищах и семинариях. Там же, № 34, с. 1415—1419.

310. Современное положение Церкви Сербского королевства. Там же, № 35, с. 1492—1499; № 36, с. 1534—1542.

311. Сообщения из-за границы. Из Карловицкой митрополии. Там же, № 37, с. 1587—1593.

312. Последние распоряжения Ватикана. Там же, № 38, с. 1620—1628.
313. Мариавиты (секта). Там же, № 40, с. 1706—1715. (См. № 140).
314. «Ne temere». (Образец католической полемики.) Там же, № 41, с. 1746—1752.
315. Вторжение социал-иудейства в протестантство. (Всемирный конгресс свободного христианства.) Там же, № 43, с. 1825—1828.
316. Содержание духовенства в Германии. Там же, № 44, с. 1870—1875; № 45, с. 1921—1928.
317. Церковная жизнь в Румынии. Там же, № 45, с. 1932—1935.
318. Содержание католического и униатского духовенства в Австрии. Там же, № 46, с. 2014—2021.
319. Содержание духовенства во Франции, Бельгии и Голландии. Там же, № 47, с. 2064—2073.
320. Содержание духовенства в Люксембурге, Италии, Испании, Португалии, Швейцарии, Швеции, Великобритании и Соединенных Штатах. Там же, № 48, с. 2112—2125.
321. Обеспечение духовенства в заграничных Православных Автокефальных Церквах. Там же, № 49, с. 2163—2187.
322. Принц Максимилиан, герцог Саксонский, о православной восточной Церкви. Там же, № 51—52, с. 2278—2291.
323. Клавдиан, христианский писатель. *Православная богословская энциклопедия,* том XI, с. 2.
324. Клавдий Мамерт. Там же, с. 7—8.
325. Клара Ассизская. Там же, с. 31—33.
326. Клеманж. Там же, с. 47—51.
327. Климент, еп. Кельтский. Там же, с. 192—193.

1911 год

328. Проблема воссоединения с Англиканской Церковью. СПб., 1910.
329. Церковная жизнь у православных славян и румын в минувшем году. *Странник,* 1911, январь, с. 113—133; 252—268.
330. Церковная жизнь на православном греческом Востоке в минувшем году. Там же, апрель, с. 616—629.
331. К вопросу о смешанном браке. Там же, № 1, с. 43—49.
332. Папа о статье принца Максимилиана, герцога Саксонского. Там же, № 2, с. 86—90.
333. Западная православная католическая Церковь в Великобритании и Ирландии. Там же, № 3, с. 128—132.
334. Вознаграждение благочинных в заграничных православных автокефальных Церквах. Там же, № 4, с. 162—171.
335. Сообщения из-за границы. Из Антиохийской патриархии (Собрание иерархов Антиохийской Церкви. Послание митрополита Бейрутского о соединении Церквей и его значение.) Там же, № 5, с. 205—210.
336. Взгляд Православной Церкви на Церковь Армянскую. Там же, № 7 с. 298—305.
337. Волнение в католичестве из-за присяги с осуждением модернизма. Там же, № 8, с. 346—352.
338. «Молианизм», или католичество как орудие полонизма. Там же, № 9, с. 397—405.
339. Приходская, экономическая и монастырская реформа в Церкви Греческого королевства. Там же, № 11, с. 510—518.
340. Рецензия на книгу «Богословская энциклопедия», т. XI. Там же, № 12, с. 577.
341. Сообщения из-за границы. Из Болгарской Церкви. Там же, № 13, с. 619—626.
342. Рецензия на книгу: «La question des lieux Saints de Jérusalem dans la correspondance diplomatique Russe du XIX siècle». Par le Père Alexandre Popoff, 2-me partie (1851—1853)». St.-Pétersbourg, 1911. Там же, № 13, с. 629.
343. Вести с греческого Востока. (Защита Вселенской патриархией христианских школ, солдат-христиан и ставриотов. Вопрос о переводе Священного Писания на новогреческий язык.) Там же, № 14, с. 661—665.
344. Рецензия на книгу: Aurelius Palmieri. O. S. A. «Theologia dogmatica orthodoxa ecclesiae graeco-russicae ad lumen catholicae doctrinae examinata et discussa. Tomus I. Prolegomena». Florentiae, 1911. Там же, № 14, с. 667—669.
345. В защиту проекта новых штатов семинарий и училищ. Там же, № 15—16, с. 688—695; № 21, с. 850—859.
346. Второбрачие священнослужителей. Там же, № 18, с. 769—781; № 22, с. 882—905; № 23, с. 959—971; № 25, с. 1076—1087; № 26, с. 1123—1138; № 27, с. 1161—1174; № 28, с. 1203—1219; № 29, с. 1251—1262; № 31, с. 1336—1345; № 34, с. 1438—1445; № 36, с. 1505—1508; № 39, с. 1604—1611; № 40, с. 1669—1675; № 41, с. 1718—1725; № 42, с. 1782—1794; № 51—52, с. 2241—2275.
347. 58-й католический съезд в Майнце. Там же, № 35, с. 1486—1496.
348. Церковная жизнь в Болгарии. Там же, № 37, с. 1547—1550.

349. Третий Велеградский съезд. Там же, № 44, с. 1894—1900.
350. Православие в Галиции. Там же, № 45, с. 1933—1937.
351. Сокращения праздников в Католической Церкви. Декрет «Ne temere» в Англии. Годичное собрание «Общества единения Англиканской и Православной Церквей». Новая книга против целибата. Там же, № 46, с. 1980—1984.
352. Новые декреты папы. Отношение католичества и протестантства к закону о трупосожигании в Пруссии. Там же, № 47, с. 2028—2032.
353. Коадъютор. *Православная богословская энциклопедия,* том XII, с. 207—209.
354. Колензо. Там же, с. 280—281.
355. Collegia nationalia. Там же, с. 291—294.
356. Коллегианты. Там же, с. 295—296.
357. Коллиридианки. Там же, с. 325—327.
358. Колосов В. И. Там же, с. 384—386.
359. Колумбия. Там же, с. 403—404.
360. Коленопреклонение. Там же, с. 418—419.
361. Комбефис Ф. Там же, с. 436—438.
362. Конвентикль. Там же, с. 653.
363. Конвент. Там же, с. 653—654.
364. Конгресс евангелическо-социальный. Там же, с. 739—742.
365. Конон, папа. Там же, с. 830—831.

1912 год

366. Борьба против веры во французской школе. СПб., 1912, 32 стр.; изд. 2, СПб., 1915.
367. Диаконисы в Православной Церкви. СПб., 352 стр.
368. Второбрачие клириков. Историко-каноническое исследование. СПб., 1912, 282 стр.
369. Новый «Устав архиерейского синода православной сербской Карловицкой митрополии». Вопрос о замещении Рашско-Призренской митрополии в Старой Сербии. Вести из Далмации. Победа Черногории. Число глав и стихов в Библии. *Церковные ведомости,* 1912, № 1, с. 26—33.
370. «Малая Церковь» во Франции. Следствия закона об отделении Церкви от государства для Церкви и для государства. Реформа католического богослужения. Письмо Вселенского патриарха англиканскому епископу. Мормонский храм. Там же, № 2, с. 63—70.
371. Увольнение Никодима, епископа Далматинского, от управления епархией. Гонения на православие в Галиции. Статистика Кипрской Церкви. Там же, № 3, с. 109—113.
372. Англиканский журнал о приеме англичан в России. «Банкротство» приходского устройства в Германии. Последние выборы в рейхстаг. Отмена папского декрета для Германии и Бельгии. Годовщина Миланского эдикта. Новейшая статистика Католической Церкви. Голландский старокатолический перевод Библии. Там же, № 4, с. 142—147.
373. Съезд православных великих князей в Софии и положение христиан в Турции. Гонение на православных в Галиции. Новые епископы Карловицкой митрополии. Там же, № 5, с. 177—181.
374. Речь епископа Оссорийского и статья «The Guardian» о посещении России англичанами. Клевета на мариавитов. Школа и религия в Италии. Разложение протестантства. О. Гиацинт Луазон. Там же, № 6, с. 217—224.
375. Улучшение отношений между Вселенской патриархией и Болгарией и вопрос о разделении Экзархии. Открытие в Рыльском монастыре. Ответы черногорской, германштадтской и иерусалимской Церквей по вопросу о второбрачии духовенства. Статистика Александрийской и Иерусалимской патриархии. Гонение на православие в Австро-Венгрии. Там же, № 7, с. 261—265.
376. Церковнослужительницы в Православной Церкви. Там же, № 8, с. 279—298; № 9, с. 361—375; № 10, с. 418—431; № 12—13, с. 511—526; № 14, с. 564—575; № 15, с. 616—626.
377. Церковь и народная школа за последнее время во Франции, Люксембурге, Германии, Бельгии и Голландии. Там же, № 14, с. 580—586.
378. Диаконисы в Русской Церкви. Там же, № 16, с. 664—673; № 17, с. 713—723.
379. Преподавание социологии в католических духовных семинариях. Там же, № 23, с. 963—972.
380. Рецензия на книгу свящ. Н. Р. Антонова «Русские светские богословы и их религиозно-общественное миросозерцание». СПб., 1912. Там же, № 24, с. 1015—1017.
381. Церковь и школа в Болгарии. Православие среди угро-руссов. Русско-польские отношения в Галиции. 9-я Конвенция православного общества взаимопомощи в Америке. Там же, № 25, с. 1049—1057.
382. Действительность брака священнослужителей, лишенных сана, и действительность брака вдов священнослужителей. Там же, № 26, с. 1075—1088; № 28, с. 1153—1159.

