



# БОГОСЛОВЕСКИЕ ТРУДЫ

14

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

## СОДЕРЖАНИЕ ПРЕДЫДУЩИХ СБОРНИКОВ «БОГОСЛОВСКИХ ТРУДОВ»

### СБОРНИК ВОСЬМОЙ

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

### 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 Просвирина. Библиография трудов архимандрита Леониды (Кавелина) . . . . .	226-240

### СБОРНИК ДЕСЯТЫЙ

#### Статьи

Архиепископ Михаил (Чуб). Св. священномученик Методий и его богословие . . . . .	7-58
Архиепископ Антоний (Мельников). О христианстве в Помпеех 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 Право- славной Церквей . . . . .	90
Ремюе . . . . .	91-93
Тенис . . . . .	94-97
Доц. Д. П. Огицкий. Крещенный человек как сотрудник в примиряющем действии Бога в мире . . . . .	97-102
Проф. Э. Вольф. Крещенный человек как сорботник в примиряющем воздействии Божиим на мир . . . . .	102-109
Епископ Михаил (Мудьюгин). Комментарии к 3-й главе Евангелия от Иоанна . . . . .	109-112
Проф.-прот. Михаил Сперанский. 6-я глава Послания апостола Павла к Римлянам (Экзегетический анализ содержания) . . . . .	112-117
Проф. Л. Гоппельт. Крещение и новая жизнь по Евангелию от Иоанна, глава 3-я, и Посланию к Римлянам, глава 6-я . . . . .	117-120
Архиепископ Михаил (Чуб). Духовность Православия в выдающихся его представителях . . . . .	120-128
Архимандрит Агафангел (Саввин). Духовность Православия в выдающихся его представителях . . . . .	128-135
Проф. Ф. фон Лилленфельд. Образцы евангелического благочестия в XX веке . . . . .	135-140
Проф.-прот. Ливерий Воронов. Крещение и принадлежность к Церкви. Взгляд на состояние некрещеного человека (по учению святых отцов до IV-V в.) . . . . .	142-149
Проф.-прот. Александр Ветелев. Служение крещеного человека в мире по свидетельству отцов Церкви . . . . .	149-156
Проф. Г. Кречмар. Служение крещеного миру по свидетельству отцов Церкви . . . . .	156-159
Митрополит Никодим (Ротов). Сотрудничество крещенных и нехристиан в совместном служении благу человечества . . . . .	160-163
Прот. Иоанн Белевцев. Крещенные и нехристиане в их совместном служении на благо человечества . . . . .	163-165
Свящ. Владимир Сорокин. Свидетельство делами крещенных . . . . .	165-170
Проф. Г. Харбсмайер. Десятельное свидетельство крещеного в социально-этическом аспекте . . . . .	171-174

Епископ Михаил (Мудьюгин). Основы православного учения о личном спасении по Священному Писанию и святоотеческим высказываниям. (Основы православной субъективной сотериологии) . . . . .	175-222
--	---------

#### Публикации

Архиепископ Питирим. О Волоколамском Патерике . . . . .	223-251
Архиепископ Питирим. Из древних сокровищ Эфноской Церкви . . . . .	252-256

Об авторах . . . . .	252-256
----------------------	---------

МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ

БОГОСЛОВСКИЕ  
ТРУДЫ

СБОРНИК ЧЕТЫРНАДЦАТЫЙ

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

МОСКВА · 1975

## **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 Тамбовский и Мичуринский **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».

---

*Сборник составлен в ноябре 1974 года*

Сдано в набор 9/VI 1975 г. Подписано в печать 10/II 1976 г. Заказ 6851

Московская типография № 5 Союзполиграфпрома при Государственном комитете  
Совета Министров СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли  
Москва, Мало-Московская, 21.

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Архиепископ Антоний (Мельников).</b> Святой равноапостольный архиепископ Японский Николай . . . . .	5
<b>Проф.-прот. Александр Ветелев.</b> Царство Божие . . . . .	62
<b>Проф.-прот. Ливерий Воронов.</b> Андрей Рублёв — великий художник древней Руси . . . . .	77
<b>В. Н. Лосский.</b> Апофаза и троицеское богословие . . . . .	95
<b>В. Н. Лосский.</b> Богословие образа . . . . .	105
<b>В. Н. Лосский.</b> Богословское понятие человеческой личности . . . . .	114
<b>В. Н. Лосский.</b> Догмат о непорочном зачатии . . . . .	121
<b>Архиепископ Михаил (Чуб).</b> Предание Церкви в богословии св. Мефодия . . . . .	126
<b>Архиепископ Михаил (Чуб).</b> Греческая философия и литература в творениях св. Мефодия . . . . .	134
<b>К. И. Логачёв.</b> Критические издания текстов Священного Писания как представители рукописного материала . . . . .	141
<b>Доц.-прот. Владимир Сорокин, К. И. Логачёв.</b> Актуальные проблемы русского перевода Священного Писания . . . . .	154
<b>К. И. Логачёв.</b> К вопросу об улучшении русского перевода Нового Завета (лексико-фразеологические проблемы русского перевода) . . . . .	160

## ПУБЛИКАЦИИ

<b>К. И. Логачёв.</b> Документы Библейской Комиссии. Организация, принципы работы и деятельность Комиссии в 1915—1921 годах . . . . .	166
<b>Об авторах . . . . .</b>	256

---

## The Moscow Patriarchate

### "THEOLOGICAL STUDIES", volume XIV

#### CONTENTS

<b>Archbishop Antony Melnikov.</b> St. Nicholas Equal to the Apostles, the Archbishop of Japan . . . . .	5
<b>Prof. Archpriest Aleksandr Vetelev.</b> The Kingdom of God . . . . .	62
<b>Prof. Archpriest Liveriy Voronov.</b> Andrey Rublev, Old Russia's Great Painter . . . . .	77
<b>Vladimir N. Lossky.</b> The Apophysis and Trinitarian Theology . . . . .	95
<b>Vladimir N. Lossky.</b> The Theology of Image . . . . .	105
<b>Vladimir N. Lossky.</b> Theological Conception of Human Personality . . . . .	114
<b>Vladimir N. Lossky.</b> The Immaculate Conception Dogma . . . . .	121
<b>Archbishop Mikhail Chub.</b> The Church Tradition in St. Methodius' Theology . . . . .	126
<b>Archbishop Mikhail Chub.</b> Greek Literature and Philosophy in St. Methodius' Works . . . . .	134
<b>Konstantin I. Logachev.</b> Critical Editions of Scriptures as Samples of Manuscript Material . . . . .	144
<b>Assist. Prof. Archpriest Vladimir Sorokin, Konstantin I. Logachev.</b> Present Problems of the Russian Translation of the Scriptures . . . . .	154
<b>Konstantin I. Logachev.</b> Towards a Better Russian New Testament Translation: Lexical and Phraseological Problems . . . . .	160

#### PUBLICATIONS

<b>Konstantin I. Logachev.</b> The Bible Commission Papers. Organisation, Work Principles and Activity 1915—1921 . . . . .	166
The Contributors . . . . .	256

---

**АНТОНИЙ,**  
*архиепископ Минский и Белорусский*

## СВЯТОЙ РАВНОАПОСТОЛЬНЫЙ АРХИЕПИСКОП ЯПОНСКИЙ НИКОЛАЙ

Последняя канонизация в Русской Православной Церкви совершилась в 1970 году. Канонизован архиепископ Николай Японский (в миру Иван Дмитриевич Касаткин), смоленский уроженец, скончавшийся в Японии 3 февраля 1912 года. При канонизации за свою миссионерскую деятельность в этой стране он получил наименование равноапостольного — одно из высочайших духовных наименований.

Самые эти факты имеют глубокое значение: казалось бы, во второй половине XX века умалывается вера, но ясным светом загорается новая звезда на церковном небосклоне, свидетельствуя о непрерывности возрастания Церкви как Царства Божиего.

Самое же наименование святого «равноапостольным» говорит об этой непрекращающейся связи современной Церкви с первохристианской, апостольской.

Нам привычно представление об апостольстве в плане историческом как о явлении, уже завершившем в мире свое дело. Между тем апостольство — прежде всего явление духа, одна из форм святости. Святость едина, но многообразна. Она всегда — стяжание Духа Святого, по словам преподобного Серафима Саровского в беседе с Н. А. Мотовиловым, но путей этого стяжания много; чтобы выйти из узкоисторических рамок, нам надо понять самую духовную природу апостольства. Оно открывается нам в Евангелии и посланиях святого апостола Павла.

Господь Иисус Христос избрал из Своих многочисленных учеников сначала 12, потом 70 апостолов. Большинство из них были простыми, необразованными галилейскими рыбаками, но были среди них и мытари, был врач и художник — будущий евангелист Лука.

Но у всех этих избранников при разнице их характеров и социального положения было одно общее и неизменное, сказанное Христу святым апостолом Петром: «Вот, мы оставили всё и последовали за Тобой» (Мф. 19, 27). Эти люди еще не были святы, они и после избрания и падали, и занимались местническими спорами, и отрекались, как сам Петр, и даже могли духовно погибнуть, как Иуда, но их избранию предшествовал их выбор: оставаться в прежней жизни или оставить все прежнее и дорогое и идти за Христом, оставить рыбацкую сеть в день самого богатого улова, а не в день скудости. Призвание этих галилейских рыбаков подробнее всего рассказано у святого евангелиста Луки. Симон, напрасно трудившийся с товарищами всю ночь, по слову Христа, закидывает сеть, и «они поймали великое множество рыбы, и даже сеть у них прорывалась». Это было богатство для них и для их семей.

Симон «припал к коленам Иисусовым и сказал: «Выйди от меня, Господи! Потому что я человек грешный»; ужас объял его и всех, быв

ших с ним, от этого лова рыб, ими пойманных, также и Иакова, и Иоанна, сыновей Зеведеевых, бывших товарищами Симону. И сказал Симону Иисус: «Не бойся: отныне будешь ловить человеков». И, вытащив обе лодки на берег, оставили всё и последовали за Ним» (Лк. 5: 6—11).

«Ловить человеков» — из моря греха — смысл апостольства. Об этом первое слово Господа об апостольстве, а первое деяние призванных — все личное оставить для Господа и следовать за Ним.

А вот подробное наставление двенадцати апостолам, когда Христос посылал их на проповедь: «Больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте, даром получили, даром давайте» (Мф. 10, 8).

Это слово «даром» имеет не узкоматериальное значение. Это — и не продавайте творимых вами чудес, но это — и не прославляйте себя, не приписывайте себе, не используйте чудесных даров лично для себя.

В «Деяниях святых апостолов» рассказывается о волхве Симоне, который «изумлял народ самарийский, выдавая себя за кого-то великого» (Деян. 8, 9).

Когда же в тот город пришел с проповедью святой апостол Филипп, то многие уверовали в Иисуса Христа и крестились.

Примечательно, что тогда уверовал и сам Симон и, крестившись, не отходил от Филиппа, видя совершавшиеся великие силы и знамения. Находящиеся в Иерусалиме апостолы, услышав, что самаряне приняли слово Божие, послали к ним Петра и Иоанна, которые, придя, помолчились о них, чтобы они приняли Духа Святого (Деян. 8, 13—15).

Симон же, увидев, что через возложение рук апостольских подается Дух Святой, принес им деньги, говоря: «Дайте и мне власть сия, чтобы тот, на кого я возложу руки, получал Духа Святого» (Деян. 8: 18—19).

Симон, несмотря на то, что «уверовал», помыслил, что благодать и апостольство можно купить и продать и использовать для своей личной выгоды и славы. Он с самого начала хотел именно ее, выдавая себя «за кого-то великого».

Ведая, что это искушение свойственно надшей человеческой природе даже верующих людей, Господь, направляя Своих учеников на проповедь, подчеркнул полное бескорыстие подвига апостольства: благодать и подается апостолу и передается им даром, в самом широком и духовном, и материальном смысле.

Апостол же Петр ответил Симону волхву: «Серебро твое да будет в погнбель с тобою, потому что ты помыслил дар Божий получить за деньги. Нет тебе в сем части и жребия» (Деян. 8, 20—21).

И, как бы откликаясь на эту заповедь апостолам, святой апостол Павел пишет коринфянам, которые стали приписывать своим апостолам и духовным руководителям большее значение, чем самой христианской идее: «Я насадил, Аполлос поливал, но возрастил Бог... Насаждающий же и поливающий суть одно... ибо мы соработники у Бога» (1 Кор. 3, 6, 8, 9).

Господь предупредил апостолов о тяжести и опасности их подвига. Посылая их на проповедь, Господь говорит: «Будьте, как агнцы среди волков» (Мф. 10, 16). В первой главе второго Послания к коринфянам святого Климента, епископа Римского, современника святых апостолов Петра и Павла, и, по преданию, ученика апостола Петра вероятно, с его слов рассказывается несколько подробнее, чем в Евангелии, об этой беседе Господа с апостолами. «Петр же в ответ на это (эти слова Спасителя) говорит: «А если волки растерзают агнцев?» Иисус сказал Петру: «Агнцы не должны бояться волков после смерти своей. И вы не бойтесь убивающих вас и не могущих ничего более сле-

лать, но бойтесь Того, Кто после смерти вашей имеет власть над душою и телом, власть свергнуть их в геенну огненную» (срав. Мф. 10, 28; Лк. 12, 4, 5) <sup>1</sup>.

Таким образом, последние слова Спасителя, являясь ответом на вопрос апостола Петра, указывают еще на одно условие апостольства: на готовность умереть за свое служение, на земное бесстрашие и единственный страх — страх Божий.

Христос сказал двенадцати апостолам: «Когда же будут предавать вас, не заботьтесь, как или что сказать, ибо в тот час дано будет вам, что сказать, ибо не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас» (Мф. 10, 19—20). В этом напутствии Христовом апостольство открывается в силе чудотворений, вплоть до воскресения умерших, что мы видим в воскресении апостолом Петром Тавифы, и в силе слова, когда говорит не сам человек, а Святой Дух, обитающий в нем, ибо, только подобными дарами наделенные, могли эти люди пройти до края земли (а они прошли и до скифских степей, и до Индии, не говоря о Риме, Греции, Македонии, Африке) и обратиться ко Христу тысячи людей.

Посылая апостолов на проповедь, Господь сразу сказал о всемирном ее значении. То, что во всех народах должно быть проповедано Евангелие, и указано Христом как один из признаков приближения второго пришествия и Страшного суда (Мк. 13, 10); не сказано, что все народы примут Евангелие, но что всем оно будет открыто, чтобы люди могли сделать свободный выбор: принять или отвергнуть его.

Посылая же на проповедь 70 апостолов, преподав им почти аналогичное первое напутствие, Господь подчеркнул еще одно: всем людям, принимающим благовестие и равно не принимающим, говорить, что «приблизилось к вам Царствие Божие» (Лк. 10, 9). Эта весть о приближении Царствия Божиего должна быть провозглашена даже тем недостойным городам, прах которых должен быть потрясен с ног апостолов. Из области благовестия не исключается ни один народ, ни один город, ни один дом, ни один человек, хорош он или плох. Так дана заповедь о всемирности апостольства.

Апостол Павел говорит, что через Господа Иисуса Христа получены благодать и апостольство, чтобы «во имя Его покорять вере все народы» (Рим. 1, 5), т. е. всемирность проповеди есть назначение апостольства.

Но деятельность апостолов не ограничивалась проповедью, они основывали и устроили церкви, они, как «мудрые строители», клали гвердое основание, и «никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос» (1 Кор. 3, 11).

«Итак, каждый должен разумеь нас, как служителей Христовых и домостроителей таин Божиих. От домостроителей же требуется, чтобы каждый оказался верным» (1 Кор. 4, 1—2). Проповедь и домостроительство церковное есть совокупность апостольского делания, которое не прервалось в Церкви до сего дня — все две тысячи лет.