383. Учение Католической Церкви о defectus sacramenti и его разбор. Там же, № 29, с. 1177—1181; № 31, с. 1255—1259; № 32, с. 1273—1280.

384. Болгарский Св. Синод о болгарской школе. Там же, № 30, с. 1230—1234.

385. 59-й конгресс католиков Германии в Аахене 12 августа. Там же, № 32, с. 1288—1300; № 33, с. 1331—1337.

386. Католическая печать в Германии и издательская деятельность «Народного Союза» для католической Германии. Там же, № 34, с. 1376—1383; № 35, с. 1419—1426; № 37, с. 1490—1501.

387. Политические выборы и духовенство за границей. Там же, № 36, с. 1456—1464.

388. Современное положение старокатоличества. Там же, № 38, с. 1541—1553.

389. Когаус. Атеизм и революция. (Перев. с немецк.) Там же, № 40, с. 1608—1615.

390. Отмена народно-церковной автономии в Карловицкой митрополии. Социализм в Сербии. Распоряжения церковной власти. Вопрос о единстве Болгарской Церкви Там же, № 40, с. 1622—1628.

391. Открытие униатской кафедры в Канаде и православие в Америке. Папская булла о причащении опресноками и квасным хлебом. Вести из Старокатолической Церкви. Там же, № 41, с. 1664—1670.

392. Рецензия на книгу Г. В. Прохорова «Нравственное учение св. Амвросия, епископа Медиоланского». СПб., 1912, 438 стр. Там же, № 45, с. 1847—1848.

393. † Митрополит Врачанский Константин. Там же, № 51—52, с. 2088.

1913 год

394. Защита христианства на Западе. СПб., 1913, 291 стр.

395. Ч. Виркбек. Религиозные преследования в Галиции. (Перевод с английского.) Изд. 1, СПб., 1913; изд. 2, СПб., 1914.

396. The World American Conferens of faith and order. New York, 1913.

397. The Greek Orthodoxe Church, Encyclopedia of Religion and Ethik, vol. VI, p. 413—435.

398. К вопросу о второбрачии клириков. (Речь перед защитой магистерской диссертации.) *Труды Киевской духовной академии,* 1913, ноябрь, с. 427—437.

399. Приветствие Вселенской патриархии архиепископу Волынскому Антонию. Дечанский вопрос. Программа празднования 1600-летия Миланского эдикта. Речь Китийского митрополита в Солуни. Роберт-колледж и союзы христианской молодежи в православных странах. *Церковные ведомости,* 1913, № 1, с. 53—59.

400. Проект заключения конкордата между Сербией и Ватиканом и папская энциклика о Скутари. Католическая печать на Афоне. Православный русский журнал в Берлине. Там же, № 3, с. 154—159.

401. Избрание Вселенского патриарха. Старая Сербия. Отношение католических партий к новому президенту Франции. Католическая Церковь в цифрах. Новые книги в индексе. Археологическое открытие. Там же, № 5, с. 254—261.

402. Законопроект об отделении Церкви от государства в Уэльсе. Полемика в «Times» по поводу брошюры Биркбека о Галиции. Единение сербов. Новые епископы в Карловицкой церкви. Освящение храма русской семинарии в Нью-Йорке. Там же, № 7—8, с. 362—370.

403. Представление султану и интронизация Вселенского патриарха. Сербский конкордат. О будущем устройстве Афона. Там же, № 10, с. 453—463.

404. «Третий метод» католической пропаганды в России. Там же, № 11, с. 509—515; № 12, с. 566—572.

405. Гонение на православие в Венгрии и Галиции. Предстоящие католические конгрессы. Папское послание относительно юбилейных индульгенций. Переход в католичество англиканских монахов. Там же, № 13, с. 625—630.

406. Восточные диаконисы Магна и Марфана и западная церковнослужительница Эферия. Там же, № 15—16, с. 712—732.

407. Рецензия на книгу проф. И. П. Соколова «О действительности англиканской иерархии». СПб., 1913, 48 стр. Там же, № 17, с. 777—779.

408. Афонская смута. Там же, № 20, с. 882—909.

409. Единоличный суд епископа над священниками. (Перевод статьи епископа Никодима Милаша.) Там же, № 33, с. 1472—1476.

410. 60-й конгресс немецких католиков в Меце. Там же, № 35, с. 1588—1594.

411. Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и имябожники. Там же, № 37, с. 1659—1674; № 38, с. 1706—1715; № 39, с. 1771—1779; № 40, с. 1809—1822; № 41, с. 1862—1870; № 42, с. 1919—1930; № 43, с. 1973—1980; № 44, с. 2000—2017; № 45, с. 2077—2084; № 46, с. 2132—2140; № 47, с. 2169—2173; № 48, с. 2223—2231; № 49, с. 2281—2290; № 50, с. 2331—2340; № 51—52, с. 2391—2407.

412. Борьба с афонской смутой. Там же, № 36, с. 1636—1643.

1914 год

413. Православие, католичество и уния у славян и румын в Австро-Венгрии (1. Как живут и страдают православные униаты в Австро-Венгрии. 2. Славяне-католики в Австро-Венгрии и православные). Петроград, 1914, 95 стр.

414. Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и «относительное» поклонение. СПб., 1914, 16 стр.
415. Учение афонских имябожников и его разбор. СПб., 22 стр.
416. Об именах Божиих и имябожниках. СПб., 1914, 2000 стр.
417. О. Иоанн Сергиев (Кронштадтский) и имябожники. *Церковные ведомости,* 1914, № 1, с. 17—25; № 2, с. 67—78.
418. Защитники имябожников. Там же, № 5, с. 268—281; № 6, с. 337—344; № 7, с. 393—398.
419. Послание болгарского Св. Синода против унии с Римом и современное положение Болгарии. Там же, № 8, с. 451—455.
420. Рецензия на книгу проф. Н. Н. Глубоковского «О Квириниевой переписи по связи ее с Рождеством Христовым». Киев, 1913, 59 стр. Там же, № 8, с. 455—456.
421. Начало духовного суда над имябожниками. Там же, № 11, с. 598—599.
422. Рецензия на книгу А. Ф. Платоновой «К радости совершенной». (Сборник рассказов и стихотворений.) СПб., 1914, 232 стр. Ее же «Дивен Бог во святых Своих». (Очерки из жизни святых.) СПб., 1914, VIII+87 стр. Там же, № 16, с. 765—766.
423. Посягательства на права болгарского Священного Синода. Вопрос о схизме. † Анфим, митрополит Тырновский. Там же, № 18—19, с. 857—861.
424. Назначение новых кардиналов и речи папы в консистории. Там же, № 21, с. 964—966.
425. Новый труд католического ученого о православном богословии. Там же, № 22, с. 996—1001.
426. Православие под австро-венгерским судом. Там же, № 23, с. 1043—1049.
427. Англиканское епископство в Иерусалиме. Впечатления д-ра Фрера от поездки в Россию. Там же, № 24, с. 1091—1095.
428. Христианство в общественной жизни на Западе. Там же, № 26, с. 1158—1167.
429. Конкордат Сербии с Ватиканом. Там же, № 27, с. 1217—1221.
430. Рецензия на книгу: Stephen Graham. With the Russian pilgrims to Jerusalem. London, 1913, X+306 стр. Там же, № 28, с. 1255—1258.
431. Педагогика монизма. Там же, № 29, с. 1297—1304.
432. Речи представителей американской епископальной Церкви архиепископу Платону. Папское послание о философии Фомы Аквината. Там же, № 30, с. 1331—1336.
433. Положение Православной Церкви в Австро-Венгрии. Там же, № 31, с. 1372—1380; № 32, с. 1432—1439; № 33, с. 1471—1484; № 34, с. 1528—1532.
434. Православие и уния в Галичине. Там же, № 35, с. 1573—1577; № 36, с. 1603—1606; № 37, с. 1628—1631; № 38, с. 1661—1667.
435. Православие и уния в Угорской Руси. Там же, № 42, с. 1797—1800.
436. Положение румын-униатов в Венгрии. Там же, № 43, с. 1834—1837; № 44, с. 1860—1864.
437. Славяне-католики в Австро-Венгрии и православие. Там же, № 46, с. 1923—1930; № 48, с. 2013—2015; № 49, с. 2054—2058; № 50, с. 2101—2103; № 51—52, с. 2166—2170.

1915 год

438. Правда Православия (Сборник). Т. 1, СПб., 1914; тт. 2 и 3, СПб., 1915.
439. Духовенство древней Церкви в борьбе с народным горем и нуждой. Петроград, 1915, 128 стр.
440. В защиту православной веры. (Опровержение книги католического пропагандиста Забужного.) СПб., 452 стр.
441. Православный Восток в минувшем году. *Церковные ведомости,* 1915, № 1, с. 19—23.
442. Первая энциклика нового папы. Там же, № 2, с. 42—48.
443. Война и духовное отрезвление Франции. Там же, № 4, с. 115—117.
444. Профессор И. С. Бердников. (Пятидесятилетний юбилей его ученой и педагогической деятельности.) Там же, № 5, с. 147—153.
445. Болгарский экзарх о Болгарии и России. Там же, № 5, с. 153—157.
446. Рецензия на книгу Каваллера «Указатель к греческой серии Патрологии Миня». Издание Гарнье. Париж, 1914. Там же, № 6, с. 185—186.
447. Папа и война. Там же, № 6, с. 186—193.
448. Ответ французских богословов германским ученым и художникам. Там же, № 7, с. 229—232.
449. Война и Католическая Церковь во Франции. Там же, № 8, с. 266—269.
450. Война и Англиканская Церковь. Там же, № 9, с. 300—306; № 10, с. 341—344.
451. Вести из Болгарии. Там же, № 12—13, с. 430—433.
452. Всемирная конференция для обсуждения вопросов веры и устройства. Там же, № 14, с. 462—467; № 15, с. 508—513.
453. Современный «защитник католической веры» в России. Там же, № 16, с. 533—537; № 17, с. 564—570; № 21, с. 639—646; № 22, с. 673—679; № 23, с. 704— 708; № 30, с. 934—939; № 31, с. 969—975; № 32, с. 998—1003; № 34, с. 1041—1044.
454. Духовенство древней Церкви и народное хозяйство. Там же, № 26, с. 770—782.

455. Духовенство древней Церкви и борьба с народной нуждой. Там же, № 27, с. 817—828; № 28, с. 362—369; № 29, с. 893—903.

456. Двенадцатилетие со дня прославления преподобного Серафима, Саровского чудотворца. Там же, № 29, с. 883—884.

457. Отделение Западной Церкви в освещении одного католического полемиста. Там же, № 36, с. 2022—2030; № 37, с. 2045—2051; № 38, с. 2073—2082.

458. Еще о всемирной конференции для обсуждения вопросов веры и церковного устройства. Там же, № 39, с. 2107—2113; № 40, с. 2150—2154.

459. Католический комитет французской пропаганды за границей. Там же, № 42, с. 2220—2222.

460. Религиозность французов во время войны. Послание Нансийского епископа. Аудиенция Бодрильяра у папы. «Покаяние» немцев. Там же, № 43, с. 2238—2241.

461. Спор о почитании Богоматери в Англиканской Церкви. Последнее определение папской библейской комиссии в Ватикане. Будущее Палестины. Новые зверства турок против армян. Там же, № 44, с. 2266—2272.

462. Католическо-немецкий «крестовый поход» на Болгарию и Константинополь. Там же, № 45, с. 2296—2302.

463. Вести из Англиканской Церкви. Собрание «Англиканской и восточной ассоциации». Епископ Оксфордский о праве на существование Англиканской Церкви. Эдифь Каввель и англиканское духовенство. Вопрос о военной службе священников. Женщины-звонари. Меры к охране храмов. Там же, № 46, с. 2341—2346.

464. Духовная связь Сербии с Францией. Немецкое католичество перед угрозой второго культуркампфа. Там же, № 47, с. 2376—2381.

465. Защита учения о непорочном зачатии у современного католического богослова. Там же, № 48, с. 2402—2408; № 49, с. 2442—2445.

466. Папство и будущий мир. Там же, № 48, с. 2419—2424.

467. Религия Вильгельма. Там же, № 50, с. 2479—2483.

468. Постановка вопроса о чистилище и индульгенциях у современного католического полемиста. Там же, № 51, с. 2503—2509; № 52, с. 2529—2536.

1916 год

469. К истории борьбы с афонской смутой (ответ В. М. Скворцову). Петроград, 1916, 38 стр.

470. Эмиль Бутру. Германия и война. (Перевод с французского.) СПб., 1916.

471. Спор о почитании Богоматери в Англиканской Церкви. *Церковные ведомости*, 1916, № 1, с. 24—29.

472. Война и религиозное возрождение Франции. Религиозное невежество, как главное препятствие. Ультрамонтанское течение среди духовенства. Священники-герои. Священники-санитары. Учители католических школ на войне. Там же, № 2, с. 68—70.

473. Дело графа Кастелляно и католическое учение о браке. Там же, № 3, с. 101—105; № 4, с. 133—139.

474. Проповедь сербского священника в англиканском храме. Переход епископа Матью в католичество. Вопрос о почитании Богоматери в Англиканской Церкви. Там же, № 5, с. 157—160.

475. Английский клир и война. 70-летний юбилей англиканского духовного журнала. Французский клир и война. † Макарий, патриарх Коптский, и современное положение Коптской Церкви. Там же, № 6, с. 184—188.

476. Речь архиепископа Кентерберийского о военной службе духовенства. Война в Шампани. Папа и Германия. Путешествие к Савеям. Там же, № 8, с. 238—241.

477. Из Александрийской патриархии. Соглашение англикан и нонконформистов по вопросам веры и церковного устройства. Собор трезвости христианских церквей Англии и Уэльса. Там же, № 11, с. 311—314.

478. Великий грех Болгарии. Григорианский календарь в Галиции. Кардинал Мерсье в Риме. Отставка епископа Эксетерского. Там же, № 12, с. 345—349.

479. Английские богословы о Русской Церкви. Там же, № 13, с. 373—377; № 14, с. 393—399.

480. Английский историк о Русской Церкви. Английский журнал о † Н. Н. Лодыженском. Там же, № 15—16, с. 433—439.

481. Русские и греки на Афоне. Там же, № 17, с. 459—461.

482. Из жизни Православной Церкви в Аргентине в 1914 году. Там же, № 17, с. 461—463.

483. Нападки на духовенство во Франции. Там же, № 20, с. 495—496.

484. † Вильям Джон Биркбек. Там же, № 26, с. 651—656.