Если последующие периоды церковной истории в основном были посвящены усвоению Евангелия уже уверовавшими людьми и вопросам личной святости, преподобию людей, т. е. устремлению к богоподобию и возрастанию нового человека, то и апостольство не угасало, так как еще не все народы слышали евангельскую проповедь, или пребывая в национальной изоляции, или в духовном первобытном младенчестве.

Но сквозь всю историю человечества молниями прорезаются явления народных просветителей, личный подвиг которых перекрещивается и сливается с их общественным служением.

<sup>1</sup> Писания мужей апостольских. СПб. 1859. с. 173.

Так было в IV веке с императором равноапостольным Константином, утвердившим христианство в Римской империи и этим предопределившим духовную жизнь и культуру входивших в нее народов.

Так было со святыми равноапостольными Кириллом и Мефодием — просветителями славян, которым обязаны и чехи, и балканские народы, и мы, русские, не только христианским просвещением, но и наработками нашей культуры.

Так было и со святым равноапостольным киевским князем Владимиром, крестившим Русь. О нем мы знаем, как после крещения в корне изменились его характер и личная жизнь, как он стал милосердным, целомудренным и справедливым, как боролся он со следами язычества в собственной душе, но удостоен он наименования равноапостольного за свое общественное служение.

Святость не есть совершенство. Святость — это пламенное стремление к совершенству, и чем оно интенсивнее, тем она выше. Совершенно только Бог. В земной жизни путь святости — это крестный путь, и чем выше святость, тем менее она замыкается в заботу о своем личном спасении. Для апостола же забота о своем спасении перекрывается заботой о людях, обращенных им. Личная жизнь как бы сгорает в огне этой великой любви. Поэтому Церковь и не прославляет в наименовании личного подвижничества апостолов, ни их поста, ни бессребреничества, ни целомудрия, ни даже мученичества, — весь личный их подвиг перекрывается словом «апостольство».

Нам кажется, что апостольство отодвинулось в глубь истории, что на великом князе Владимире, отстоящем от нас почти на тысячу лет, апостольство в России обрывается, если не считать связующим звеном проповедь святого Стефана Пермского, друга преподобного Сергия, проповедь воистину малому стаду, малому племени.

Но в мире еще были миллионы людей, не знавших Христа или не желавших даже узнать христианство, как чуждое им мирозерцание. Западные Церкви посылали своих миссионеров в Африку и в азиатские государства.

Русская Православная Церковь также уделяла много внимания своей миссионерской работе и в Сибири, и на Камчатке, и на Алеутских островах, и на Аляске, в начале XIX века еще принадлежавшей России. Многие малые сибирские народы и в XIX веке еще пребывали в язычестве или были крещены только формально, без глубокого понимания христианских догматов. Не имея своей письменности, они не имели и Священного Писания, и богослужения на своем родном языке. Христианские верования у них смешивались с языческими.

Бессмертным памятником русской миссионерской работы является деятельность ныне канонизованного преподобного Германа Аляскинского, которому обязана своим рождением Православная Американская Церковь. Деятельность этого бывшего валаамского инока перекинулась с наших островов в Северном Ледовитом океане на Аляску и американский материк, и он всего себя отдал на служение просветителя и, по его собственному определению, «няньки» слабых, полудиких племен, населявших те края. Он вносил и духовное, и общекультурное просвещение в самый быт их, общественный и семейный, открывал школы, строил церкви, защищал от злоупотреблений и насилий местных и приезжих начальников и купцов и являл самоотверженной своей жизнью образ истинного пастыря и христианина.

Русская Православная Миссия в Пекине являла пример и братского отношения к китайскому народу, и сочетания религиозной и научной работы. Начальник Русской Православной Миссии середины XIX века архимандрит Иакинф Бичурин стал известным русским востоковедом-синологом.

Китайцам с их тысячелетней культурой нужны были образованные

миссионеры, знакомые с их историей, литературой, искусством и философией, глубоко проникавшие в самый дух этого народа. Китайцам свойственно уважение к знанию, и Русская Православная Миссия в Пекине снискала их уважение. Она и после революции долго сохраняла свои научные традиции и великолепную библиотеку, которой пользовались европейские и наши ученые, приезжавшие в Китай.

Одной из близких нам зарубежных стран была Япония, языческая и буддийская, особенно враждебная вообще христианству. Еще во второй половине XIX века она имела законы, карающие смертной казнью своих граждан за измену отеческой вере и принятие христианства. Правда, к этому времени уже ослабело средостение между Японией и европейцами и началось хотя бы внешнее — политическое и культурное — соприкосновение с европейской и русской государственностью. возникает торговля, смягчающая законы против иностранцев, которым даже разрешается открыть христианские храмы — католические, протестантские и православные, но только для них. А для японцев остаются в силе прежние, антихристианские законы.

Но настал час подлинной апостольской проповеди и для Японии. Поле созрело для жатвы. Промыслом Божиим предназначено было Русской Православной Церкви стать Матерью-Церковью для японского Православия и послать туда апостола, но Японская Церковь с самого начала сохраняла свои национальные черты и строилась она по образу и подобию Церкви первохристианской. Она не несла Японии русификации и национальной нивелировки. Здесь не было и японизации христианства, т. е. примеси языческих и буддийских верований. Связь с Русской Церковью была в духе христианской любви. Русская Церковь помогала и духовным опытом своим, и материально, а развивалась Японская Церковь органически и самостоятельно.

Конец XIX века и начало XX века стали радостными наблюдателями чуда, подобного древнехристианскому: рождения и возрастания новой Церкви в стране языческой.

Для того, чтобы не только вспомнить, но и постичь, хотя бы в не совершенной степени, это Божие чудо, явленное в эпоху развития техники, революций, войн великих и малых держав, в эпоху, казалось бы, оскудения веры на земле, надо понять и оценить образ самого апостола Японии — равноапостольного святителя Николая и его ближайших сподвижников — японцев и русских.

На стыке двух миров и двух эпох стоят эти люди, поэтому принадлежат они и прошлому и будущему, а не только настоящему, принадлежат народам — русскому и японскому.

## ГЛАВА I. ПЕРЕД ПОДВИГОМ

Святой равноапостольный архиепископ Николай (Иван Дмитриевич Касаткин) родился 1 августа 1836 года в Березовском погосте Бельского уезда Смоленской губернии. Отец его, Дмитрий Иванович, был диаконом, мать, Ксения Алексеевна, умерла 34 лет, оставив Ваню пятилетним ребенком. Это была глубоко верующая женщина, сумевшая привить сыну даже в таком раннем возрасте любовь к храму, и физически сильная. Роста она была выше среднего. От нее сын унаследовал ту физическую силу и выносливость, которые ему пригодились впоследствии в Японии, при миссионерской работе. От отца Святитель унаследовал твердую волю, энергию, самоотверженное служение Церкви. Когда потребовался ремонт приходской церкви, диакон Дмитрий взял на себя и деловые хлопоты в казначействе и других учреждениях, и сам прошел со сбором пожертвований семь губерний.

Святитель очень любил отца, благодарно вспоминал его и забо-

тился о нем до самой его смерти, ежемесячно отдавая ему часть своего жалованья.

В многолетней осиротевшей — после смерти Ксении Алексеевны — семье диакона была вопиющая бедность, но Ваню он отдал учиться в Бельское духовное училище и потом — в Смоленскую семинарию, где в то время царили суровые бурсацкие нравы. На каникулы приходилось иногда и пешком ходить домой за 150 верст. Но мальчик прекрасно учился и не терял жизнерадостности. Окончил он семинарию одним из первых и был направлен в Петербургскую духовную академию, где также проявил и способности, и желание учиться, но ничего особенного ни в облике его, ни в поведении не замечалось. Святитель вспоминал: «Будучи от природы жизнерадостен, я не особенно задумывался над тем, как устроить свою судьбу. На последнем курсе духовной академии я спокойно относился к будущему, сколько мог, веселился и как-то отплясывал на свадьбе своих родственников, не думая о том, что через несколько времени буду монахом. Проходя как-то по академическим комнатам, я совершенно машинально остановил свой взор на лежащем листе белой бумаги, где прочитал такие строки: «Не пожелает ли кто отправиться в Японию на должность настоятеля посольской церкви в Хакодате и приступить к проповеди Православия в указанной стране». А что, не поехать ли мне, — решил я, — и в этот же день за всею ночью я уже принадлежал Японии»<sup>2</sup>.

Рассказывая об этом, он однажды прибавил, что, прочитав это объявление, он даже «не остановился». Но это было несколько необычное предложение.

Русский консул в Хакодате Гошкевич писал в своем рапорте Святейшему Синоду, переданном через Азиатский департамент министерства иностранных дел, что на место настоятеля консульской церкви требуется «не иначе, как из кончивших курс духовной академии, который мог бы быть полезным не только своей духовной деятельностью, но и учеными трудами, и даже своею частной жизнью в состоянии был бы дать хорошее понятие о нашем духовенстве не только японцам, но и живущим здесь иностранцам».

Далее консул пишет о французском миссионере Мерме де Котон — «человеке вполне образованном и освоившем японский язык». Он приехал сюда, чтобы наладить миссионерскую работу. «Настоятель православной церкви также может содействовать распространению христианства в Японии»<sup>3</sup>.

Таким образом, уже в самом предложении консула была намечена широкая программа деятельности настоятеля церкви в Хакодате. миссионерская работа и овладение японским языком.

Святейший Синод сообщил об этом предложении консула С.-Петербургскому митрополиту Григорию, а тот — духовной академии, чтобы найти достойного кандидата.

Переломный момент наступил будничным и внешне неприметным образом. В тот же день вечером в академии служили всею ночью. Видимо, в храме во время всею ночью и произошло нечто, о чем Святитель никому не рассказал, но что решающим образом изменило и определило его жизнь. Он почувствовал, что Господь призывает его проповедать православную веру в Японии, что это и есть предназначенное ему поприще. В объявлении ничего не говорилось о желательности монашества для будущего настоятеля церкви в Хакодате — уезжавший священник был женат. Иван Димитриевич раньше никогда не думал о монашестве, хотя знал, что будет на службе Церкви.

«Не ехать ли мне?» — спросил он себя. «Да, нужно ехать, — прозвуч-

<sup>2</sup> Отдых христианина, 1912, № 2, с. 320.

<sup>3</sup> ЦГИАЛ, ф. 796, ед. хр. 572, д. 1859, л. 4

чало в его совести.— Только неженатым. Что-нибудь одно: или семейство, или миссия, да еще в такой дали и в неизвестной стране».— так рассказал Преосвященный Николай архимандриту Сергию (Страгородскому), будущему Патриарху Московскому и всея Руси, о своем решении ехать в Японию монахом<sup>4</sup>.

Видимо, об этом он и думал на той памятной всенощной в академическом храме. Иван Касаткин на следующий день пошел к ректору и попросил его о постриге и назначении в Японию. Ему было 24 года, и он всё оставлял для Господа. Ректор доложил о его просьбе Петербургскому митрополиту, и тот благословил.

Постригавший — епископ Нектарий нарек юношу Николаем и сказал: «Не в монастыре ты должен совершить течение подвижнической жизни. Тебе должно оставить самую Родину, идти на служение Господу в страну далекую и неверную. С крестом подвижника ты должен взять посох странника, вместе с подвигом монашества тебе предложат труды апостольские».

В июле 1860 года иеромонах Николай выехал на место своего служения. С собой он взял Смоленскую икону Божией Матери, которую хранил всю свою жизнь. На его погребении ее несли перед гробом.

Дорога в Японию была долгая и трудная: только поздней осенью он добрался до Николаевска-на-Амуре. За два года до этого Николаевск стал епархиальным городом для Камчатки, Курильских и Алеутских островов, а архиереем был Преосвященный Иннокентий (Вениаминов), позже митрополит Московский и Коломенский, знаменитый своей истинно христианской миссионерской деятельностью среди северных малых народов. Он отнесся отечески к молодому иеромонаху и задержал его у себя почти на год, делясь с ним миссионерским опытом и давая мудрые советы. Это было настоящей миссионерской школой, тем «курсом наук», который академия не могла дать практически.

«Преосвященный Иннокентий являлся в глазах о. Николая новым Стефаном Пермским, некогда просветителем зырян. В молодости, живя на острове Уналашке Алеутского архипелага и бесстрашно плаывая по океану с острова на остров на одноместном челноке из тюленьей кожи, о. Иннокентий Вениаминов методично и ревностно изучал различные алеутские наречия и постоянно записывал свои исследования и наблюдения. Ему удалось поэтому составить алеутский букварь и словарь, а затем и грамматику. По собственным учебникам он обучал туземных детей их языку в основанных им школах. Для своей паствы он написал на алеутском языке ставшую широко известной книгу «Указание пути в Царство Небесное» (выдержавшую ряд изданий и на славянском, и на русском языках в Синодальном издательстве). Он лично перевел на алеутский язык Православный Катехизис и Евангелие от Матфея.

Архиепископ Иннокентий научил иеромонаха Николая еще одному: необходимости помогать своим пасомым в их бытовых и культурных нуждах, обучал их ремеслам, гигиене, санитарному делу и борьбе с болезнями»<sup>5</sup>.

С вниманием относился Высокопреосвященный (уже митрополит Московский) Иннокентий к Японской Церкви и много лет спустя после проводов иеромонаха Николая в Японию.

Мария Александровна Черкасова вспоминает в «Записках русской миссионерки» такое напутствие ей митрополита Иннокентия: «Когда приедете в Японию, сами увидите, что эта Церковь находится под особым непосредственным руководством Божия Промысла и самих лю-

<sup>4</sup> Архим. Сергий. На Дальнем Востоке. Изд. 2. Арзамас, 1897, с. 95.

<sup>5</sup> А. Казем-Бек. Апостол Японии архиепископ Николай (Касаткин). К столетию Православия в Японии. «ЖМП», 1960, № 7, с. 49

дей на служение ей Господь избирает». Свидетелями слов этих были Преосвященный Амвросий и Преосвященный Алексий<sup>6</sup>.

В Хакодате иеромонах Николай приехал только в 1861 году. Ехал он, еще сохраняя юношеские мечты и представляя себе «свою» Японию как бы невестой, ожидающей его с цветами и внимающей евангельскому благовестию. Он надеялся встретить там народную любовь и благодарность. Тем более он надеялся на теплый прием у соотечественников в консульстве. Но и это не оправдалось: консул встретил его высокомерно. «Отца Николая русский консул часами держал в передней, отдавая его на унижение перед язычниками, и немедленно выбега с распростертыми объятиями, когда ему докладывали, что русского консула удостоил посещением бонза»<sup>7</sup>. Хотя сам же консул просил прислать ему священника с высшим духовным образованием, но, видимо, молодость и несветские манеры присланного не вызвали в нем уважения. Только позже отец Николай снискал доверие и теплое отношение дипломатического корпуса и даже инославных христиан. На первых же порах он был одинок. Перед ним была в полном смысле этого слова чужбина.

Святитель с горьким юмором вспоминает свою встречу с Японией: «Приехал и смотрю: моя невеста спит самым прозаическим образом и даже не думает обо мне. Тогда я был молод и не лишен воображения, которое рисовало мне толпы отовсюду стекавшихся слушателей».

Жизнь показала иное. «Японцы смотрели на иностранцев, как на зверей, а на христианство — как на злодейскую секту, к которой могут принадлежать только преступники... Мало того, и правительство издало такой указ: «Если бы Сам христианский Бог появился в Японии, то и Ему голову долой». Надо мной издевались и бросали камнями»<sup>8</sup>.

Япония для христианства не была девственной почвой. В XVI веке оно было уже проповедано католическими миссионерами. Первым из них был Франциск Ксавье. Известен ответ японца Андзиро на вопрос Франциска, будут ли склонны японцы принять христианство: «Народ не готчас согласится с тем, что ему скажут, но потребует подробнейших объяснений всего того, что ему говорят относительно новой религии. И предложит массу вопросов и, сверх того, будет внимательно наблюдать за тем, согласуется ли учение христианства с поведением его представителей. Если все это будет выполнено, то князья, знать и народ несомненно притекут ко Христу, т. е. японцы — нация, следующая за разумом как своим проводником»<sup>9</sup>.

Католическими миссионерами в основном были иезуиты и францисканцы. Вначале они действительно самоотверженно проповедовали, и тысячи японцев приняли христианство. К 1581 г. в Японии было 200 католических церквей. Но к этому же времени иезуиты стали вмешиваться в политику страны и за ними потянулись европейцы — торговцы и колонизаторы, для которых Япония с ее природными богатствами была лакомым куском. Дело доходило и до работорговли. Это настрожило и князей, и народ, и в 1587 г. был объявлен декрет Тостики Хидеси об изгнании иностранцев и запрещении христианства. Начались первые казни христиан: были распяты 6 францисканцев, 3 иезуита и 17 японцев, а в 1624 г. возникло уже массовое гонение на христиан.

Может быть, одним из самых потрясающих событий раннего христианства в Японии было Симбарасское восстание христиан, спровоци-

<sup>6</sup> Миссионер, 1879, № 43, с. 366.

<sup>7</sup> Духовный вестник Грузинского Экзархата, 1904, № 19, с. 12; Вера и разум, 1906, кн. II, январь, с. 63.

<sup>8</sup> Архим. Сергий. Цит. соч., с. 96.

<sup>9</sup> В. Селезнев. Религиозные верования Японии. Томск, 1904, с. 83.

рованное политическими мятежниками северных княжеств, бежавшими на юг и воспользовавшимися возмущением христиан против начавшихся гонений. Через 25 лет после изгнания европейцев в Симбарассе христиане построили свою крепость, в которой заперлись со своими семьями. Их было 80 тысяч человек. Сначала местные князья, а затем сам сегун (фактический светский правитель) Японии со своими войсками пытался взять эту крепость, но военной силой захватить ее не смогли, христиан сломил голод. Когда они сдались, их поголовно уничтожили, потому что они все, вплоть до женщин и детей, отказались отречься и пройти по Ликам Богоматери и Христа в знак отречения.

Архимандрит Николай неодобрительно отзывается об этом восстании в своей статье «Япония и Россия», подписанной А. Н.<sup>10</sup> Видимо, он считал, что военное сопротивление христиан гонению противоречит евангельскому духу. И действительно мы не имеем в жизни святых примеров такого сопротивления. Кроме того, из японских материалов он узнал, что главари восстания, преследовавшие свои цели, пользовались для пропаганды и народными суевериями, и ложными чудесами, и пророчествами, вводя народ в заблуждение, но остается фактом мученическая твердость этих обманутых людей и глубокая, благоговейная любовь их ко Христу.

Распятие не было национальной казнью Японии, но страна покрылась тысячами крестов, на которых распинались целые христианские семейства, вплоть до детей. А казни были ужасны: христиан и сжигали, и живыми закапывали в землю. Мученики в подавляющем своем большинстве умирали мужественно, не отрекаясь, но были, конечно, и слабые люди. Гонение было настолько жестоким, что оно растянулось на столетия и было узаконено как бы навеки. Отречение требовалось не только от данного лица и его семьи, но и от потомков в третьем и в четвертом колене — отречение предков должно было ими повторяться. От этих страшных времен сохранились литые медные иконы Спасителя и Богоматери, края которых стерты и истоптаны. Отрекавшихся ставили на эти иконы, чтобы они попирали лики, но несчастные пытались стоять на краях икон.

Церкви были разрушены, домашние иконы или уничтожались или вмуровывались в стены, и люди молились на эти стены, помня, что в них святыня. А кругом было язычество с его кумирнями и изображениями богов и богинь. Богиня Кванон изображалась в виде женщины с младенцем. Постепенно образ Пресвятой Богородицы стали смешивать с изображением Кванон: похоже и безопасно. Очень распространенный в Японии культ Кванон носит следы почитания Богоматери — милостивой Заступницы и Покровительницы.

И так шли столетия, вплоть до конца XIX века. Народу систематически прививалось представление о христианстве как о злой секте изменников родины и колдунов. Если вообще иностранцы были в Японии на подозрении, то к духовенству христианскому были наибольшие ненависть и презрение.

В такую атмосферу и попал иеромонах Николай.

Сама страна настолько отличалась от всех его представлений о ней, что очень скоро он понял необходимость изучить и ее, с ее историей и культурой, и язык. Без этого вся миссионерская деятельность была невозможна. Об этом и пишет иеромонах Николай директору Азиатского департамента министерства иностранных дел П. Н. Стремоухову: «Отправившись в Японию в звании настоятеля консульской церкви, но с миссионерской целью, я старался в продолжение моего восьмилетнего пребывания там изучить японскую историю, религию и дух японско-

<sup>10</sup> Древняя и новая Россия, 1879. т. XV, октябрь, с. 219.

го народа, чтобы узнать, в какой мере осуществимы там надежды на просвещение страны Евангельской проповедью.

Конечно, в миссионерских видах я никак не рассчитывал на собственные силы, но мне казалось святотатством просить себе сотрудников прежде, чем я уверюсь, что их силы, отвлеченные от непосредственного служения России, не будут потеряны для людей вообще. Чем больше знакомлюсь со страной, тем больше убеждаюсь, что очень близко время, когда слово Евангелия там громко раздастся и быстро понесется из конца в конец империи».

Уже в этом отрывке письма сказались и характер и умонастроение иеромонаха Николая. Здесь и указание на его изучение страны в эти первые 8 лет пребывания в ней, и любовь к родине, и чувство ответственности перед ней; он действительно нес свое служение Господу «со страхом и трепетом».

Как работал он в эти годы, изучая Японию и ее культуру и язык, мы знаем. Были приглашены три учителя; они уставали, но ученик не уставал. «Первый учитель прозанимался два дня и больше не приходил, боясь преследований»<sup>11</sup>.

Но святой Николай не ограничивался занятиями у местных учителей. Он не упускал случая посетить какого-нибудь заезжего рассказчика<sup>12</sup>.

Ходил о. Николай слушать и буддийских проповедников. Об этом гоже рассказывает архимандрит Сергей в «Письмах русского миссионера». Сведения эти драгоценны для раскрытия характера святителя Николая и глубокой жизненности всей его деятельности — и миссионерской, и научной. Апостол Павел, произнося речь в Ареопаге, ссылаясь на эллинского поэта; святитель Николай готовил себя к проповеди на японских шхунах и в японском обществе, в японской столице и в северной рыбацкой деревне. Он должен был усвоить и приемы японского красноречия, и самую манеру японского мышления. Поэтому от книг он отрывается, чтобы идти в «говорильни», обедает в дешевых столовых, заходит в кумирни. Он должен был узнать, чем живет умственно, духовно и фактически этот народ и как он молится в городе и в деревне.

Если апостол Павел для эллинов становился эллином, то святитель Николай для японцев стал японцем. Эта внутренняя установка прошла через всю дальнейшую жизнь и деятельность святителя Николая.

Через 8 лет иеромонах Николай уже бегло говорил по-японски, пользуясь литературным языком. Он знал историю страны лучше многих японцев, как они сами это признавали.

В 1869 г. иеромонах Николай публикует в журнале «Русский вестник» (№ 11, с. 207—227) свой исторический очерк, по японским источникам, «Сеогуны и микадо», представляющий интерес и в наше время. О нем говорит в своей докторской диссертации известный востоковед В. М. Константинов. О. Николай постиг самый дух страны. А постигнуть его можно, только полюбив. Об этом духе Японии он впоследствии сказал на Большом Соборе Японской Миссии в 1903 г.: «Смело могу сказать, что и теперь, как прежде, в так называемом «Ямато-дамасии» (японская душа или дух японцев) живет самоотверженное мужество... Другой замечательной чертой Ямато-дамасии нужно счи

<sup>11</sup> Архим. Сергей. Письма русского миссионера. Богословский вестник, 1896 май, с. 298—316.

<sup>12</sup> Рассказчик — это особый вид профессии в Японии, наподобие нашего писателя-беллетриста. В каждом городе была особая общественная зала — «говорильня», где происходили собрания. В несколько чтений рассказчик излагает целую историю. Все это стенографируется, а потом печатается, и роман готов. Слушать такого рассказчика полезно не только для обучения языку, но главным образом для изучения японской жизни.

гать непоколебимую веру в себя, заставляющую японский народ неуклонно стремиться к раз намеченной цели... Этого мало. В глубине национального духа японцев, несомненно, живет удивительная религиозность, а отсюда и самоотверженность в деле служения религии... Не сомневаюсь в том, что вы, если станете искать, найдете и здесь таких отцов, как евангельский Зеведей, не возбранявший детям своим оставить себя и всё и следовать за Спасителем, и найдете также своих сынов Зеведеевых, готовых бросить отцов своих и всё, чтобы служить Богу и Спасителю своему»<sup>13</sup>.

В это же время он освоил и английский язык, уже являвшийся в Японии международным для иностранцев. Скромную русскую православную церковь в Хакодате и ее настоятеля узнали и инославные христиане, и уже с тех пор святитель Николай снискал их уважение, сам относясь к ним мирно и доброжелательно. «У инославных христиан тогда еще не было духовных лиц, а вот о. Николай стал пастырем для всех них. Многие больные звали его, ища себе духовного утешения. Все семейные события, праздники гражданские не обходились без о. Николая. Все христиане таким образом, без различия вероисповеданий, сплотились среди ненавидящей их толпы язычников в тесный кружок около отца Николая»<sup>14</sup>.

Свои наблюдения над Японией иеромонах Николай сообщает в письме к Стремоухову: «Здесь образование не высоко и не глубоко, но зато разлито почти равномерно по всем слоям народа... Весной вы идете по улице и видите толпы ребятишек, пускающих змея. Нас заинтересовала чудовищная рожа, намалеванная на змее. Спросите у ребятишек, кто нарисован. Они напереерыв друг перед другом поспешат рассказать, что это — кикимора или Такаудзи или другой, и будьте уверены, что расскажут историю удовлетворительно: мать или старший брат, готовя им змея, позаботились в то же время ознакомить их с этими историческими лицами; здесь такое множество общественных библиотек и так баснословно дешево берут за чтение книг, что вам даже не нужно трудиться ходить в библиотеки, потому что книги разносятся ежедневно по всем улицам и закоулкам».

Читая это письмо, видишь, как молодой о. Николай идет по японской улице, разговаривает с детьми, наблюдает остро и пронизательно народную жизнь — семейную и общественную.

Дальше в письме философский вывод: «Гений народа не может развиваться без взаимодействия других народов. Японцы одарены удивительной упругостью духа».

Известный востоковед Г. Востоков также говорит именно об «упругости» японского характера: «Европеец упирается в определенный народный характер, который при всей своей гибкости очень упруг и стоек»<sup>15</sup>.

Иеромонах Николай дает дальше наглядный пример этой японской «упругости»: «Весь наплыв китайской цивилизации был как будто чем-то допущенным по уговору на время; теперь она не нужна, и японцы легко и свободно бросают ее, как сбрасывают устарелое платье, и смело, можно сказать, дерзкою рукою хватаются за все европейское...» Все это писалось почти 100 лет назад, но как оно перекликается с заметками о современной Японии советского журналиста В. Овчинникова, опубликованными в журнале «Новый мир» за 1970 г., №№ 2 и 3. «Японский характер очень гибок, податлив, но вместе с тем стоек, как бамбук». Или: «Поневоле напрашивается мысль, что кажущаяся податливость японской природы подобна приемам дзюдо:

<sup>13</sup> Церковные ведомости, 1903, № 13, с. 516—517.

<sup>14</sup> Архим. Сергей. Цит. соч., с. 97.

<sup>15</sup> Г. Востоков. Общественный, внешний, религиозный быт Японии. СПб., 1904

уступить натиску, чтобы устоять. т. е. уйти на перемены с тем, чтобы остаться самим собой»<sup>16</sup>.

Говоря об европейском влиянии на японскую культуру, будущий Святитель не мог не задуматься о возрастающем значении атеизма. В докладе Стремоухову от 12 июля 1869 г. он писал: «В Европе атеизм всегда служит характеристическим указателем успеха в науке и поднятия умов на высокую степень развития. Впервые поставив ноги на эту ступень в порывах безотчетной радости, венчающей успех, провозглашают на все лады торжество ума человеческого, его всемогущество, высшую авторитетность, не хотят оглянуться ни на что другое,... но неистощима человеческая нравственность идеалов святости.

Но не то в языческих странах вообще, не то и в Японии. Атеизм высших обществ и индифферентизм низких происходит прямо и положительно от недостаточности религиозных учений, оттого, что народ исчерпал их до дна»<sup>17</sup>.

Японцы знали три религии: синтоизм, буддизм и конфуцианство. Синтоизм (в переводе «путь богов») обожествлял всё в природе: источники и лотосы, грозу и солнце. В его пантеоне было до 8 миллионов богов, духов-покровителей и злых духов. Культ этот был тесно связан с национальным чувством, с патриотизмом и обожествлением императорской династии, возводившей свою родословную к богине солнца Аматерасу. Почти в каждом селении, не говоря уже о городах, был синтоистский храм; перед ним стоял торий (в переводе «намест») — два столба с поперечными перекладинами. Это связывалось с мифом о мировой тьме, которая наступила, когда богиня солнца в обиде удалилась в пещеру, но перед входом, чтобы как-нибудь выманить ее оттуда, поставили намест для пестуха и зеркало. Петух закричал, богиня выглянула, увидела в зеркале свое изображение, залобовалась собой и вышла, и свет опять засиял на земле.

Никаких моральных заповедей синтоизм не знает, но чувство своего несовершенства и элементы покаяния в некоторых молитвах все-таки просвечивают. В основном же это восторг и преклонение перед красотой природы, восторг даже не мистический, а скорее эстетический. Есть определенные обряды, богослужение, гимны, возвеличивание богов и родины. Храмы обслуживаются жрецами, часто наследственными; имеются даже своеобразные языческие служебники.

Буддизм пришел сюда из Индии через Корею и позже через Китай, с напластованием уже китаизма, а не в чистом виде. Он принес с собой не только духовную проблематику, но и иероглифическое письмо и влияние китайской, более древней, культуры и литературы. Нравственные проблемы он ставил глубже, чем синтоизм, говорил и о грехе, и о страдании, и о смысле жизни, но выход находил в преодолении всех желаний и в теории перевоплощения. По этой теории, бесчисленное количество раз перевоплощаясь, человек постепенно очищался, причем судьба его в каждом воплощении определялась его поведением в предыдущем; здесь он получал возмездие за причиненное им тогда зло и награду за добро. Эта зависимость жизненных причин и следствий называлась кармой. В более вульгаризованном, народном буддизме одно и то же существо могло воплощаться и животным, и птицей, и человеком, именно в силу этого закона причины—следствия; в более одухотворенном и философском — этот путь перевоплощений человека вел к нирване — одновременно небытию и чистому бытию, где уже нет ни желаний, ни пристрастий, ни стремлений; но считалось, что некоторые высокие души, уже достойные нирваны и ни в чем не нуждающиеся, из сострадания к более слабым возвращались в

<sup>16</sup> В. Овчинников. Ветка Сакуры. Новый мир, 1970, № 2, с. 178

<sup>17</sup> Иером Николай. Япония. Русский архив, 1907, апрель

мир как учителя и помощники людей. Таковы будды и многочисленные бодисатвы, которые в какой-то мере обожеествлялись; им строились храмы, им молились, хотя буддизм не исповедовал Бога Творца и не нуждался в Божественном Спасителе—Мессии. Здесь было как бы самоспасение и самоусовершенствование людей на кругах перевоплощений; не было здесь и подлинной духовной жажды и утоления ее, хотя буддизм знал и аскетизм, и своеобразное монашество, целью которого было раскрытие в человеке обычно скрытых психических сил, развитие ясновидения и т. п., а не истинное познание и не стяжание Духа Святого, к чему стремится православное подвижничество. Поэтому буддизм и не мог удовлетворить алчущих и жаждущих правды, которые есть в каждом народе и которые в этой языческой стране действительно были, как овцы без пастыря. Синтоизм, признанный государственной религией, мирно уживался с буддизмом, Будда и бодисатвы которого безболезненно вошли в многомиллионный сонм языческих богов и духов природы, чтимых синтоизмом.