485. Чин диаконис в Англиканской Церкви. «The Guardian» о беседе митрополита Питирима с епископом Бёри. «Комитет дня Коссовской битвы» в Англии. Религиозность Китченера. Война и католическое духовенство во Франции. Там же, № 27, с. 675—677.

486. Министр-католик в Италии и политика Ватикана. Сыновья английских епископов, павшие в битве. Католическое духовенство в Турции. Там же, № 28, с. 700—703.

487. Надежды на религиозное возрождение Франции. Там же, № 29, с. 732—735.
488. Речь архиепископа Кентерберийского о Сербии. Американская Епископальная Церковь о браке. Там же, № 31, с. 783—786.
489. Чья победа выгодна для католичества? Там же, № 35, с. 867—876.
490. Спор о праве женщин быть священнослужительницами в Англиканской Церкви. Там же, № 36, с. 892—897.
491. Армянская Церковь в Турции. † Архиепископ Кипра Кирилл. Там же, № 38, с. 939—946.
492. Папские буллы об участии в войне католических клириков. Гуманность прежде и теперь. Смерть пастыря на войне. Новый «Corpus iuris canonici». Там же, № 39, с. 963—965.
493. Послания Священного Синода Элладской Церкви. Армянская Церковь в Турции. Вниманию друзей и знакомых † В. Дж. Биркбека. Там же, № 40, с. 983—985.
494. Ватикан и итальянское правительство. Социалисты и кардиналы. Заступничество папы за французов. Там же, № 42, с. 1026—1030.
495. «Безбожна» ли Франция? Там же, № 43, с. 1048—1051.
496. Методология русских католиков. Там же, № 44, с. 1071—1075; № 45, с. 1092—1095.
497. Сообщения из-за границы. Из Элладской Церкви. Собрание «Ассоциации Англиканской и Восточной Церквей». Собрание общества Иерусалимской и восточной миссии. Там же, № 46, с. 1116—1119.
498. Проект учреждения «церковного парламента» в Англии. Там же, № 48, с. 1157—1159.
499. Подготовка к всемирной конференции по вопросам веры и церковного устройства. Там же, № 49, с. 1176—1177.

1917 год

500. Веские голоса на Западе в защиту религиозного обучения в школе. Петроград, 1917, 31 стр.
501. Плоды греческого владычества на Афоне. Афон и лондонская конференция. Меморандум греческих монахов лондонской конференции. Кто прав? *Церковные ведомости,* 1917, № 3, с. 65—68; № 4, с. 87—90; № 6, с. 134—137; № 7, с. 159—161.

1918 год

502. The Russian Church, Encyclopedia of Religion and Ethik, vol. X, 1918, p. 886—887.

1921 год

503. О другом браку свештеника. Гласник Српске Православне Патријаршје, 1921, № 4, с. 4—16.
504. Рецензия на книгу д-ра Ч. Митровича «Црквено право». Архив за правне и друштвене науке, апр., с. 231—235.
505. Пуноважност брака после хиротонија. Там же, Мај, с. 284—288; јуни — јули, с. 381—399 (см. № 517).

1922 год

506. О другом браку свештеника. *Хришчански живот,* 1922, мај, с. 278—283.
507. Пуноважност брака после завета у старој Цркви. Там же, дец., с. 593—606.
508. Privilegium Paulinum у православном црквеном праву. *Весник Српске Цркве,* 1922, септ.— дец., с. 573—576 (см. № 516).
509. О правах епископов, лишившихся кафедр без своей вины. *Церковные ведомости,* 1922, № 14—15, с. 6—8; № 16—17, с. 6—8; № 18—19, с. 8—9 (см. № 556).

1923 год

510. Проблема брака в христианском сознании. Сборник «Православие и культура». Берлин, 1923, с. 81—112.
511. Рецензия на книгу доктора Иво Милича «Голгота и право». Там же, с. 227—229.
512. Юрисдикция Цареградского патриарха в области диаспоры. *Церковные ведомости,* 1923, № 11—12, с. 7; № 17—18, с. 8—12.
513. Догматический смысл запрещения второбрачия священнослужителей. Там же, № 13—14, с. 7—8.
514. О юрисдикции Цареградского патриарха вне границ Автокефальных Церквей. *Русская мысль,* 1923, июнь — август, с. 354—362.
515. О конгресу Православних Црква. Балкан, 1923.
516. Privilegium Paulinum у православном црквеном праву. (Продолжение. См. № 508). *Весник Српске Цркве,* 1923, јан.— фебр., с. 19—24; март — апрель, с. 5—13.

517. Пуноважност брака после завета у старој Цркви. (Продолжение. См. №№ 505 и 507). *Хришчански живот,* 1923, јан.— фебр., с. 32—41.
518. Свеправославни Конгрес о другом браку свештеника. Там же, јули — авг., с. 355—364.
519. О цильу брака. Там же, нов., с. 202—209; дец., с. 258—263.
520. Не владајте се према овом веку. *Глас Цркве,* 1923, апр.

1924 год

521. О браке как таинстве. *Странник,* 1924, январь.
522. Дымное надмение мира и Церковь. *Церковные ведомости,* 1924, № 15—16, с. 16—17; № 17—18, с. 8—9; № 21—22, с. 6—9; № 23—24, с. 8—10.
523. Тазбина, као брачна сметнья. *Глас Цркве,* 1924, фебр., с. 162—175; март, с. 157—208.
524. Могу ли се смантьити брчнье, сметнье эбог крвного сродства. *Архив за правне и друштвене науке,* 1924, март, с. 123—133.
525. О казни за браколомство. Там же, май, с. 287—297.
526. Рецензия на книгу д-ра Кушеј «Црквено право». Там же, окт., с. 234—240.
527. Православна Црква и грађански брак. *Хришчански живот,* 1924, дец., с 513—523, јан., с. 8—16.
528. Право диспенсације у погледу брака у Српској Патријаршији. Там же, јуни, с. 264—270; јули — авг., с. 316—325.
529. Црквени или грађански брак. *Нова Европа,* 1924, дец., с. 502— 510.
530. L'organisatione della chiesa Russa estero negli anni, 1920—1923. *Europa orientale,* 1924, p. 188—196.

1925 год

531. Что же такое брак? *Странник,* 1925, № 2.
532. Проблем црквеног законодавства. Ниш, 1925, № 16.
533. Пројекат Казньеног законика о духовном сродству. *Архив за правне и друштвене науке,* 1925, март, с. 128—132.
534. Побачај плода утробе у православном црквеном и византийском праву. Там же, јуни — јули, с. 348—369.
535. Пројекат Казньеног законика о кривичным делима верских претставника, Там же, окт., с. 219—226.
536. Рецензия на книгу д-ра Кушеј «Вера и брачна веза». Там же, окт., с. 245—249.
537. Чему нас уче канони I Васельенског сабора. *Хришчански живот,* 1925, мај, с. 225—245.
538. Пројекат Закона о Српској Православној Цркви. Там же, јули—авг., с. 342—348.
539. Духовно сродство као брачна сметнье. Там же, окт., с. 313—324; нов., с. 266—281.
540. Пројекат основног Закона о верама и междуверским односима. Там же, дец., с. 515—524.

1926 год

541. Црквени или грађански брак. Београд, 1926, 48 стр.
542. Српске православне епархије. Историјско-статистички преглед. Календарь «Воскресение». Београд, 1926, с. 17—30.
543. Обавезни или «факултативни» грађански брак. *Летопис Матице Српске,* 1926, јан.— фебр., с. 83—93.
544. О новој тарифи за наплату свештенодејства. Там же, март, с. 304—305.
545. Први пројекта Српског Универзитета за Војводину. Там же, апр.— мај, с. 127—129.
546. Краљевина СХС и Римска Црква. Там же, с. 181—185.
547. Рецензия на книгу Д. Томац «Устав и брачно право». Там же, септ., с. 379—383.
548. Поводом новој тарифе за наплату православном свештенству. *Хришчански живот,* 1926, фебр., с. 49—58.
549. Брачно законодавство Српске Архијарејског Синода. Там же, март, с. 181—184.
550. О смыслу 54 правила Трулльского сабора. Там же, май — јуни, с. 208—227.
551. Международна правна способност Цркве. Там же, јули—септ., с. 344—356.
552. Международна заштита религијских права. *Архив за правне и друштвене науке,* 1926, фебр., с. 101—111; март, с. 188—209.
553. Поводом пројекта Закона о Српској Православној Цркви. Там же, нов.— дец., с. 433—446.
554. Рецензия на книгу епископа Никодима Милаша «Црквено право» (3 издание). Там же, с. 486—497.