С обрядовой же стороны также не было особой конкуренции: радостные народные праздники, свадьбы, рождение ребенка, посвящение его духам-покровителям отмечались в синтоистских храмах, более печальные церемонии — в буддистских кумирнях. Многие японцы исповедовали как бы две религии, посещая и те и другие храмы.

Чувство благоговения развито было мало. Известен случай из позднейшего периода жизни святого Николая, когда он посетил кумирню, где не было ничего подходящего для сидения. Японцы обычно сидят на полу, на циновке, называемой татами. Гостеприимный жрец предложил посетителю сесть на жертвенник.

Из Китая пришло в Японию и конфуцианство, которое было скорее моральной, чем религиозной системой. Оно как бы упорядочивало отношения младших и старших, подданных к правителям, детей к родителям и старшим родственникам, служащих к хозяевам и начальникам; оно устанавливало как бы нерархическую лестницу, определяло нормы семейной и общественной жизни и по самому существу своему было глубоко рационалистично.

Но оно привилось к японскому социальному устройению. Многие века здесь все было регламентировано, начиная с того, что земледелец мог строить себе жилище не больше определенного и есть определенную пищу; каждый класс общества нес совершенно определенные обязанности, а в семье неизбежна была власть родителей и даже положение детей в домашнем кругу определялось по старшинству. Конфуцианство было созвучно этому исконному японскому строю.

Иеромонах Николай пришел в эту страну бороться с язычеством и проповедовать христианство. Тут могло быть два пути. Первый — это резкое осуждение и синтоизма, и буддизма, и конфуцианства, как заблуждения, не взирая ни на происхождение их, ни на историю народа, ни на искренние духовные поиски в течение столетий лучших их представителей, по-своему жаждущих и алчущих правды. Этот путь мог бы быть для апостола путем праведного гнева, ревности Ильиной. Сердечным желанием свести огонь с неба на храмы языческие.

И мог быть иной путь — понимание духовных исканий, и исторических процессов, и тех зерен добра и правды, тех отсветов Божественного Откровения, которые все-таки были в этих ложных учениях и как бы подготавливали народ к принятию истины христианской. На этом втором пути должно было, не оскорбляя религиозных чувств язычников, привести их к сознанию неполноценности их древних религий.

Святитель избрал этот второй путь еще с первых лет своего пребывания в Японии. Вот слова еще молодого иеромонаха Николая о конфуцианстве в выше цитированном письме его к Стремоухову, свидетельствующие о глубине и широте понимания этого вероучения: «В кни-

гах Конфуция выразился не частный человек, выразился сам Китай в его характеристических хороших чертах, в том, что он вывел доброго из своей натуры, и это, следовательно, может и должен хранить, как свое собственное. В эпоху материального истощения Китая перед ним поставлен был живой портрет его самого во времена физического и нравственного здоровья. Мог ли Китай не узнать сам себя и не полюбить в прежнем виде, а, полюбив, не поставить себя перед собою, как образец, на вечные времена?»

Так молодой ученый понял силу и значение конфуцианства для Китая и для зарождавшейся японской культуры, но он видел и современное, конца XIX века, состояние конфуцианства, уже не могущего удовлетворять японцев, у которых возникли более высокие духовные потребности и свое национальное самосознание.

Архимандрит Сергей, верный помощник в миссионерстве Преосвященного Николая, в своей книге «На Дальнем Востоке», говоря о современном ему конфуцианстве, четко формулирует: «Всего у него в меру, всё в порядке, всё по закону, всё ограничено одной землей. Хорошо, если человек возьмет от Конфуция его житейские правила, без их подкладки, если догмат приличия приложит себе и своей душе, понимаемый по-христиански, тогда, конечно, много хорошего можно ожидать от такого человека: и твердости убеждений, и последовательности в проведении их в жизнь. Но если с формой восприятия будет и дух, тогда выше земли человеку не подняться»<sup>18</sup>.

Тут мы видим, что принципиальная установка отношения Святителя Николая к старым японским вероучениям сохранялась в работе руководимой им Православной Миссии и в позднейшие годы его жизни.

Поэтому отец Николай и ощущал Японию как поле созревшей жатвы. К подвигу жатвы надо было готовиться и умудренно, и нравственно. Через 8 лет пребывания в Хакодате — в напряженном изучении языка, культуры и быта Японии — отец Николай стал не только ученым востоковедом, но и настоящим монахом, пройдя через горнило духовной борьбы. Хотя первые японские духовные чада появились у него через 3—4 года после приезда в Японию, но на широкий миссионерский путь он смог выйти во всеоружии духовного опыта лишь через 8 лет. «Один Господь знает, сколько мне пришлось пережить мучений в эти первые годы. Все три врага: мир, плоть и диавол — со всей силою восстали на меня и по пятам следовали за мной, чтобы повергнуть меня в первом же темном узком месте, и искушения эти были самые законные по виду: «Разве я, как всякий человек, создан не для семейной жизни? Разве не можешь в мире блистательно служить Богу и ближним? Разве, наконец, не нужны ныне люди для России более, чем для Японии? И т. д. Тысячи наговоров выливают тебе в уши, и это каждый день и час, и наяву и во сне, и дома в келье, и на молитве в церкви. Много нужно силы душевной, великое углубление религиозного чувства, чтобы побороть все это». Эти слова — важнейший документ современного подвижничества. Суть искушений остается вековой — та же и в Фиваиде, и в XIX—XX веке, но формулировка современна. Суть — мир, плоть и диавол, как это сформулировал сам Святитель.

Но конкретное содержание этих искушений говорит об эпохе, особенно во втором и в третьем искушении: блистательно (непреренно, блистательно!) служить Богу и ближнему в миру и при этом служить Родине, России, а не далекой языческой стране. О семейной жизни думал и древний подвижник, но вот этот благороднейший соблазн служения Родине говорит о понимании молодым иеромонахом нужд тогдашней России и роднит его с передовой молодежью того времени, а слово «блистательно» свидетельствует о сознаваемой им мере своих

<sup>18</sup> Архим. Сергей. Цит. соч., с. 247.

сил. Но он искал правильной точки приложения этих сил и способностей, истинного пути служения Богу и ближнему, лишённого всякого духовного и душевного своекорыстия, и в конце концов в этой ежечасной, по его признанию, борьбе он остался победителем.

Только изучив японскую культуру и язык, только поняв противоречивость и сложность японского характера и только победив самого себя, он смог выйти на апостольский подвиг. В это время ему было около 33 лет. Мера возраста Христова.

## ГЛАВА II. ПОДВИГ

Будущий Святитель Николай, тогда еще иеромонах Николай, был настоятелем православной церкви при русском консульстве в Хакодаге. Он уже увидел злобное отношение местного населения к иностранцам, и особенно к духовным лицам.

В дом консула Гошкевича приходил давать уроки фехтования его сыну синтоистский жрец, самурай Савабе. Японцы очень искусны в фехтовании, а в самурайских семьях, как это было и у европейских рыцарей, особое внимание всегда уделялось владению оружием. Савабе происходил из знатного, но обедневшего рода Кувазу, с острова Сикоку, провинции Тоси, и зарабатывал уроками фехтования, странствуя по разным городам и селениям Японии. Поэтому он хорошо знал свою страну. Наконец, придя в Хакодаге, он женился на дочери Савабе — жреца древней синтоистской кумирни, приняв не только его фамилию, но и жреческий сан, наследственный в этой семье, и место служения своего тестя.

Сам Святитель Николай так рассказывает о Савабе и о своем знакомстве с ним: «Мирно и безмятежно жил Савабе в язычестве. Будучи жрецом древнейшей в городе кумирни, он пользовался уважением народа, получая значительные доходы и зная только довольство и счастье. В семействе у него была прекрасная молодая жена, маленький сын и мать жены. Горд он был своим отечеством, верой своих предков, а потому презирал иностранцев, ненавидел их веру, о которой имел самые неосновательные понятия»<sup>19</sup>.

Встречая Савабе, отец Николай замечал особую враждебность этого человека, глядящего на него с нескрываемой ненавистью, и однажды спросил его: «За что ты меня ненавидишь?»

Тот ответил: «За твою веру. Вы пришли к нам, чтобы погубить нашу страну и посеять среди нас измену».

— А знаешь ли ты христианское учение?

— Не знаю.

— Так справедливо ли осуждать то, чего ты не знаешь?

Савабе был фанатиком-язычником, но он был честным и справедливым человеком, и хотя не охотно, но все же сумрачно согласился: «Ну, говори!»

Тогда началась первая огласительная беседа миссионера со жрецом. Это было уже через три года после приезда святого Николая в Японию, и он уже мог излагать свои мысли по-японски.

В рапорте Святейшему Синоду о своих беседах отец Николай отмечает и реакцию слушателя, видимо, типичную для этого народа, так как здесь те же черты, о которых говорил в XV веке японец Анзиро французскому миссионеру Франциску Ксавье: пытливость, рассудительность, проверка слышанного не только чувством, но и рассудком.

Когда иеромонах Николай стал рассказывать Савабе историю Ветхого Завета, тот сразу «вынул бумагу и кисть и стал записывать, что

<sup>19</sup> Об учреждении Православной Духовной Миссии в Японии. Рапорт архимандрита Николая от 15 января 1872 г. ЦГИАЛ. ф. 796, оп. 151, № 1422а, л. 287.

было говорено». «Речь на каждом слове прерывалась возражениями и объяснениями, но со дня на день возражений становилось меньше, и он тем усерднее продолжал ловить на бумагу каждую мысль и имя».

О своих беседах с Савабе святой Николай писал митрополиту Петербургскому и Новгородскому Исидору: «Ходит ко мне один жрец древней религии изучать нашу веру. Если он не охладает или не погибнет от смертной казни (за принятие христианства), то от него можно ждать многого». Савабе спорил и рассуждал, но благодать Божия действовала на него, и он все более принимал к христианскому учению.

Об этих беседах епископ Николай вспомнил 2 июня 1891 г. на торжестве тридцатилетия прибытия его в Японию: «Какова была моя радость, когда я стал замечать, что слушатель с напряженным вниманием стал прислушиваться к изложению нового, неизвестного ему учения и его дотоле горделивая мысль стала смиренно склоняться перед поражающей истиной. Видимо, Сам Бог направил его мысли на истинный путь»<sup>20</sup>. Уверовав, Савабе признался отцу Николаю, что хотел убить его, и тот в вышеупомянутом докладе директору Азиатского департамента Стремоухову написал: «Самурай Савабе пришел меня убить. Только помощь Божия спасла меня от неминуемой смерти тем, что в душе Савабе произошел неожиданный переворот, и я его крестил своими руками». С крещением японца святой не торопился, бережно следя за его духовным ростом. «Перед моими глазами совершился процесс рождения нового человека к новой жизни благодатию Божиею, а за моими глазами начался уже другой процесс испытания и укрепления сил новорожденного Павла». Павлом — в честь святого апостола Павла — был наименован при крещении японский Савл — бывший ярый враг христианства, первенец Японской Православной Церкви.

А. Казем-Бек в статье «Апостол Японии Архиепископ Николай (Касаткин)»<sup>21</sup> приводит письмо иеромонаха Николая от 20 апреля 1865 г. без указания адресата (по всей вероятности, митрополиту Исидору). «Жрец с нетерпением ждет от меня крещения. Он хорошо образован, умен, красноречив и всей душой предан христианству. Единственная цель его жизни теперь — послужить отечеству в распространении христианства, и мне приходится постоянно останавливать его пробы, из опасения, чтоб он не потерял голову прежде, чем успеет сделать что-либо для этой цели».

Савабе привлек к христианству своего друга врача Сакая. Тот в крещении получил имя Иоанна.

Об обращении других первохристиан — Иоанна Сакая и Иакова Урано — и о ревности, проявленной Сакаем и Петром Томи, также вспомнил Святитель на праздновании тридцатилетия своего пребывания в Японии. «Вторым христианином был у нас г-н Сакай Иоанн. Это был местный врач и близкий друг г-на Савабе. Обращенный в христианство, Савабе старался склонить к тому же и своего друга, но Сакай был силен в диалектике, и трудно было победить его; тогда г-н Савабе стал почаще приглашать его ко мне, и мы вдвоем убеждали его. Наконец и г-н Сакай был крещен и даже посвящен в сан священника, в каковом сане скоро, по болезни, и скончался. Третьим христианином был г-н Урано Иаков, также бывший врач. За ним было совершено святое крещение в Хакодате над нынешним о. Иоанном Оно, а затем крестились и некоторые другие. Но означенные лица были главными из первых наших христиан.

<sup>20</sup> Н. Левитский. Православие и православная миссия в Японии. Православный благовестник, 1901, т. II, кн. I, № 13, с. 190.

<sup>21</sup> «ЖМП», 1960, № 7.

После того всё более и более увеличивалось число принимающих святое крещение, и стала предвидеться возможность систематического распространения христианской веры в Японии. С этою именно целью, для получения на это официальных полномочий, я отправился на время в Россию, и, получив там на это разрешение и благословение у Святейшего Синода, опять возвратился в Японию. По моем приезде, скоро меня навещил г-н Савабе и между прочим сообщил мне о странном, во время моего отсутствия из Японии, поведении г-на Сакая, который проводил все время в заботах о возможно большей выручке денег из своих занятий, тогда как остальные христиане старались, напротив, всем делиться со своими братьями. Услышав об этом, я хотел было обличить г-на Сакая, но, с приходом последнего, дело тотчас объяснилось. Явившись ко мне, г-н Сакай представил собранные им сто иен (около двухсот рублей), которые пожелал употребить на дела Церкви. Так разъяснилось недоумение г-на Савабе относительно странного, по-видимому, поведения г-на Сакая. Другой, подобный, по своей видимой странности, случай произошел с г-ном Томи Петром. В одно время все заметили его внезапное исчезновение куда-то. Никто не знал, куда он скрылся. Я спросил жену, но и она не знала, хотя ее лицо не выражало ни горя, ни даже особой озабоченности. Все это было весьма загадочно и продолжалось довольно долго. Но вот, спустя 11 дней после этого, однажды вечером, около одиннадцати часов, г-н Петр Томи является ко мне в сопровождении брата г-на Сакая. Вижу — худ до невероятности, кости сильно выдались на совершенно изменившемся в своем цвете лице; просто жалко было смотреть на него. На мои вопросы — где он был и почему так сильно исхудал, он ответил, что все это время он проводил в воздержании от сна и пищи и в молитве о скорейшем просвещении братьев-язычников тем светом истины, которого он сам недавно сподобился. Услышав обо всем этом, я был очень изумлен столь трогательным проявлением горячей ревности по вере. Но все-таки я должен был заметить ему, что такое дело впредь нужно совершать согласно с установлениями Церкви, ибо иначе можно принести сильный вред своему здоровью»<sup>22</sup>.

Рассказ этот характеризует не только японских первохристиан, но и самого святого Николая, еще в молодости избравшего средний, «царский» путь: ни в его духовном руководстве, ни в его личном подвижничестве не было чрезмерных подвигов, аскетических крайностей (особого поста, вериг, власяницы и т. п.). Была личная умеренность в жизни, было самоограничение в текущих житейских обстоятельствах и всецелая самоотдача служению Господу и ближним — не изыскание особых подвигов, а терпеливое ношение посылаемых испытаний.

Савабе и Сакай стали первыми проповедниками христианства в Японии, особенно в тех областях, куда отец Николай, как иностранец, не имел доступа. Для иностранцев были открыты только несколько портов. Глубинная Япония почти вся была запретной зоной.

До крещения Савабе продолжал исполнять обязанности жреца, но делал это так: служа, он клал на жертвенник Евангелие (на китайском языке), читал его вместо языческих молитв, но в нужные по обряду моменты бил в барабан, как полагалось. А после крещения он не стал скрывать своего обращения и отказался от жреческой должности. Это вызвало возмущение его бывших прихожан; они оскорбляли его, плевали; жена от горя и ужаса помешалась и подожгла свой дом; местные власти, согласно тогдашним законам, арестовали его и посадили в подземную темницу, где условия были таковы, что никто здоровым из нее не выходил. Павел Савабе все терпел, ожидая грозившей ему смертной казни, а его духовный отец неустанно и пламенно за него

<sup>22</sup> Японские церковные ведомости, 2 июня 1891 г.

молился. От казни спасла Савабе отмена древнего закона, его освободили, но из тюрьмы он вышел нищим отверженцем.

Его восьмилетнего сына, по наследственному праву семьи Савабе, сделали жрецом, и этим он кормил себя и большую мать, а отец всецело предался странничеству и проповеди христианства.

В 1874 г. святой Николай, по возвращении в Японию, пишет в Россию, просит материальной помощи для Савабе: «Я вижу, как он страдает за участь сына: исполненный ревности о Христе, напоминающей ревность апостола, высокое имя которого носит, посвятивший себя безраздельно на дело призыва ко Христу других людей, он на все время находит себя вынужденным родного сына своего оставить служителем языческих богов! Какая несообразность обстоятельств! Люди за свои полезные труды получают чины, кресты, деньги, почет! Бедный Савабе трудится для Христа так, как редкий в мире трудится: он весь предан своему труду, весь в своем труде, и что его труды не суетны, свидетельствуют десятки привлеченных им ко Христу. И что же он получает за свои труды? — Тяжкое бремя скорбей, до того тяжкое, что редкий в мире не согнулся бы или не сломился бы под этой тяжестью.

Высочайшею наградой для себя он счел бы, если бы кто выкупил его сына у языческих богов и отдал ему для посвящения Христу. И какое утешение было бы бедному труженнику, которого, кроме других скорбей, постоянно гнетет мысль, что, зовя других ко Христу, он оставляет родное детище вдали от Него дышать тлетворным воздухом кумирни».

«До октября 1878 г. Савабе помещался в той же темной кладовой, в которой я застал его по приезде в Хакодате из России (куда святой Николай ездил по делам Миссии), но случившийся в этот день пожар истребил и это его жилище со всем его имуществом, и пошел Савабе с семейством бродить из конца в конец города, ища более сходных квартир. Погоня за дешевизной загнала его в предместье города в пустой, полуразрушенный дом, открытый всем страшным здесь осенним ветрам».

В своем рапорте Святейшему Синоду от 15 января 1872 г. архимандрит Николай дает высокую оценку и личности, и деятельности Павла Савабе: «Он никогда не оскудевал духом и, напротив, находил в себе достаточно бодрости и умения, чтобы, кроме семейства, поддерживать и утешениями и даже материальной помощью множество своих друзей, по сочувствию к христианской вере, среди заключенных в крепости пленников (во время последней вспышки гонения на христиан и гражданских смут) или укрывать и пропитывать других, избежавших плена и тюрьмы». Особенно пострадали проповедники.

Далее архимандрит пишет: «А затем, по минованию военных тревог, к нему стали собираться из других провинций люди, наслышавшиеся о христианстве».

Нищету терпел не один Савабе, но и другие проповедники (Иоани Сакай, Иаков Урано и др.). «Сердце сжимается от скорби, когда подумаешь, сколько они вместе перенесли бедности и тесноты». Проповедников было немного, и обычно один проповедник должен был обслуживать несколько районов.

Святой Николай рассказывает о жизни Савабе еще в той, впоследствии сгоревшей темной кладовой близ кумирни, что там, где ему и самому с семейством было тесно, у них подологу жили до 10 человек посторонних, и всё это были люди, не знавшие до того бедности, люди знаменитых фамилий, высоких чинов; «любовь к едва в некоторых чертах узнанному Христу заставила их терпеть всё это»<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 151, ед. хр. 1922а, л. 287

Такие свидетельства святого Николая о первых годах существования Японской Православной Церкви заставляют вспомнить первохристианскую Церковь. Именно по ее образцу и насаждал святой Николай японское православие. Он брал этот образец в чистом виде, как бы непосредственно из рук святых апостолов Христовых. Даже многие внешние обстоятельства здесь совпадали. Затихли, хотя еще не прекратились, гонения за веру, но еще не исчезло предубеждение против христианства. Если в России XIX века христианство было государственной религией и обычным семейным вероисповеданием, то в Японии оно было едва терпимо, а в начале пребывания святого Николая в этой стране даже запрещено для японцев под страхом смертной казни. При своем первоначальном распространении оно разделяло семьи: родители восставали против детей, невестка — против свекрови, брат — против брата. Ломался весь внутренний строй семьи, основанный на безусловном послушании младших старшим, где семейная иерархия особенно культивировалась. Создавалась новая духовная семья, с новыми нравственными и религиозными устоями, с переоценкой личных ценностей, и в то же время хранящая национальный дух в лучших его проявлениях. Благодать Божия по-новому — реальными, крепкими и драгоценными узлами — соединяла людей, преображая человеческие отношения, а не сменяя их. Создавалась церковная семья во главе с отцом ее — иеромонахом, потом архимандритом, епископом и наконец архиепископом — апостолом Японии — святителем Николаем.

Но создавалась она трудом не только его самого, не только русских миссионеров, но и самих японцев — первохристиан, самоотверженно предавших себя на служение Христу. Это рождалась дочерняя по отношению к Русской Церкви, но самобытная национальная Церковь.

Вначале не было еще специальной Православной Миссии, но были уже люди, всецело предавшие себя миссионерской работе.

Мы имеем драгоценный документ, раскрывающий воззрение святого Николая на миссионерскую работу. Это — «Приветствие архиепископа Японского Николая Миссионерскому съезду в Иркутске от 9 июля 1910 г.» «Я счастлив, — говорит он, — что имею радость служить водворению Царства Божия на земле. Нет важнее сего служения на земле. Для него Бог облекся в человеческую плоть и Сам непосредственно нес его, для продолжения его Он избрал святых апостолов, и они, по Его наставлению, поставляли себе преемников и заповедали делать то же в роды родов и до скончания мира. Поприще сего служения — весь мир, всем народам должно быть проповедано Евангелие Царства Божьего. Не могли мы до сих пор объять проповедью в буквальном смысле весь мир. Времени нашего исторического существования еще недостаточно было для того, но насколько Бог давал нам силы и открывал возможность, дело Божие мы творили. Мы не можем просить у Бога и Его святых угодников, чтобы они устранили с нашего миссионерского пути все трудности и всё, что может причинить нам душевные страдания, мы можем только молить, чтобы Он облегчил нам несение креста, помогая переносить трудности и сопряженные с ними душевные страдания, какие предлежат нам на миссионерском пути. Наше служение есть духовное рождение чад Богу: какое же рождение не сопряжено с муками? И на них мы заранее должны быть готовы. Но у нас есть источник великого утешения: чтобы бодро и успешно служить, нужно иметь предварительную уверенность в том, что не тщетно трудимся, что успех увенчает наше дело»<sup>24</sup>.

Эти слова были сказаны Святителем в конце его жизни, когда над Токио уже засиял крест собора Воскресения Христова и более 30 тысяч японцев приняли Православие.

<sup>24</sup> Православный благовестник, 1910, т. II, № 16, с. 146.

Но в этом духе с самого начала святой Николай воспитывал японцев-катехизаторов, потом японцев-священнослужителей и тех русских миссионеров, что присылались из России ему в помощь. Этот высокий дух и понимание смысла своего служения ободрял их в гонениях и нищете и вдохновлял в труде.

Личные усилия иеромонаха, а потом архимандрита Николая и первых из обращенных в христианство японцев уже явились как бытой Евангельской «закваской», положенной «в три меры муки» (Мф. 13, 33), которая стала началом Японской Православной Церкви. Но святой Николай понял, что частных усилий и частной проповеди здесь недостаточно: «Пусть бы я и продолжал свои занятия в прежнем направлении, но силы одного человека здесь почти то же, что капля в море»<sup>25</sup>.

В 1868 г. он просит отпуск на Родину для ходатайства перед Святейшим Синодом об открытии Японской Православной Миссии и средствах на ее содержание, а также о командировании ему в помощь русских миссионеров. В докладной записке Святейшему Синоду он говорит о культурном уровне и духовных потребностях японского народа и о тогдашних более благоприятных для проповеди местных условиях. Упоминает он и о начатом им переводе Нового Завета на японский язык.

Хотя материальные нужды Миссии были немалыми, но испрашивал он очень скромные суммы. Святейший Синод, признавая желательность организации Миссии в Японии, запросил министерство финансов, не возьмет ли оно на свой счет требуемые деньги, но министерство согласилось на ассигнование только половины этих сумм, а другую половину предложило взять на себя духовному ведомству.

Запрошено было и министерство иностранных дел, которое одобрило открытие Миссии и дало лестный отзыв о деятельности иеромонаха Николая как настоятеля консульской церкви в Хакодате.

14 января 1870 г. Святейший Синод вынес решение об организации Российской Духовной Миссии в Японии. Штатных сотрудников должно было быть пятеро (начальник Миссии, три иеромонаха и один причетник). Святой Николай был возведен в сан архимандрита и назначен начальником.

Одним из первых начинаний архимандрита Николая было учреждение миссийской библиотеки, не только богословской, но и широко научной. В «Положении для Российской Духовной Миссии в Японии» (приложение № 1, § 15), составленном архимандритом Николаем, говорится: «Миссионеры, кроме своих занятий, обязаны уделять часы для поддержания и расширения своего образования... Чтение книг и трактатов богословского содержания необходимо для преуспевания и разумения православного вероучения и для того, чтобы быть всегда готовым на разрешение вопросов, возражений и недоумений. Чтение научное также необходимо в стране, где на миссионеров будут смотреть не только как на представителей религии, но и как на представителей европейского образования».

Это положение об учреждении библиотеки и занятиях миссионеров характерно не только для всей работы Миссии в Японии, но и для самого святого Николая. Для него не было разрыва не только между религией и наукой, но и между религией и культурой. Образованный богословски, впоследствии получивший от Петербургской духовной академии ученую степень доктора богословия, он стал серьезным востоковедом, о котором японцы говорили, что он знает историю и культуру Японии лучше многих японцев.

В 1911 г. один из студентов III курса С.-Петербургского универси-

<sup>25</sup> Христианское чтение. 1869, т. I, с. 255

гета, получивший первую свою научную командировку в Японию, по приезде в Токио пошел к архиепископу Николаю, и тот принял его «как профессор и даже, можно сказать, как декан»; выяснив примерный уровень знаний и цель научной командировки приезжего, он указал лучшие пути и условия для работы, рассказал об институте, где изучались русский язык и литература, и рекомендовал познакомиться со студентами этого института, которые нуждались в практике русского языка и охотно пошли бы на такой языковый обмен.

О том, как ценил Святитель свое причастие к богословской науке, можно судить по сохранившемуся его автографу на Евангелии в его переводе на японский язык; архиепископ Николай подписался там как «доктор богословия».

Рассматривая жизнь, деятельность и духовный облик этого современного равноапостола, мы вправе особо отметить широту его понимания новых проблем христианства, принесенных XIX и XX веками, и органичную его связь с родной духовной традицией. Еще в начале XVIII в. Россия имела в лице святого Димитрия, митрополита Ростовского, блестяще образованного миссионера, знатока античной литературы, основавшего внесловную бесплатную школу, куда принимались не только дети духовных лиц, дворян и купцов, но и «нищие мальчики», где предлагалась широкая образовательная программа применительно к русским условиям Петровской эпохи, где преподавались арифметика, география, латинский и греческий языки, писались диктанты на злободневные темы. Святой Димитрий Ростовский живо интересовался вопросами истории и экономики, происхождением Тмутаракани и сочинениями Посошкова, и в то же время он был строгим подвижником, оказавшим влияние на русское монашество, вдохновенным проповедником и одаренным писателем; труды его, в частности «Духовный алфавит», вошли в золотой фонд богословской литературы и ими пользовались все последующие поколения русских миссионеров.

† Архиепископ Японский Николай был одним из этих плодов «Божиего сеяния» на Руси и звеном великой золотой цепи мужей веры и знания, зримой с первых веков христианства. Именно это определило характер работы Миссии, возглавляемой святым Николаем с первых же дней ее существования.

В письме Святителя к его товарищу по духовной академии Н. В. Богоразумову от 17 декабря 1902 г. говорится о бедности Миссии, о том, что она заводится с «ни кола, ни двора». Эта нищета Миссии только иногда смягчалась субсидиями Синода, Миссионерского общества и пожертвованиями отдельных епархий, монастырей и частных лиц. Она была постоянной болью святого Николая, и всякую помощь Миссии он принимал с трогательной благодарностью. В том же письме от 17 декабря он пишет: «Досточтимый и возлюбленный товарищ и сотрудник отец протоиерей Николай Васильевич! Чувство благодарности — самое первое, что я ощутил по получении Вашего дорогого письма от 17 ноября, — его прежде всего и выражаю перед Вами, и в душе никогда не перестану питать, прося Вас и впредь с такою же любовью заботиться о Миссии, какую являет Ваше нынешнее письмо». Но и этого ему кажется мало, а письмо заканчивается словами: «С чувством глубочайшей благодарности, искренней душевной преданности и любви остаюсь Вашим покорным слугою и усердным, хотя и грешным, богомольцем. Епископ Николай». Тяжесть организационного периода в основном легла на архимандрита Николая и японцев-катехизаторов.

Кроме миссийских дел, были еще такие неотложные церковные дела, как капитальный ремонт консульской церкви в Хакодате — в то время единственной православной церкви в Японии. В этом ремонте архимандрит Николай участвовал, не только руководя им и собирая пожертвования, но и личным трудом.

Богослужение совершалось на церковнославянском языке, за неимением еще перевода на японский, но «Господи, помилуй», «Святой Боже», «Верую», «Отче наш», Евангелие и Апостол читались и пелись по-японски. Это были первые переводы святого Николая.

При церкви была открыта и первая школа русского языка для готовящихся принять христианскую веру и желающих учить язык, в видах служения ей; для этой школы архимандрит Николай составил японско-русский словарь. Желающих поступить в эту школу нашлось много, но общежития не было, и занятия происходили в небольшой квартире самого начальника Миссии, так что сам он мог занимать только одну комнату; она была и спальней, и столовой, и приемной для посетителей. Когда из России прислали для Миссии литографию, то и ее поместили в этом доме, и машина непрерывно гремела. В этих условиях святой Николай не прерывал даже своей литературной и переводческой работы.

Средств для расширения миссионерского дела не хватало. Надо было хоть немного давать на дорогу катехизаторам, направлявшимся в далекие районы, покупать школьный инвентарь, налаживать печатание необходимых книг. Бедность Миссии была вопиющей и удручающей, хотя архимандрит Николай отдавал ей большую часть своего жалованья. А. Платонова в своей книге «Апостол Японии» пишет: «Сам он иногда пуждался во многом. Не редкость было увидеть его дома одетым, подобно какому-нибудь пустыннонику, в грубый, местами даже заплатанный подрысник»<sup>26</sup>.

После отъезда по болезни одного из присланных священников он в рапорте Святейшему Синоду просил предупредить того, кто захочет в Японии заменить уехавшего, что из 2000 рублей назначаемого ему жалованья по крайней мере половину он должен считать не своей собственностью, а предназначенной на нужды Миссии, в том пункте, где он будет поставлен<sup>27</sup>.

На таком условии приехал в Японию долгожданный помощник — миссионер иеромонах Анатолий (Тихай), в котором будущий Святитель нашел истинного собрата и друга.