555. Имущественные права Русской Церкви. *Церковные ведомости,* № 5—6, с. 15—16; № 7—8, с. 17—18; № 9—10, с. 7—9.

556. О правах епископов, лишившихся кафедр без своей вины. (Продолжение. См. № 509). Там же, № 17—18, с. 12—17.

1927 год

557. Рецензия на книгу И. Милича «За општеобавезни грађански брак». *Архив за правне и друштвене науке,* 1927, јан., с. 71—74.

558. Рецензия на книгу д-ра Кушеј «Crcveno pravo». (Druga izdaja). Там же, јули — август, с. 164—170.

559. Рецензия на книгу Ч. Марјановича «Аграрни удар и задужбинска црквена и манастирска иманьа». Там же, сент., с. 237—239.

560. Рецензия на книгу д-ра Ст. Цанкова «Устройство на Румунската Православната Църква». Там же, с. 248—251.

561. The deseased wief's Sister Bill. *Хришчански живот,* 1927, јан.— фебр., с. 32—39.

562. Рецензия на книгу д-ра Р. Казимировича «Данашеье црквено-право уреденье Православне Цркве. Там же, мај — јули, с. 164—170.

563. Жива Црква у Русији. *Летопис Матице Српске,* 1927, нов., с. 299—302. (См. № 566).

564. Рецензия на книгу: Michel d'Herblgny. S. J. L'aspect religieux de Moskou en oktobre, 1925. Там же, с. 454—458.

565. Что такое «Живая церковь»? *Воскресное чтение,* 1927, № 30—47. Отдельное издание: Варшава, 1927, 82 стр.

1928 год

566. Жива Црква у Русији. *Летопис Матице Српске,* 1928, фебр., с. 180—198. (См. № 563).

567. Трулльский Сабор о кровном сродству. *Архив за правне и друштвене науке,* 1928, апр., с. 261—271.

568. Конкордат са Литванијом. Там же, јуни, с. 483—487.

569. Шта је Жива Црква у Русији. Преглед. Ниш, 1928, № 8—12. (См. № 584).

570. Рецензия на книгу: Julius Hecker. «Religion under the Soviets». *Летопис Матице Српске,* 1928, мај, с. 304—308.

571. У защиту брачног идеализма. Там же, 1928, нов., с. 168—194. Отдельное издание: Нови Сад, 1928, 28 стр.

572. Св. Сава и словенство. Прилози *Летопису Матице Српске,* 1928, нов.— дец., с 250—266. И отдельное издание: Нови Сад, 1929, 16 стр.

573. Женское церковнослужение. *Церковный вестник,* 1928, март, с. 14—29.

574. Истинска наука или 2 група 1 категорије. *Весник Српске Цркве,* 1928, апр., с. 310—318; май — јуни, с. 396—411.

575. Церковь и брак. *Путь,* 1928, июнь, с. 31—59.

576. Родство как препятствие к браку. *Воскресное чтение* (Варшава), №№ 45, 48—51, с. 630—684, 731—736, 775—781.

577. У защиту слободног црквеног брака. *Вестник русского студенческого христианского движения,* 1928, № 3—5.

578. Мој одговор г. анонимном д-ру. Там же, № 7—8.

579. Одговор анониму бр. 2. Там же, № 9.

580. Одговор анониму бр. 3. Там же, № 15.

581. Одговор та тужбу г. Ангелковича. Там же, № 16.

582. Жена у служби Цркви. *Весник Српске Цркве,* мај — јуни, с. 369—377; јули — авг., с. 485—492.

583. Τίς ἡ Ζῶσα ἐκκλησία (μετάφρασις Δημ. Σεγκάκη) «Ἐκκλησιαστικὸς Θάρος» ἐν Ἀλεξανδρείᾳ, ὀκτ.—δεκ., 1928—1929.

1929 год

584. Шта је Жива Црква у Русији. Преглед. (Продолжение. См. № 569.) Ниш, 1929, № 1—2.

585. Брачна парнице русских избеглица. *Архив за правне и друштвене науке,* 1929, апр., с. 253—265.

586. Значение слова «ἐξαδέλφη» в 54 правиле Трулльского Собора. «Труды IV Съезда русских академических организаций за границей», ч. I, с. 291—304. И отдельный оттиск: Белград, 1929, 16 стр.

587. Брак и грех. Брак до греха. *Путь,* 1929, февр., с. 3—38.

588. Брак после греха. Там же, июль, с. 3—24.

589. Привидном заштитнику истинске науке. *Гласник Српске Православне Патријаршије,* 1929, № 6.

590. Церковная смута и революционное право. *Возрождение,* 1929, № 1371.

591. The Living Church, Religion in Soviet Russia. London, 1929.

1930 год

592. О каноническом устройстве центрального управления Русской Церкви в Америке. *Русско-американский православный вестник,* 1930, март, с. 65—69.
593. Почему закрываются церкви в России. *Путь,* 1930, авг., с. 69—97.
594. Зашто се затварају цркве у Русиј. *Весник Српске Цркве,* 1930, јули — авг., с. 438—448; септ.— окт., с. 588—593.

1931 год

595. Почему и как закрываются храмы в Советской России. Белград, 1931, 55 стр.
596. Нелегальное кровное родство как препятствие браку. *Записки Русского научного института в Белграде,* 1931, вып. 5, с. 335—348. И отдельно: Белград, 1931, 13 стр.
597. Должность экзарха в Православной Церкви. *Церковный вестник,* 1931, № 10, с. 12—14; № 11, с. 5—6.
598. Отзыв о книге «Das Nothbuch der russischen Christenheit». *Путь,* 1931, № 27, с. 101—108.
599. Татьянин день. *Вестник Русского студенческого христианского движения,* 1931, № 3, с. 8—10.

1932 год

600. Размежевание или раскол? (На серб. яз.). Изд. YMCA. Париж, 1932, 151 стр.
601. Црквена јурисдикција над православном диаспором. *Гласник Српске Патријаршије,* № 13—27, с. 196—201, 212—216, 229—232, 248—250, 262—264, 276—279, 294—297, 313—315, 328—329, 358—362, 373—376, 389—391, 420—422. И отдельно: Српске Карловци, 1932, 128 стр.
602. Ново законодавство Српској Цркви и негови коментатори. *Архив за правне и друштвене науке,* 1932, кн. XXIV, № 5, с. 409—423. И отдельно: Београд, 1932, 14 стр.

1933 год

603. Христианская философия брака. Изд. YMCA. Париж, 222 стр.
604. Суштина и фактори автокефалије. *Архив за правне и друштвене науке,* 1933, кн. XXVI, № 3, с. 186—200. И отдельно: Београд, 1933, 16 стр.
605. Државна власт и црквена автокефалија *Архив за правне и друштвене науке,* кн. XXVII, с. 472—486. И отдельно: Београд, 1933, 16 стр.
606. Место црквеног права на правним факултетима. *Гласник Српске Патријаршије,* 1933, № 17, с. 266—270. И отдельно: Српске Карловци, 1933, 16 стр.
607. Место црквеног права на правном факултету. *Гласник Српске Православне Цркве* № 17.
608. У заштиту Брачних правила Српске Православне Цркве. Там же, № 46—47. И отдельно: Српске Карловци, 1934, 87 стр.
609. Одговор на други чланак г. Бошчевича у «Политици» от 22 октобра 1933 г. Там же, № 46—47, с. 773—775.
610. Пројекат Устава Бугарске Цркве. Там же, № 5, с. 74—75.
611. Црквена надлежност у брачном праву. Там же, № 38—39, с. 612—618. И отдельно: Српске Карловци, 1933, 19 стр.
612. Примедбе на примедбе на Брачна правила. Там же, № 46—47, с. 758—770.
613. Реализам и идеализам у науци о браку. *Путь,* 1933, № 2, с. 72—77.