Родом из Бессарабии, он учился в Кишиневской семинарии, но, не закончив ее, ушел в монастырь на Афон, где и был пострижен в монашество. После четырехлетнего пребывания на Афоне он вернулся в семинарию; после окончания ее в 1867 г., а затем и Киевской духовной академии, был направлен в Японию как член Православной Миссии в сане иеромонаха.

Этой работе отец Анатолий отдал 21 год. Архимандрит Николай писал о нем митрополиту Исидору как о человеке, «вполне достойном своего звания»: «Лучшего помощника я и не желал бы»<sup>28</sup>. Школьное дело в Хакодате перешло в руки отца Анатолия. В журнале «Миссионер» (1879, № 46) опубликован «Дневник русского православного миссионера» иеромонаха Анатолия. Впечатления его, как человека наблюдательного, очень ценны для конкретного представления о культурном уровне Японии и обстановке, которую он застал в Хакодате.

«Училища, даже в самом малом селении, есть, как и везде в Японии. Селá без училища я не видел даже в самых глухих местах... народ очень неохотно слушает христианство, но, узнав его, будет твердо держаться...»

«Я вижу здесь, что катехизатор, у которого семейство состоит из 5 человек, содержится на 4 эна (6 металлических рублей) в месяц. Как они могут жить на эти малые средства, получаемые от Миссии,— я не

<sup>26</sup> А. Платонова. Апостол Японии. Пгр., 1916, с. 61.

<sup>27</sup> Рапорт архимандрита Николая от 7 июня 1871 г. ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 151 ед. хр. 1422а.

<sup>28</sup> Там же, л. 202

понимаю. Правда, они живут в церковном доме, но ведь нужны пища, платье, книги, бумага и проч., а жизнь в Японии сейчас внутри страны не дешева».

«Только православные проповедники находятся в таком положении, и для всякого совершенно ясно, что только ради Христа они отказались от почетных и приносящих доходы должностей».

Эти скупые, почти деловые записи обжигают читателя, так как они передают подлинную атмосферу работы святого Николая и его ближайших учеников и сотрудников. Приезд отца Анатолия дал возможность перевести центр православной Миссии в столицу — в Токио.

28 февраля 1872 г. архимандрит Николай прибыл в Токио. Несмотря на все трудности и формальные препятствия, уже в августе 1872 г. ему удалось приобрести земельный участок на вершине холма Сурагадай для строительства дома Православной Миссии, где должны были разместиться домовая церковь и духовные училища, сначала для мальчиков и юношей, с программой семинарии, а позже — и женское. Квартиры начальника Миссии и его сотрудников и подсобные помещения. При ничтожных материальных средствах архимандрит Николай осуществлял это великое и важное дело.

Но материальные и административные заботы не отвлекали его от самого главного — от духовного строительства Японской Православной Церкви. Всё настоятельней ощущалась нужда в священниках и диаконах японцах, так как число обращенных непрерывно возрастало. Уже в 1874 г. архимандрит Николай просил епископа Камчатского Павла приехать в Хакодате и рукоположить лучших катехизаторов Павла Савабе и Петра Сагава во иереи, а Петра Кавада — во диакона, но все время обстоятельства складывались неблагоприятно, и епископ не мог приехать. Тогда святой усмотрел в этом Божественный Промысел. С самого начала он думал о необходимости соборности как движущей и организующей силы Церкви. Он увидел необходимость соборного избрания национального священства, а не назначения сверху.

В 1874 г. при избрании ставленников вся Церковь не была опрошена. Получив известие о возможности приезда епископа Павла в Хакодате, миссионеры «заранее положили сделать выбор при избрании лиц для рукоположения вполне осмотрительно и так, как подобает, созвать на совещание всю Церковь и предложить ей самой избрание»<sup>29</sup>. Были разосланы приглашения катехизаторам, явилось 40 человек, остальные ответили письменно. Архимандрит Николай сказал: «Сегодня мы в первый раз собрались для совещания об избрании для нашей Церкви кандидатов во священники», и затем предложил всем катехизаторам рассказать о положении на местах, чтобы стала видна общецерковная потребность в священниках.

Тридцать делегатов были за немедленное избрание кандидатов, но 10 высказались против, считая, что среди них нет достаточно образованных и подготовленных. Тогда и первые тридцать согласились с этим, но сочли, что нужда слишком велика и потому избрать все-таки надо<sup>30</sup>. Решили просить епископа о рукоположении трех священников: Иоанна Оно, Павла Савабе и Павла Сато. Но сразу никто из кандидатов не согласился на хиротонию. Лишь на четвертом заседании архимандрит Николай объявил, что один Павел Савабе дал согласие, и предложил участникам совещания высказаться. Все молчали. Тогда отец Николай сказал: «Священником будет один Павел Савабе. Пусть он теперь говорит».

Тот поклонился и произнес: «Я, грешный и недостойный раб, позавчера был выбран во священники. Но, считая священное служение

<sup>29</sup> ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 151, ед. хр. 1422а, л. 470.

<sup>30</sup> Голосование на соборах в Японии всегда производилось закрытыми билетами

очень тяжелым и высказав разные другие причины, отказался было от священного сана. Но на это я не получил от Церкви разрешения. До настоящего времени пораженный, я не нахожу слов. Одно только прямо могу сказать — именно, что все мы всецело предали себя на служение Церкви и поручили себя водительству духовного отца нашего. Повинуясь его увещаниям, я нашел своим долгом согласиться на требование Церкви и с благоговением подчиняюсь ее велению. Возлюбленные братья, вы прежде сказали, что в нашей Церкви вполне достойных по образованию и нравственным качествам для священного сана нет, а еще сказали, что вследствие этого избранный непременно должен иметь помощь от всей Церкви. Возлюбленные братья! Молю вас, твердо сохраняйте прежде сказанное и поспешествуйте мне, грешному». Засим, павши перед архимандритом Николаем, сказал: «С благоговением принимаю всей Церкви и моего духовного отца веление».

После этого архимандрит Николай поцеловал его и сказал: «Иоанн Оно и Павел Сато весьма согрешили, сопротивляясь велению Церкви. Впрочем, это непослушание произошло не от злого сердца. Это объясняется тем, что они еще не вполне знакомы с правилами и учением Церкви. До настоящего времени они находились на служении Церкви, поэтому Церковь имеет право им повелевать, однако они захотели поставить свое мнение выше желания Церкви. Это обстоятельство весьма опасно для Церкви. Если теперь оставить без внимания это неповиновение, то это в Церкви сделается примером для будущего. В таком случае все распоряжения Церкви будут презираемы. Неповиновение этих двух братьев мы не должны извинить и не обратиться на него внимания. Впрочем, имея в виду их до сего времени служение, мы свой суд о них должны растворить любовью. Если мы согласимся с их желанием не слушаться Церкви, следовательно, не служить ей, то этим самым они будут наказаны. Они теперь не послушались веления Церкви. Следовательно, не состоят больше на служении ей. Мы поэтому выделяем их из числа лиц, служащих Церкви, и после этого пусть они будут наряду с другими христианами, не служащими Церкви... Впрочем, наша взаимная братская любовь не изменяется».

После этого он обратился к Иоанну Оно и Павлу Сато: «Вы оба теперь должны оставить свои места между катехизаторами и стать вместе с другими верующими». Далее произошло то, что поистине напомнило первые века христианства: «Увидя то, все собрание подняло громкий плач»<sup>31</sup>. Но архимандрит Николай был непреклонен, ибо здесь закладывались основы церковной дисциплины и послушания, без которых не может быть правильного духовного пути и Церкви, и отдельного человека. Святой Николай предъявлял к проповедникам, и тем более к священникам, очень высокие моральные и духовные требования. Если проповеднику нужно жить не для себя, если каждое его слово, каждое его действие и всё его время должны быть употреблены для других, то тем более это должно быть обязанностью наших священников и тем более они должны жертвовать собою для своего дела. Проповедники должны служить образцами для христиан. Священники же должны служить таким образцами не только для христиан, но и для проповедников.

Но, благодаря высокой жизни самих проповедников, жизнь священников даже во внешнем отношении почти ничем не отличалась от жизни первых: та же скромность и любовь к пастве, то же отсутствие роскоши в домах, безропотное отношение ко всем тревожащим жизни, те же беседы у себя дома и в домах своих пасомых. Словом, все то же самое, что мы видели в лице проповедников — «сенсеев».

Впрочем, в силу больших обязанностей священника, он естественно

<sup>31</sup> ЦГИАЛ. ф. 796. оп. 151. сд. хр. 1422а. л. 478

пользовался, сравнительно с проповедниками, и бóльшим уважением, большею любовью и доверием со стороны пасомых. Последние и называют его в отличие от проповедника — «сенсея» — «симпом», что значит: не просто учитель, а «духовный отец»<sup>32</sup>.

Речь архимандрита Николая дает не только идеальное представление о деятельности проповедников и священников, но и свидетельствует о подлинной, реальной жизни юной Японской Церкви, о существовавших тогда отношениях между служителями Церкви и пасомыми, которые сами нашли именованья для своих руководителей — «сенсеи» и «симпо» — исконные японские слова, но примененные в новом духовном значении.

Сам Святитель всей своей жизнью являл пример истинного духовного руководителя, всецело преданного своему служению.

12 июля 1875 г. епископ Камчатский Павел, приехав в Хакодате, рукоположил Павла Савабе во иерея, а друга его Иоанна Сакая — во диакона. Так первенцы Японской Православной Церкви стали и первенцами ее священноначалия. Это было великой радостью будущего Святителя.

Но бывали и тяжелые дни. Впоследствии он рассказывал (тогда еще иеромонаху) Сергию Страгородскому, приехавшему миссионером в Японию: «Бывают минуты, когда вас точно бичом по ранам начнут хлестать. Доставляет постоянные мучения скрытность японцев от иностранцев, некоторая отчужденность их от нас (конечно, не всех), а потом неустойчивость их».

Поэтому сыновнее послушание Павла Савабе и других ближайших учеников, их понимание дела миссии, их личное отношение к самому отцу Николаю были ему утешением и поддержкой на его трудном пути вдали от Родины.

Архимандрит Сергей (Страгородский), в будущем Патриарх Московский и всея Руси, приводит в своей книге «На Дальнем Востоке» слова святого Николая об организации и укреплении Церкви: «Сердце тут нужно, способность проникнуться нуждами ближнего и ближних, почувствовать радости и скорби ближних, точно свои, и в то же время хладнокровное размышление, как устранить скорби и умножить радости, и решимость поступать в указываемом сердцем и умом направлении, и твердость, и авторитетность сделать поступок правилом для других и прочее и прочее, смотря по обстоятельствам»<sup>33</sup>.

Естественно, что нам хочется узнать и ясней представить себе, каким он был в жизни: и внешностью своей, и домашним обиходом, и привычками. «Вместе с мягкостью он был железным человеком, не знавшим никаких препятствий, практическим умом и администратором, умевшим находить выход из всякого затруднительного положения. Вместе с любезностью в нем была способность быть ледяным, непреклонным и резким с людьми, которых он находил нужным воспитывать мерами строгости, за что-либо карать или останавливать. Вместе с обаятельностью в нем была большая, долгим опытом и горькими испытаниями приобретенная сдержанность, и нужно было много времени и усилий, чтобы заслужить его доверие и откровенность. Наряду с какой-то детской наивностью веселого собеседника в нем была широта идеалов крупного государственного ума, бесконечная любовь к Родине, страдание ее страданиями и мучения ее мучением». Так писал о нем Дмитрий Позднеев<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Из «Речи св. Николая, читанной в общем собрании членов СПб. комитета Православного Миссионерского общества 12 марта 1891 года». Церковные ведомости. 1891, № 13, с. 403.

<sup>33</sup> Архим. Сергей. Цит. соч., с. 178.

<sup>34</sup> Д. Позднеев. Архиепископ Николай Японский. (Воспоминания и характеристика). СПб., 1912.

Это был человек неукротимой энергии, единой целенаправленности и пламенного трудолюбия. Он говорил: «На покой миссионеру, когда у него есть хоть капля силы служить своему делу,— это для меня представляется несообразным, так что я и в мечтах никогда не пытался примеривать покойный халат. Хочется умереть на той борозде, где Промысл Божий судил и пахать, и сеять». В этих словах вся его человеческая натура, которую он благодатию Божиею переплавил в святость, в святость деятельную, когда и воля, и труд кладутся к ногам Христовым в едином служении. Общеизвестны его портреты в старости, портреты маститого архиепископа Японского. Но в Японию он приехал почти юношей — 26-летним неромонахом. Время его изменяло, но какие-то черты сохранились до конца, и о них говорят некоторые фотографии разных периодов и рассказы современников. Он был высокий, статный, сильный физически; его походку всегда отмечали как «стремительную» (архимандрит Сергей Страгородский), «энергичную» (японец-студент духовной академии в Петербурге Сергей Сеодзи). «По своему внешнему виду. — писал о нем Сеодзи, — Преосвященный Николай, несмотря на свои пятьдесят пять лет, представляет из себя еще замечательно здорового мужчину: высокий ростом, крепкий телосложением, с громким и очень приятным голосом, в высшей степени живой. он с виду гораздо моложе своих лет»<sup>35</sup>.

В «Русском вестнике» за 1891 г. (ноябрь, с. 24) была напечатана интересная статья того же Сергея Сеодзи «Как я стал христианином». Статья написана непритязательно, очень искренне, с любопытными бытовыми подробностями жизни интеллигентной японской семьи, сохранявшей национальные традиции, но уже приобщенной к европейской культуре, и с теплыми воспоминаниями мальчика, а потом юноши Сергея, о святом Николае.

Первым принял христианство отец Сергея и стал преподавателем китайского языка в семинарии. Он даже переселился в дом Миссии, оставив семью, но не порвав с нею. С крещением сына — тогда 12—13-летнего мальчика — он не торопился<sup>36</sup>, но определил его в духовное училище. Имя Сергея мальчик получил в святом крещении, а крестным его стал известный педагог Сергей Алексеевич Рафинский, по просьбе святого Николая, знакомого с ученым.

Сеодзи пишет: «Я всегда с большим вниманием и интересом слушал рассказы из жизни святых, в особенности мучеников, составлявшие постоянное дополнение всякой всеобщей. Рассказы эти следовали непосредственно за службою и почти всегда излагал их сам Преосвященный Николай. В то время я не был еще ему представлен, но уже давно, в родительском доме, услышал его имя; теперь же, часто видя его и слушая его поучения, возымел к нему глубокую любовь и уважение»<sup>37</sup>.

Дальше он рассказывает о своем знакомстве на миссийской даче с семинаристами, которые, хотя и были старше его, приняли его по-братски, и о своем поступлении в семинарию. «Новые мои товарищи, вместе со мною поступившие в семинарию, очень мне понравились. Всех их было около 50, и  $\frac{3}{4}$  из них были юношами взрослыми, остальные были такие же дети, как и я, и их поместили всех вместе в одну большую комнату, составлявшую особое царство «молодцов», как называл нас Преосвященный Николай, когда посещал наше жилище.

Разумеется, наша «молодцовская» комната была самой веселой и шумной из всей семинарии, но зато занимались мы и успевали в уче-

<sup>35</sup> Церковные ведомости, 1891, № 13, с. 403.

<sup>36</sup> Это вообще был принцип православного миссионерства в Японии — крестить только тогда, когда желание это проверено временем, а иногда испытаниями. Так поступал и сам святой Николай, и его ученики.

<sup>37</sup> С. Сеодзи. Указ. ст., с. 95.

нии тоже «молодцовски». Хотя старшие из вновь поступивших помещались отдельно от нас, но мы все весьма скоро познакомились между собою и из нас составила́сь как бы одна семья, связанная братской дружбою... Во главе же всей семинарской семьи стоял, во-первых, сам Преосвященный Николай, а во-вторых, бывший тогда еще неромономом отец Владимир (инспектор семинарии), но отношения между нами не были теми начальственными отношениями, которые приходят на ум при словах «ректор» и «инспектор» учебного заведения. Отношения эти были совсем иные, близкие и родственные: никаких преград между начальством и воспитанниками не чувствовалось.

Когда между воспитанниками возникали какие-либо несогласия, они старались уладить их между собою путем взаимных уступок; если же это не удавалось, они представляли дело на суд отца Владимира или самого Преосвященного; но при этом обращались к ним без всякой боязни и с тем чувством, с каким дети ждут от отца разрешения их взаимных недоразумений.

Этот нравственный строй нашей семинарии всецело обуславливался тем неотразимым обаянием, которое производил на всех его знающих основатель и глава нашей Православной Миссии.

Сеодзи показывает Святителя в семинарии.

Во время игр воспитанников через залу проходит Преосвященный Николай. Его приветствуют громко и дружно и непременно по-русски. «Преосвященный, со свойственной ему живостью и веселостью, отвечает на наш привет: «Здорово, молодцы!»»

Посещал он и спальни учеников, где они никак не угомонялись. «Но вдруг все голоса смолкают. В спальню вступил Преосвященный Николай. Он тихо проходит между койками и столь же тихо удаляется. и вскоре за тем вся спальня погружается в глубокий сон».

Далее Сеодзи говорит о той высокой христианской настроенности, которая царилa в семинарии, о сознательном отношении к будущему своему служению, которое воспитывал в продолжателях своего дела Святитель. «Все воспитанники, начиная с самых старших и кончая самыми меньшими, крепко знают то, что они живут среди язычества, что они учатся здесь только для того, чтобы быть проповедниками учения Христова в своей стране и что они сами должны быть достойными будущего своего звания»<sup>38</sup>.

По городу Преосвященный Николай часто ходил пешком, с тростью. Во время объездов епархии он ездил в тележках и верхом — по горным дорогам. О торжественных и богатых архиерейских выездах не было и речи.

В личной жизни Святитель был подвижнически прост. Его часто видели в старой, заплата́нной рясе, в поношенном подряснике, с широким, вышитым ученицами духовного училища, поясом.

Сохранилось собственное описание Святителя его комнаты и условий его катехизаторской работы в первый период жизни в Токио. «Представьте, например, мою обстановку, хоть это одна из последних мелочей. Жара теперь, Боже, какая жара! Перестать работать, конечно, нельзя, не об этом и речь; и утром до полудня, и вечером с пяти часов человек 20—30 имеет полное право приходить выслушивать уроки Закона Божия. Но куда приходить? Мое жилище одна комната на чердаке, по точнейшему измерению 11 квадратных футов. Вычтите из этого пространство, занимаемое столами, стульями и подобием сделанного дивана, заменяющего мне кровать; высота — стать в ней во весь рост человеку такого роста (как я) едва можно. Разочтите, сколько воздуха в таком жилье. И в нем, однако, происходит катехизация 20-ти человек. Сидеть — уже не спрашивайте, как сидеть... к счастью,

<sup>38</sup> С. Сеодзи. Цит. ст., с. 407.

еще два окошка, одно наискось другого. Если благотворительная природа посылает ветерок, то ничего. А если нет веяния воздуха, — духота нестерпимая. Внимание с трудом связывает мысли; самое горло отказывается служить полтора или два часа подряд. Многие Христом Богом просят крещения, а я не могу крестить их, потому что негде»<sup>39</sup>.

Маленькие, тесные две комнаты — вот и все покои Владыки в доме Миссии, даже в конце жизни. Первая отделана, по свидетельству современников, если и не роскошно, то во всяком случае прилично. Стены ее украшены гравюрами; в ней есть стол, диван да несколько стульев; вторая же гораздо проще: за исключением самых необходимых предметов домашнего обихода, ничего другого здесь нельзя найти, никаких даже самых простых украшений. Кроме того, комната эта чрезвычайно маленькая — какие-нибудь 7—8 шагов по диагонали.

Встает Владыка очень рано, часов в пять, а иногда и того раньше, и тотчас же принимается за свои занятия. В 7 часов приходит в крещальню, где совершается общая утренняя молитва для учеников катехизаторской и певческой школ. Преосвященный всегда сам произносит начальный возглас и в конце отпуст. С 7 до 12 часов читает лекции по богословским предметам в семинарии и катехизаторской школе. В 12 часов обедает. После обеда читает выписываемые им японские журналы и газеты. Но в час пополудни он уже непременно сидит за своим письменным столом и занимается текущими административными делами — церковными и миссионерскими, — которыми ведает он один, и эти занятия его продолжают до половины пятого. Иногда, впрочем, Преосвященный идет на занятия, либо в катехизаторскую школу, либо в семинарию, так как и в той, и в другой имеются две послеобеденные лекции. В 6 часов к нему приходит ученый японец, с которым он ведет свою работу по части перевода богослужебных и других церковных книг — до 9 часов.

После этих занятий к Преосвященному является его секретарь с корреспонденцией от катехизаторов и священников, рассеянных по всей Японии. Каждый из них обязан ежемесячно писать епископу о состоянии своей Церкви. Притом японец всегда считает долгом сделать к письму громаднейший приступ, а в конце непременно извиниться, что написал только 2 дюйма, хотя в действительности письмо иногда больше двух сажень (японские письма писались шириною в нашу обычную почтовую четвертку, и одна полоска приклеивалась к другой)<sup>40</sup>.

Святой Николай терпеливо и внимательно читал эти донесения с мест и всегда знал о положении всех приходов и миссионерской работы. Поэтому его рапорты Святейшему Синоду и отличаются такой конкретностью.

Планы его работ всегда были устремлены к будущему.

Первым вопросом был вопрос о «делателях жатвы», о религиозном образовании и воспитании будущего духовенства, катехизаторов и женщин-христианок.

В 1879 г. при Миссии в Токио были 4 училища: катехизаторское, семинария, женское и причетническое.

В катехизаторское училище принимали учеников в возрасте от 18 до 60 лет, с рекомендацией и личным ручательством местных катехизаторов.

Семинария была любимым детищем святого Николая. Сюда принимались лица от 14 и до 60 лет. Курс обучения шестигодичный. В программу семинарии, кроме Истории Нового Завета и других богослов-

<sup>39</sup> Православное обозрение, 1874, февраль, с. 94.

<sup>40</sup> Прот. Ф. Знаменский. К двадцатипятилетию архипастырского служения Преосвященного Николая, епископа Ревельского. Церковные ведомости, 1905, № 22, с. 899.



Святитель Николай, Архиепископ Японский



Святитель Николай среди членов Собора Японской Православной Церкви

ских предметов, входили русский и китайский языки и ряд общеобразовательных предметов: алгебра, геометрия, география, китайско-японское письмо, история, психология, история философии. К концу жизни святого Николая семинария получила права среднего учебного заведения Японии: лучшие ученики после окончания посылались в Россию в духовные академии: Киевскую и Петербургскую.

В 1875 г. было основано при Миссии женское духовное училище, где преподавались Закон Божий, арифметика, японская и всеобщая география, история, китайский, японский и русский языки, каллиграфия и шитье. Святой Николай высоко ценил участие женщин в распространении христианства и в духовном преобразовании семейной жизни. Училище могло готовить и жен для духовенства, понимающих и разделяющих стремления своих мужей.

Думал Святитель и о монашестве. Ему очень хотелось основать мужской монастырь. Он постриг и дал сан иеромонаха одному талантливому проповеднику, который был популярен в Токио. Было найдено за городом место и все необходимое для строительства монастыря. Но надежды Святителя не оправдались.

Почти ежегодно в мирное время он объезжал ту или иную часть своей епархии, проверял положение дел на месте, церковные порядки, нравственное состояние прихода и говорил поучения. Прием Преподобного Николая начинался богослужением, обычно служил местный священник, а потом сам Святитель в епитрахили и омофоре (но без мантии, так как в тесном церковном помещении обычно в ней нельзя было повернуться) говорил слово, сидя на табурете. Очевидцы рассказывали, что, поучая, он весь горел и зажигал сердца слушателей. Говорил он очень просто и понятно для самого простого человека — о начальных словах молитвы Господней, о радости, что у нас есть Небесный Отец, о молитве за еще не просвещенных христианством братьев. Это — долг нашей любви и благодарности Богу. Однажды в молитвенном доме в деревне Вата Владыка сказал поучение на тему «Всё, что вы делаете, делайте во славу Божию». «Есть люди, призванные на служение Церкви или сами себя посвятившие Богу. Эти прямо совершают дело Божие и тем спасаются. Но и всякий, оставаясь при своем деле, может точно так же делать дело Божие. Для этого необходимо свое служение совершать не ради славы, не из корысти, а для Бога, совершать его, как долг, возложенный Богом. Земледелец, учитель, воин, купец — все они необходимы для человечества, для общества, всем им быть повелел Господь. Пусть они трудятся в сознании этого, тогда одним исполнением своего служения они получают Царство Небесное»<sup>41</sup>.

Дальше в статье прот. Ф. Знаменского рассказывается о проповедях уже не узко церковных, а публичного характера, обращенных к язычникам. Об одной из них, содержание которой тоже приводится прот. Ф. Знаменским, более подробно пишет архимандрит Сергей (Страгородский) в книге «По Японии». Там (с. 46—47) дается живая зарисовка такой случайно возникшей на пароходе проповеди.

Капитан сказал Владыке, что команда хотела бы послушать его. «В нашу небольшую кают-компанию сошлись почти все, бывшие на пароходе. На полукруглом диване по корме сели офицеры и механики; на полу разместились матросы и человека два посторонних, едва ли не единственные пассажиры третьего класса. Матросы, по возможности, вымылись и даже надели европейские платья. Капитан их заботливо осматривал хозяйским взглядом, показывая кое-кому позабытые пуговицы. Преподобный присел у стола на стуле и, обратившись ко всем, с час говорил, вкратце излагая основные пункты христианского учения: о Боге едином, таинстве Пресвятой Троицы, о творении

<sup>41</sup> Прот. Ф. Знаменский. Цит. ст., с. 899.

мира, о человеке с его бессмертной душой и вечными запросами, о грехопадении и спасении, уготованном людям во Христе. От Этого Христа происходит и учение, нами теперь проповедуемое. Нельзя называть его русским или еще каким-нибудь. Оно — Божие, пришедшее свыше и принадлежащее всем людям, без различия страны и народа. Поэтому и принимать это учение не унижительно ни для какого национального сознания, как не унижительно перенимать, например, пароходы, железные дороги и прочие полезные для жизни изобретения. Объявляя свое учение единой истинной верой, мы не говорим, что ваши теперешние верования никуда не годятся, нет, в буддизме и синтоизме много хорошего, что признаём и мы. Только эти религии несовершенны, они выдуманы самими людьми при незнании истинного Бога.

Это то же, что лампа, придуманная, чтобы освещать жилище человека, когда нет солнца. Лампа — вещь полезная, и даже необходимая вещь вечером или ночью, но никому и в голову не придет зажигать ее днем. Так и буддизм, и синтоизм хороши только при отсутствии христианства, при незнании истинного Бога».

Реакция слушателей на такие проповеди была различной. Одни задавали серьезные вопросы, философского порядка, как один юноша, спросивший о свободе воли. Бывали и подготовленные выступления групп язычников-фанатиков, руководимых возмущенными бонзами, когда проповедь прерывалась криками и смехом.

Но святой Николай относился к этому спокойно и умел найти укоризненные и обзоруживающие слова, обращаясь к традиционной воспитанности японцев. Святитель говорил архимандриту Сергию о своих объездах епархии: «Я, когда посещаю церковь, как бы мала она ни была, на то время делаю ее всецело ее членом так, что для меня в это время других церквей, да и всего мира, как бы не существует. Если приходит письма из других церквей, мне и в голову не приходит прочитывать их среди дел той церкви, а читаю ночью, освободившись от местных дел. Естественно, что всё состояние той церкви со всеми местными нуждами, скорбями и радостями, до малейших частных, целиком вольется в душу и трудно ли затем обсудить, посоветовать, убедить, наставить и т. п. Всё это так просто, так само собою льется с языка, из сердца. Только надо иметь благоразумие не обращать внимания на все брызги, исчезающие бесследно, систематичность и постоянство нужно, нужно не забывать, кому и когда что сказано, что постановлено, и наблюдать, чтобы было исполнено. Для этого я веду по церквам записи, и притом разные: о церквах, о катехизаторах, о молитвенных домах, о сказанных проповедях и наставлениях, аккуратно записывая всё в четыре тетради о каждой церкви»<sup>42</sup>.

Эти высказывания святого Николая важны и как руководство для епископов, благочинных и настоятелей, и как раскрытие его собственной души, достигшей и рассудительности, и способности сосредоточиться и как бы отключиться от всего постороннего. Здесь замечательное равновесие сердечной и умственной деятельности — один из источников его неутомимой работоспособности и энергии, поражавших людей. И обо всем он говорит с величайшей простотой, без выпрепных слов, почти в деловом плане, хотя в этих высказываниях глубокая духовная и практическая мудрость.

Здесь замечательна еще оговорка, что количество прихожан в данной посещаемой им церкви не имело значения. Он не забывал слов Господа Иисуса Христа о «малом стаде» и о закваске, положенной в три меры муки. Его объезды охватывали самые далекие и глухие места Японии. Для Святителя и его помощников не было мест, ничтожных по значению или низкому культурному уровню населения.

<sup>42</sup> См. Архим. Сергей (Страгородский). На Дальнем Востоке.

Так, епископ Николай горячо принимал к сердцу положение племени айнов, коренного населения Курильских островов, ранее принадлежавших России, а затем перешедших к Японии. Большинство айнов было тогда переселено на острог Сикотан, откуда выезд им был запрещен. Жили они нищенски, занимались рыбным промыслом. Между ними было много христиан, крестившихся еще в период русского владычества; теперь их заставляли переходить в буддизм, чтобы скорее ассимилироваться, но айны устояли.

Японский священник Тит Комацу пишет: «Прибыв в Токио, я немедленно доложил о положении дел епископу. Епископ молча плакал и после некоторого времени сказал: «Ты их ближайший пастырь и священник и должен на деле осуществлять слова нашего Господа Иисуса и потому подумай об этом обстоятельно».

После того по всей Японской Православной Церкви был открыт сбор пожертвований в пользу несчастных сикотанских айнов и между маленькой айнской и японской Церковью установилось духовное единение, которое епископ Николай тщательно поддерживал.

Это братское духовное общение между Церквями также переносит нас к взаимоотношениям Церквей, окормлявшихся апостолом Павлом, написавшим Коринфянам: «Совершите же теперь самое дело, дабы, чего усердно желали, то и исполнено было по достатку. Ибо, если есть усердие, то оно принимается по тому, кто что имеет, а не по тому, чего не имеет. Не требуется, чтобы другим было облегчение, а вам тяжесть, но чтоб была равномерность» (2 Кор. 8, 11—13).

В книге архимандрита Сергия «По Японии» имеется более утешительная картина жизни айнов на Сикотане. В предыдущие годы они начали вымирать от голода и болезней. Из 115 человек осталось 62. Правительство давало некую субсидию, но она «сильно прилипла к рукам чиновников». Святой Николай послал туда от Миссии священника Тита Комацу и катехизатора Алексея Савабе, сына отца Павла Савабе, которые, вернувшись в Токио, и сообщили о бедственном положении курильцев. Тогда о нем заговорила и столичная пресса, и правительство приняло серьезные меры для улучшения быта этих людей. На остров были посланы доктор и учитель и налажилось снабжение продовольствием.

Нравственность айнов была очень высока. Они жили по-братски, делились друг с другом, преступлений у них не было. Таким образом отеческая забота Святителя простерлась и на этих обездоленных людей.

Его христианская проповедь не была умозрительно-отвлеченной, она все время претворялась в жизнь, проникала в семью и быт, объединяя и церкви и отдельных христиан.