1934 год

614. Хришчанска философија брака. Изд. Геце Кона. Београд, 1934, 255 стр.
615. Спорна питање у погледу посиненьа. *Гласник Српске Патријаршије,* 1934, № 5—6, с. 76—82. И отдельно: Српске Карловци, 1934, 16 стр.
616. Да ли поедине цркве има у право законодавства у брачним пословима. *Архив за правне и друштвене науке,* 1934, кн. XXVIII, № 4, с. 326—333. И отдельно: Београд, 1934, 10 стр.
617. К вопросу о правах Константинопольского патриарха. *Голос Литовской православной епархии,* 1934, № 4—5, с. 35—39.

1935 год

618. Верска политика Краља VI единитеља. *Летопис Матице Српске,* 1935, мај — јуни, с. 1—18. И отдельно: Нови Сад, 1935, 20 стр.
619. У заштиту црквеног права. *Хришчанска мисао,* 1935, јуни.
620. Ктиторско право у Византији и у Неманьичко Србији. *Глас Српске Академија Науке,* 1935, № 86, с. 81—133. И отдельно: Београд, 1935, 55 стр.

1936 год

621. Папистическое тежње код Грка. *Гласник Српске Патријаршије,* 1936, № 5—6, с. 91—95.

622. Теодор Тарановски (некролог). Там же, с. 96.

623. Наслединање епископа у Православној Цркви (канонска норма). Споменица Мауровичу, с. 767—780. И отдельно: Љубљана, 1936, 14 стр.

624. Чему нас уже послератни конкордати. *Хришћанско дело,* 1936, № 2, с. 131—137.

625. Миссионарски Савет («Апостолоска Служба») Јеладској Цркви. Там же, № 6, с. 461—465.

626. Папистические стремления греков. *На страже Православия* (Париж), 1936, май, с. 29—35.

627. В защиту «Христианской философии брака». *Путь,* 1936, № 51, с. 58—64.

628. Митрополит Сергий и примирение русской диаспоры. *Церковная жизнь,* 1936, № 10—11, с. 168—177. И отдельно: Српске Карловци, 1937, 12 стр.

1937 год

629. Цариградска Црква, као фактор автокефалије, *Архив за правне и друштвене науке,* 1937, кн. XXXIV, № 1, с. 20—47. И отдельно: Београд, 1937, 21 стр.

630. Предоснова Гражданского законика и наше верско законодавство. Споменица Доленцу, Креску, Кушеју и Шкерльзу. Љубљана, 1937, с. 507—580. И отдельно: Љубљана, 1937, 74 стр.

631. Црквено право на правним факультетима. *Хришћанска мисао,* 1937, № 11—12, с. 148—150.

632. Пројекат југословенског конкордата и зажечи конкордати. Српске Карловци, 1937, 78 стр.

633. Око конкордата. *Гласник Српске Патријаршије,* 1937, № 1, с. 2—4. Есть отдельный оттиск.

634. Неуспела заштита конкордата. *Гласник Српске Патријаршије,* № 3—4, с. 66—74. И отдельно: Српске Карловци, 1937, 31 стр.

635. Из историје члена XXVIII пројекта конкордата. *Гласник Српске Патријаршије,* № 9—10, с. 274—275.

636. И опет о конкордату. Там же, № 13—14, с. 394—417. И отдельно: Српске Карловци, 1937, 77 стр.

637. Недостаци у брачним правилима Српске Православне Цркве. *Хришћанско дело,* 1937, кн. 5, с. 339—358; кн. 6, с. 419—428. И отдельно: Скопље, 1938, 32 стр.

638. Рецензия на брошюры П. Јовановича «Сродство као брачна сметње» и «Сродство након развода брака». *Правнички гласник,* 1937, № 2, с. 79—87.

1938 год

639. Да ли важи у Југославији конкордат са Србијином од 1914 г. *Архив за правне и друштвене науке,* 1938, кн. XXXVI, с. 160—164. И отдельно: Београд, 1938, 5 стр.

640. Управа удовом епархијом (канонска норма). *Архив за правне и друштвене науке,* кн. XXXVII, с. 32—37. И отдельно: Београд, 1938, 8 стр.

641. Позаконење деце, чији привидни отац проглашен за умрлог. Там же, с 538—540.

642. О мешовитим браковима. Богословље, 1938, кн. 1, с. 42—59.

643. Обавезе супруга у погледу вере у Хрватско и Славонији. *Православни Бранич,* 1938, № 6, с. 4—5. И отдельно: Загреб, 1938, 8 стр.

1939 год

644. А. П. Доброклонский как историк Церкви. *Записки Русского научного института в Белграде,* вып. 15, с. IX—XXII. И отдельно: Београд, 1939.

645. Надлежност православних црквених судова у погледу доделиванье деце. *Архив за правне и друштвене науке,* 1939, кн. XXXIII, № 5—6, с. 554—557.

646. Да ли епархијски суд надлежан за решаванье питанье о патернитету. Там же, 1939, кн. XXXVIII, с. 162—163.

647. Правни положај Русске Цркве у Југославији. Там же, кн. LII, с. 25—47.

648. Рецензия на книгу: H. T. Schmid. Die rechtliche Grundlagen der Pfarrorganisation». (На серб. яз.). Там же, кн. LVI, с. 272—273.

649. Рецензия на книгу Велька Булип. Приручникса упутствима за пословање црквене општине. Богословље, 1939, кн. 2.

650. Сродство по браку, као брачна сметње. Там же, 1939, кн. 3 и 4. И отдельно: Београд, 1940, 24 стр.

651. Рецензия на книгу д-ра Илија Пржин «Законодавство Српске Цркве», Београд. 1939. *Хришћанско дело,* 1939, кн. 4. с. 309—311.

652. О устройству црквених општина у Српској Патријаршије. *Святославлье,* 1939, нов.— дец., с. 6—26.
653. Ко је најстари старејшина у цркви. *Браничевски вестник,* 1939, с. 237—239.

1940 год

654. Правовое положение Русской Церкви в Югославии. *Записки Русского научного института в Белграде,* 1940, вып. 17. И отдельно: Белград, 1940.
655. Рецензия на книгу Г. И. Ясинецкого «Опыт ранней Церкви». *Хлеб Небесный* (Харбин), 1940, май, с. 1—4.
656. Сродство из ванбрачног односе као брачна сметње. *Хришћанско дело,* 1940, кн. 1—2, јан.— март. И отдельно: Скопље, 1940, 23 стр.
657. Један према једанаест. Там же, кн. 4, с. 307—308.
658. Изједначење државног верског законодавства. *Архив за правне и друштвене науке,* 1940, мај— јуни, кн. X. И отдельно: Београд, 1940, 19 стр.
659. Реформа брачног права у Грчкој. *Архив за правне и друштвене науке,* кн. XI, с. 165—166.
660. Рецензия на книгу J. П. Давидовича «Едностраno раскиданье брачне заједнице». Там же, кн. 56, с. 116.
661. Надлежност у погледу приманье монаха у монастир. *Богословлье,* 1940, с. 294—309.
662. Рецензия на брошюру: Dr. Fr. Herman. Irmene u crcvenom brachnom pravu. Zagreb, 1940. *Гласник Српске Патријаршије,* 1940, с. 155—156.

1941 год

663. Askese und Heiligung. Christenthum Sexualität, Berlin, 1941.
664. О святости брака. Сборник «Летопись». Берлин, 1941, с. 62—73.

1944 год

665. Склапанье брака у одсуству мушке стране. *Просветни гласник,* 1944, мај, с. 146—154.
666. О сабору Русска Православне Црква. *Гласник* (службени лист Српска Православне Патријаршије), 1944, № 10—12, с. 94—95.

1947 год

667. О границах распространения права власти Константинопольской патриархии на «диаспору». *Журнал Московской Патриархии,* 1947, № 11, с. 34—45.
668. Где и в чем главная опасность? Там же, № 12, с. 31—42.

1948 год

669. Идеология Карловацкого раскола. *Журнал Московской Патриархии,* 1948, № 2, с. 43—50.
670. О церковной автокефалии. Там же, № 7, с. 33—54.
671. Единство Церкви. Там же, № 8, с. 68—70.

1949 год

672. Великое преступление. *Журнал Московской Патриархии,* 1949, № 2, с. 37—43.
673. По поводу неудачной защиты ложной теории. Там же, № 12, с. 29—54.
674. Које превез Крмчију са тумаченьима. *Глас Српске Академије Наука,* 1949, т. CXCIII, с. 119—142. И отдельно: Београд, 1949, 24 стр.

1950 год

675. Будем вместе бороться с опасностью. *Журнал Московской Патриархии,* 1950, № 2, с. 36—51.
676. Как привести к концу возникший спор? Там же, № 3, с. 45—57.

1951 год

677. Экклезиология Парижского раскола. *Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата,* 1951, № 7—8, с. 10—33.
678. Ecclesiologie orthodoxe. Там же, с. 49—55.

1952 год

679. Како треба издати Светосавску Крмчију. (Номоканон са тумаченьима.) *Споменик Српске Академије Наука,* № CII, Београд, 1952, с. 1—40 и 20 фототипий с 7 рукописей Кормчей.

680. L'autokephalie dans l'Eglise. *Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата,* 1952, № 11—12.
681. Theocratie ou cesaropapisme. Там же, № 19.

1953 год

682. Теократия или цезаропапизм. *Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата,* 1953, № 16, с. 176—206.
683. Црквено-политичка идеологија Светосавске Крмчије и Властареве синтагме. *Глас Српске Академије Наука,* № CCXII, 1953, с. 155—206. И отдельно: Београд, 1953, 51 стр.
684. Два рукописа монастира Манасије, *Старинар* (орган Археолошког института Српске Академије Наука), нова серија, кн. II — IV, Београд, 1952—1953, с. 27—29. И отдельно: Београд, 1953.

1954 год

685. Неудачная защита неправды. *Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата,* 1954, № 20, с. 192—199.
686. Церковно-политическая идеология святосавской Кормчей и Властаревой Синтагмы. Принято на заседании Отделения общественных наук 23 VIII 1954.
687. Theocratie ou cesaropapisme. *Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата,* № 19, с. 165—177.

1955 год

688. Каноны и восточный папизм. *Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата,* 1955, № 22, с. 130—131.
689. Византийские номоканоны, их сербские коррективы и дело патриарха Никона. Там же, № 23, с. 193—213.
690. Да лије словенски Номоканон са тумаченьима постоя пре св. Саве. *Slovo,* Zagreb, 1955, № 4—5, с. 111—112.
691. Дополнительные статьи Синтагмы Властаря. Принято на II собрании Отделения социальных наук 9 IV 1955.

1956 год

692. Великий борец за единство православного мира (Свят. Савва, архиепископ Сербский). *Журнал Московской Патриархии,* 1956, № 11, с. 67—71.
693. Допунски чланци Властареве Синтагме. Посеоно изданье Српске Академије Наука. Београд, 1956, с. 114, и 6 фототипий Пчинской рукописи Синтагмы.

1957 год

694. О единстве Церкви. *Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата,* 1957, № 26, с. 101—110.
695. Доклад об изучении многих рукописей Кормчей. *Гласник Српске Патријаршије,* 1957, кн. VII, с. 233—240. (Точное заглавие доклада не установлено.)
696. Извешта д-ра Сергија Троицког о боравку у СССР. *Гласник Српске Академије Наука,* 1957, кн. VIII, с. 233—240.

1958 год

697. Апостол славянства св. Мефодий как канонист. *Журнал Московской Патриархии,* 1958, № 3, с. 38—51.
698. Свети Сава, велики борец за единство православног света. *Гласник* (службени лист Српске Православне Цркве), 1958, № 1, с. 11—14.
699. De la structure de l'Eglise Contacts. *Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата,* 1958, № 20, 22—23. И отдельно: Paris, 7 стр.

1959 год

700. Из истории спора Старого Рима с Новым. *Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата,* 1959, № 29, с. 38—59.
701. Халкидонский собор и восточный папизм. Там же, № 32, с. 255—268.
702. Рецензия на книгу «Чешки научник о Светосавској Крмчији». *Весник Савеза Удруженьа православног свештенства Југославије,* 1959, № 246.

1960 год

703. Спор Старог Рима са Новим. Посебно изданье Српске Академије Наука, кн. CCCXXXII. Београд, 1960, с. 68, и фототипия трактата о первенстве Константинопольского престола с критической схолией по Ленинградской рукописи II, 250, № 7.

704. О неправде Карловацкого раскола. Разбор книги прот. М. Польского «Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и за границей». Париж, 1960, 148 стр.

1961 год

705. О смысле 9-го и 17-го канонов Халкидонского Собора. *Журнал Московской Патриархии,* 1961, № 2, с. 57—65.
706. Св. Мефодий как славянский законодатель. Там же, № 12, с. 49—59.
707. Кто включил папистическую схолию в Православную Кормчую? *Богословские труды,* 1961, сб. 2, с. 5—51.
708. Святой Мефодий как славянский законодатель. Там же, с. 83—124, и фотокопия «Закона судного людем» по рукописи Иасафовской Кормчей, с. 125—141.
709. Резюме реферата ««Закон судный людем» как памятник византийского права», прочитанного 11 IX 1961 г. на Конгрессе византологов в Охриде. Resumes des communications Конгресса, p. 109—110.

1963 год

710. Для кого, когда и где святой Мефодий составил «Закон судный людем». *Ежегодник Православной Церкви в Чехословакии,* 1963, с. 49—58.
711. «Закон судный людем» краткой редакции. Приготовили к печати М. Н. Тихомиров, Л. М. Милов под редакцией М. Н. Тихомирова. Изд. Академии Наук СССР. Москва, 1961. (Рецензия.) *Slovo,* Zagreb, 1963, с. 203—212.

1964 год

712. «Закон судный людем» как памятник византийского права. Extrait des Actes du XII-e Congres Internationale des Etudes Byzantines, tome II, p. 525—529. И отдельно: Beograd, 1964. (На русском яз.)

1965 год

713. Да ли «Закон судный людем» составил св. Мефодий или бугарски кнез Борис. Историтска Часопис. Београд, 1965, кн. XIV—XV, с. 505—516.

1966 год

714. Хиландарски Номоканони. Хиландарски Зборник I. Београд, 1966, с. 51—81.
715. Διὰ πόσον πότε καὶ ποῦ συνέταξεν ὁ ἅγιος Μεφόδιος τὸν «Νόμου διὰ τὴν δίκασω τῶν ἀνθρώπων», Ἐκκλησία, 1966, № 16—17, σελ. 412—417.

1967 год

716. О святости брака. *Ежегодник Православной Церкви в Чехословакии,* 1967, с. 81—94.
717. Кто составил «Закон судный людем». Там же, с. 124—138.

1968 год

718. О светости брака (сербский перевод). *Православна мисао,* 1968, св. 1—2. И отдельно: Београд, 19 стр.
719. De la saintité du mariage (французский перевод). Presence orthodoxe (Paris), 1968, № 3, p. 48—57.

Машинописные труды без указания года

720. Церковное право. Ч. 1 и 2. Введение, источники, состав и организация Церкви (Конспект).
721. Канонические постановления об имущественных правах епископов, 47 стр.
722. Канонические последствия отречения от священного сана, 12 стр.

Перечень статей к продолжению «Православной богословской энциклопедии», хранящихся в Ленинградской духовной академии

Фонд 834, опись 4, дело № 466:

723. Конференция свободная церковная социальная, с. 655—658.
724. Коолвгаз, с. 686—687.
725. Кооператор, с. 688.
726. Корбей (монастырь), с. 718.

727. Корвей, с. 719—722.
728. Корвиниан, с. 723—725.
729. Coronati quatuor, с. 276—277.

Фонд 834, опись 4, дело № 461

730. Корсика, с. 40—41.

Фонд 834, опись 4, дело № 463

731. Креспин, с. 1.
732. Крит, с. 185—192.

Фонд 834, опись 4, дело № 464

733. Куниберт, с. 234—235.
734. Кунигунда (католич. святая), с. 236—237.

Фонд 834, опись 4, дело № 465

735. Курат (наименование священника), с. 1.
736. Курляндия, с. 48—55.
737. Кута (вавилонский город), с. 84.

Фонд 834, опись 4, дело № 467

738. Лехс, с. 649—655.
739. Liber Vitae, с. 677—680.
740. Лайнез, иезуит, с. 747—748.
741. Ламберт Герсфельдский, с. 749—750.
742. Ламберт, св. епископ, с. 751—752.
743. Ламберт, Ле Белю, с. 753—755.
744. Лангр, с. 756—757.
745. Леандр, еп. Севильский, с. 758—760.
746. Лебе, с. 761—762.
747. Левеллеры, с. 765—766.
748. Леопольд III, с. 765—766.
749. Liber censium, с. 768—769.
750. Либерия (республика), с. 770—771.
751. Ливия, с. 772—775.
752. Лига, с. 776—781.
753. Лирин (остров), с. 782—788, нет 787 страницы.
754. Лиутпранд (историк), с. 789—790.
755. Лиорент Дон Жуан Антонио, церковный деятель. с 719—792.

ОБ АВТОРАХ

Священник Павел ФЛОРЕНСКИЙ. Биографические сведения о нем см.: сборник «Богословские труды», № 9; Словарь Граната, М., 1927, т. 44, с. 143—144; Советская философская энциклопедия, М., 1970, т. 5, с. 377.

Профессор Московской духовной академии Михаил Агафангелович СТАРОКАДОМСКИЙ родился в 1889 г. в семье священника. Окончил Екатеринославскую духовную семинарию в 1910 г. и Киевскую духовную академию в 1914 г. со степенью кандидата богословия. Преподавал греческий язык и догматическое богословие в различных духовных учебных заведениях. С 1918 по 1956 год работал в светских средних школах, в техникумах и вузах. В 1942 г. окончил географический факультет заочного отделения Московского педагогического института. В 1948 г. при том же институте успешно защитил диссертацию на степень кандидата географических наук. В 1957 г. был назначен доцентом по кафедре Патрологии Московской духовной академии, затем — Основного богословия. В 1962 г. за сочинение «Вера и разум как пути богопознания по творениям церковных писателей первых трех веков христианства» был удостоен ученой степени магистра богословия и звания профессора, а в 1969 г.— степени доктора богословия за труд «Опыты умозрительного обоснования теизма в трудах профессоров Московской духовной академии». Состоял членом Учебного комитета при Священном Синоде и членом редколлегии сборника «Богословские труды». Скончался 6 сентября 1973 г. (Некролог и список трудов проф. М. А. Старокадомского помещены в «ЖМП», 1973, № 11, с. 25—27).

Архимандрит ИРИНЕЙ (в мире Иван Петрович Середний) родился в 1939 г. По окончании в 1968 г. Ленинградской духовной академии со степенью кандидата богословия принял священный сан и оставлен при той же академии в качестве профессорского стипендиата по кафедре Канонического права. В 1969 г. пострижен в монашество и назначен преподавателем канонического права. Одновременно работал секретарем Совета академии и старшим помощником инспектора. В марте 1971 г. командирован в Японию в должности клирика подворья Московского Патриархата в Токио.

СБОРНИК ДЕСЯТЫЙ

Статьи

Архиепископ Михаил (Чуб). Св. священномученик Мефодий и его богословие . . . . 7—58
Архиепископ Антоний (Мельников). О христианстве в Помпеях и Геркулануме . . . . 59—66
Прот. Владимир Сорокин. Догмат Римско-Католической Церкви о взятии Божией Матери в небесную славу с православной точки зрения . . . . . 67—89

Богословские собеседования IV между представителями Евангелическо-Лютеранской и Русской Православной Церквей

Резюме 90
Тезисы . . . . . 91—93
Доц. Д. П. Огицкий. Крещенный человек как сотрудник в примиряющем действии Бога в мире . . . . . 94—97
Проф. Э. Вольф. Крещенный человек как соработник в примиряющем воздействии Божием на мир . . . . . 97—102
Епископ Михаил (Мудьюгин). Комментарии к 3-й главе Евангелия от Иоанна . . . . 102—109
Проф.-прот. Михаил Сперанский. 6-я глава Послания апостола Павла к Римлянам (Экзегетический анализ содержания) . . . . . 109—112
Проф. Л. Гоппельт. Крещение и новая жизнь по Евангелию от Иоанна, глава 3-я, и Посланию к Римлянам, глава 6-я . . . . . 112—117
Архиепископ Михаил (Чуб). Духовность Православия в выдающихся его представителях 117—120
Архимандрит Агафангел (Саввин). Духовность Православия в выдающихся его представителях . . . . . 120—128
Проф. Ф. фон Лилиенфельд. Образцы евангелического благочестия в XX веке . . . . 128—135
Проф.-прот. Ливерий Воронов. Крещение и принадлежность к Церкви. Взгляд на состояние некрещенного человека (по учению святых отцов до IV—V в.) . . . . . 135—140
Проф. Р. Сленска. Крещение и принадлежность к Церкви . . . . . 140—142
Проф.-прот. Александр Ветелев. Служение крещенного человека в мире по свидетельству отцов Церкви . . . . . 142—149
Проф. Г. Кречмар. Служение крещенного миру по свидетельству отцов Церкви . . . . 149—156
Митрополит Никодим (Ротов). Сотрудничество крещенных и нехристиан в совместном служении благу человечества . . . . . 156—159
Прот. Иоанн Белевцев. Крещенные и нехристиане в их совместном служении на благо человечества . . . . . 160—163
Свящ. Владимир Сорокин. Свидетельство делами крещенных . . . . . 163—165
Проф. Г. Харбсмайер. Деятельное свидетельство крещенного в социально-этическом аспекте . . . . . 165—170

Епископ Михаил (Мудьюгин). Основы православного учения о личном спасении по Священному Писанию и святоотеческим высказываниям. (Основы православной субъективной сотериологии) . . . . . 171—174

Публикации

Архиепископ Питирим. О Волоколамском Патерике . . . . . 175—222
Архиепископ Питирим. Из древних сокровищ Эфиопской Церкви . . . . . 223—251

Об авторах . . . . . 252—256

СБОРНИК ОДИННАДЦАТЫЙ

Архиепископ Михаил (Чуб). Святой священномученик Мефодий и его богословие. *(Окончание)* . . . . . 5—54
Митрополит Иоанн (Вендланд). Князь Фёдор Чёрный . . . . . 55—77
Проф. В. Д. Сарычев. О почитании Божией Матери . . . . . 78—89
Проф.-прот. Л. Воронов. Документы и акты, входящие в состав Деяний Первого Вселенского Собора 325 года . . . . . 90—111
А. И. Иванов. О пребывании Максима Грека в доминиканском монастыре св. Марка во Флоренции . . . . . 112—119
Проф. К. Е. Скурат. Учение св. Афанасия Великого о Боговоплощении как основе спасения 120—128
Св. Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти . . . . . 129—161

Богословские собеседования II между представителями Русской Православной Церкви и Евангелическо-Лютеранской Церкви Финляндии

Коммюнике . . . . . 162—163
Резюме по евхаристической теме . . . . . 163—164
Епископ Михаил (Мудьюгин) Евхаристия как новозаветное жертвоприношение . . . . 164—173
Проф. В. Д. Сарычев. О Евхаристии . . . . . 173—181
Прот. С. Лехтонен. Евхаристия и жертва Христа . . . . . 181—188
Проф. А. Т. Николайнен. Евхаристия в свете исследований Священного Писания Нового Завета . . . . . 188—192
Резюме по теме «Справедливость и насилие» . . . . . 192—193
Доц. А. И. Осипов. Справедливость и насилие . . . . . 193—197
Проф. К. Пиринен. Справедливость и мир . . . . . 198—203
Доц. К. Тойвиайнен. Справедливость и насилие с точки зрения лютеранской социальной этики . . . . . 203—209

Публикации

Свящ. А. Просвирнин. В похвалу Преподобному Сергию, игумену Радонежскому, всея России чудотворцу . . . . . 210—215
Житие и жизнь Преподобного отца нашего игумена Сергия . . . . . 216—239

Об авторах 240