Большой радостью Японской Церкви и самого епископа Николая было освящение храма в Киото, описанное архимандритом Сергием. Храм этот блистал чистотой и белизной, имел колокола и «великолепный иконостас». Иконы были присланы из России, но в дороге они повредились. Их отлично реставрировала местная талантливая художница Прина Ямасита. Она копировала «Тайную вечерю» и икону архистратига Михаила для других церквей. Таким образом, в Японии появились и местные иконописцы.

В описании освящения храма в Киото есть еще одна утешительная деталь: соседи — нехристиане — без всякой просьбы со стороны христиан тоже участвовали в празднестве; «хозяева целой линии домов, лежащих через дорогу против Миссии, предложили свои дома и по-праздничному украсили их для отдыха христианам в день храмоосвящения, а директор городской школы, имеющей 900 учащихся и находящейся по другую сторону Миссии, у самой стены ее, с одобрения городского головы, предложил залы своей школы, чтобы устроить угощение христианам».

Таким образом, мы видим, какое уважение и доброе отношение снискала в то время Японская Церковь, руководимая святым Николаем.

В Евангелии от Луки (2, 52) сказано об отрочестве Господа Иисуса Христа: «Иисус же преуспевал в премудрости и в возрасте и в любви у Бога и человеков». Так и юная Церковь Его, идя по Его стопам, преуспевала в премудрости и возрасте и, подобно первохристианам, японские христиане были единодушны, «хваля Бога и находясь в любви у всего народа» (Деян. 2, 47).

Так осуществлялся апостольский подвиг Святителя Николая.

Как добрый садовник воспринимает растение в его росте и развитии, так и святой Николай носил в сердце своем Японскую Православную Церковь, живую и целостную, и каждая самая маленькая церковь, вплоть до домашней, была для него живой и растущей, развивающейся частицей этого целого.

Сама структура основанной им Церкви была однородной: если вся она руководилась ежегодными соборами, то каждый приход управлялся своим советом, обычно собиравшимся по воскресеньям для обсуждения своих местных дел, а домашние церкви, подражавшие в Японии домашней церкви Акилы и Прискиллы апостольских времен, общались между собой на братских трапезах (симбукваях) и беседах и служили центрами для христиан, разбросанных по соседним селениям или небольшим городам. Каждое посещение святого Николая укрепляло эту христианскую общность, взаимопомощь и любовь, потому что сам он был преисполнен отеческой любви и самоотдачи.

В домашних церквях верующие собирались на молитву и благочестивые беседы; здесь читались или рассказывались жития святых, обсуждались духовные и материальные местные нужды, собирались пожертвования на строение храмов и молитвенных домов. Припасы для трапезы приносились всеми участниками, чтобы не обременять часто бедных хозяев. Женщины объединялись в кружки, членам которых вменялось в обязанность изучать Закон Божий и обсуждать вопросы воспитания детей и нового семейного быта.

Архимандрит Сергей (Страгородский) дает развернутую картину еще младшею Японской Церкви. «Далеко в северо-западном углу, в тесной хатке на общем дворе живут Лука и София (по-японски выговаривается Сохия). У них и бедно, и скудно, и темно, в комнате едва можно протянуться, но на стене несколько икон, перед ними свечка, пониже портрет Преосвященного Николая». Так эти простые люди уже тогда чтли своего апостола.

Архимандрит Сергей рассказывает и о христианке Анне, напоминавшей евангельскую вдову, положившую свои две лепты в сокровищницу храма: «Не раз мне приходилось видеть, как Анна после службы, когда все уйдут, приходила в молельную и тихоенько опускала в кружку свою жертву на церковь. Это уже сверх положенного идет на какие-то особые нужды. Замечательно, что эта простая, совсем безграмотная женщина обладает такой ясной верой, чуждой всяких посторонних суеверий, что ей позавидовал бы не один из наших интеллигентов, кичащихся разумом»<sup>43</sup>.

Архимандрит Сергей в книге «По Японии» рассказывает об одном обращенном анархисте-террористе, так называемом «Соси», по имени Алексей, прежнее националисте, ненавидевшем иностранцев. Он кореным образом изменил свою жизнь, стал бродячим торговцем, чтобы иметь повод заходить в дома и проповедовать о Христе. В бедных домах он отдавал свой товар или даром или по самой низкой це-

<sup>43</sup> Богословский вестник. 1896, декабрь.

не и раздавал большую часть своей выручки. «Однажды приходит он в дом, а там жена с малыми детьми сидит и плачет над только что скончавшимся мужем. Денег у нее ни гроша, нечем обрядить покойника, нечем заплатить за могилу и похороны. Тогда Алексей достал свой единственный еп, купил на него, что было нужно, заплатил, куда следует. Сам сделал гроб, сам выкопал могилу и сам же снес и похоронил покойника. Потом продал свой товар, собрал кое-какие деньги и отправил вдове с детьми на ее родину, к отцу»<sup>44</sup>. Когда Алексей (еще молодым) скончался, христиане оплакивали его.

Такие «житийные» примеры были не единичны: высокий духовно-нравственный уровень рядовых христиан способствовал широкому распространению домашних церквей в Японии.

Все это время Православная Миссия не выходила из гнетущей бедности. Существовала она в основном на субсидии Синода и Миссионерского общества и на частные пожертвования из России. Японская паства была бедна и вносила свою лепту действительно из последнего. Вся тяжесть этой стороны церковной жизни падала на святого Николая.

Он предвидел, что обстоятельства могут сложиться так, что субсидии и русские пожертвования прекратятся и существование Японской Церкви будет зависеть от нее самой. В Японии с самого начала существования христианских церквей не могло быть и речи о государственном субсидировании. Об этом святой Николай сказал на соборе Японской Церкви в 1906 г., указывая и на духовный смысл и на обоснованность содержания священнослужителей на средства самих верующих. «Устроить содержание служащих Церкви — предмет пелегкий. Трудности сего испытали все народы во всех местах, где возникла Церковь Божия. И нигде не открыто другого лучшего средства содержания служащих Церкви, как добровольные пожертвования людей, составляющих Церковь. И никогда, до скончания мира, не будет открыто другого, более совершенного средства, потому что так установил Бог, и не только устным повелением установил, но, когда явился в человеческом образе на землю, Сам же подал пример подчинения сему установлению. Смотрите, Господь наш Иисус Христос, немногими хлебами чудесно насыщающий тысячи народа, Сам со Своими учениками во время Своего земного служения чем питался? Чем содержался? Добровольными приношениями слушавших Его учение, для чего у учеников его был ковчег, в который влагались приношения, употреблявшиеся на нужды Его и Апостолов, составлявших в то время число служащих Церкви. Всемогущий Господь мог бы сотворить и указать сотни и тысячи способов содержания служащих Церкви, но Он указал только одно приношение лиц, составлявших Церковь.

И причина сего так ясна, что ее и объяснять много не нужно. Спаситель сказал: «Где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Мф. 6, 21). Ты жертвуешь на церковь сокровище твое, быть может тяжелым трудом добытое тобою: понятно, что вместе и с сокровищем твоим идет и сердце твое в жертву Богу; ты непременно и мыслью, и чувством участвуешь в деле Церкви»<sup>45</sup>.

В 1878 г. в Японии было уже 6000 православных и были построены храмы в Сакуми, Мариоко и Сендае и в других местах уже куплена земля для построения храмов — на средства японских христиан, которые щедро жертвовали, подобно христианам I века. Воодушевление иных было так велико, что они приносили все свое достояние на святое дело.

<sup>44</sup> Архим. Сергей. По Японии, с. 143.

<sup>45</sup> ЦГИАЛ. ф. 796, оп. 186, ед. хр. 5846, л. 59

Между ежегодными соборами Церковь управлялась Церковным Советом. На соборах дела решались большинством голосов, закрытым голосованием. Священники имели 1 голос, как и проповедники, а председательствующий — 2 голоса.

На десятом соборе было решено послать просьбу Святейшему Синоду о назначении в Японию епископа. Вопрос этот был настолько важен, что сам архимандрит Николай счел нужным, кроме своего письменного прошения, поехать в Россию хлопотать о японском епископате. Основания им Церковь уже созрела для этого. Пережитые ею вначале гонения действительно были для нее живительной грозой и огненным испытанием апостола Японии и его духовных чад.

18 декабря 1878 г. архимандрит Николай пишет прошение в Святейший Синод об учреждении епископской кафедры. Наиболее примечательно его третье обоснование: «Епископ необходим для того, чтобы водворить здесь порядок истинного церковного управления. В детском возрасте образуются черты будущего человека, и если детские годы пренебрежены и человек не приучен к законности, несчастен будет он сам и много несчастий рассеет вокруг себя.

Так же, конечно, и с Церковью: нужно пользоваться годами наибольшей впечатлительности христиан, когда они по юности в церковной жизни готовы слушаться всего (равно, как и наоборот, равно быстры и к уклонению от всего), нужно в это время ясно начертать перед ними путь истинной церковной законности, умело направить на него и твердо рукою повести по нему; с этого времени начинаются в Церкви предания, навыки, примеры, пусть потом являются учителя беспорядка и уклонений — истинные овцы никогда не пойдут за ними, будут говорить: «Не так было прежде, не тому учит пример отцов и проч.»

Далее архимандрит Николай выражает пожелание, чтобы епископ был прислан из России, и тепло вспоминает покойного Преосвященного Павла Камчатского, в котором видит как бы образец святителя: «Приехал он в Хакодате в старой рясе, скромно пришел в Миссию, но, преподав благословение христианам и вошедши в приготовленную комнату, тотчас отозвал в сторону неромонаха Анатолия и, передавая ему тысячу рублей, примолвил: «Примите на Миссию от неизвестного» т. е. без сомнения, из собственного жалования Его Преосвященства. И относительно этой черты, и относительно всех других качеств, как желалось бы, чтобы именно такого Преосвященного дал Бог Миссии. Простой, смиренный, всем доступный, всякого готовый принять, всё выслушать; но при этом точный, исполнительный сам и до педантизма требующий исполнения всего законного от других и, следовательно, порядок держащий строго, наконец, благочестивый, молитвенный и вполне самоотверженный, т. е. совершенно забывающий о себе и живущий только для других — такой епископ был бы истинным даром для Японии»<sup>46</sup>.

В этом прошении сказался весь характер святого Николая. Ни на минуту он не думал о себе, о возможном ограничении своей власти, ведь он просил о присылке начальника над собой. Он начертал идеальный образ епископа, и Господь дал юной Японской Церкви именно такого — его самого, первого равноапостольного Святителя Японии. В приведенном отрывке его прошения Святейшему Синоду дано его представление о пути и подвиге архиерейском, о необходимом сочетании личного подвижничества с общественным служением. Такой образ архипастыря предъясился ему, когда он думал о судьбе своей возлюбленной паствы.

Святейший Синод, оценив предшествующие труды его и высокие душевные качества, запросил его согласия на хиротонию во еписко-

<sup>46</sup> ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 160, ед. хр. 890, л. 4.

па. Архимандрит Николай ответил: «Если из России не может быть назначен сюда епископ, то я согласен».

Но в это время возникла опасность для самого существования Православной Миссии, ввиду финансовых затруднений. Архимандрит Николай ехал на Родшу для своей хиротонии с тяжелым чувством. Он сжал (по его словам) «лично умолять о помощи». Во время экзаменов катехизаторов было получено письмо из Петербурга с горьким ответом на его письменные просьбы о материальной помощи Миссии. «Распусти катехизаторов и закрой училище». «Я испытал одну меру — телеграммами попросил помощи, на них даже ответов не было, что мне оставалось делать, как не ехать в Россию, и по приезде туда, что меня ожидает и что ожидает японскую Миссию и Церковь? Ужели такая судьба, какая постигла мои прошения, письма и телеграммы, но это было бы ужасно! Отчего не обращают внимания на мои просьбы, от исполнения которых зависит быть или не быть японской Церкви? Не хотят помогать? Но этого и представить себе невозможно! Нехотение в таком случае было бы изменою Православию»<sup>47</sup>.

Сама интонация этих горьких слов передает то душевное смятение, то искушение, которое перенес архимандрит Николай незадолго до хиротонии во епископа. Самым дорогим для него было его дело — плод его многолетнего труда. Мы видим как бы границу отчаяния и возмущения, когда его просьбы о помощи остались тщетными. Но он не отступил ни на шаг, не устранился, забыл самого себя, свое самолюбие. Он твердо знал, что совершает дело Божие, и это поддерживало его в труднейшие минуты.

Получив разрешение Святейшего Синода на отпуск в Россию, архимандрит Николай, по его словам, «бросился на первый отходящий пароход, чтобы не опоздать, если Бог даст, спасти Миссию и здешнюю Церковь от разрушения».

Из Японии его едва выпустили, как несостоятельного должника, только поверив, что из России он придет банку задолженную Миссией сумму. Но, приехав 12 октября 1879 года в Петербург, он узнал, что значительные суммы и от Святейшего Синода, и от митрополита Исидора, и от московской кафедры, и от Миссионерского общества уже переведены в Японию. Вера не посрамила его.

Однако это была только временная мера. Синод не мог увеличить ежегодную субсидию, надежда была на Миссионерское общество, в котором председательствовал Московский митрополит Макарий. Архимандрит Николай поехал в Москву и выступил там на заседании общества с горячей речью о явном Промысле Божиим, ведущем Японию к христианству, и о тяжелом положении Миссии, не имеющей средств на содержание катехизаторов, а между тем число жаждущих узнать о Христе увеличивается. Общество ассигновало приличную ежегодную субсидию. Помогли и Киевская митрополичья кафедра, и Новгородский Юрьев монастырь. Теперь практически стали возможными учреждение японского епископата и расширение штата Миссии.

На заседании 17 марта 1880 г. Святейший Синод постановил «о бытии архимандриту Николаю епископом Ревельским, викарием Рижской епархии, с откомандированием в Японию»<sup>48</sup>. 27 марта 1880 г. было назначено наречение, а 30 марта в Петербурге, в Александро-Невской лавре — хиротония. Хиротонию совершали митрополиты: Новгородский и С.-Петербургский Исидор, Киевский и Галицкий Филарет, Московский и Коломенский Макарий и епископы: Вятский и Слободской Аполлос, Рязанский и Зарайский Палладий, Рижский и Митавский Филарет, Ладужский Гермоген и Выборгский Варлаам.

<sup>47</sup> Письмо архимандрита Николая митрополиту Исидору от 3 августа 1879 г. ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 205, ед. хр. 490, л. 14.

<sup>48</sup> ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 160, ед. хр. 1081, л. 20.

Для самого архимандрита Николая хиротония была глубочайшим духовным переживанием. Он так говорил о ней: «Во время совершения таинства хиротонии чувства, кажется, без воли человека, одолевают его, глаза делаются влажными, душа смущается. Все существо под влиянием десниц иерархов, как было сегодня, чувствует претворение. Встаешь совершенно иным, чем опускаешься на колени перед Престолом». В эти минуты он, «как всегда, молился о просвещении всей страны светом Евангелия». При вручении новому епископу жезла митрополит Исидор сказал ему: «До конца жизни тебе служить взятому на себя делу, и не допусти, чтобы другой обладал твоим венцом». «Да памятуется это мне всегда среди раздумья», — писал епископ Николай<sup>49</sup>.

Святейший Синод дал епископу Николаю право собирать пожертвования для Миссии и Японской Церкви, и тот старался чаще служить и выступать с проповедями и воззваниями о помощи. Собрал он сумму, нужную для возведения в Токио собора, который стал как бы светочем и центром японского Православия.

Жертвовались не только деньги, но и облачения, иконы, церковная утварь.

В письме А. В. Краснощекова к Преосвященному Савве, архиепископу Тверскому и Кашинскому, от 23 апреля 1880 г. рассказывается о пребывании епископа Николая в России: «В Москве гостит Преосвященный Николай. Я имею возможность часто видеться с ним и утешаться его истинно миссионерскою душою; сегодня вечером он обещался быть у нас. Живю в нашей Церкви обетование Господне — не оставлю верных Своих рабов: вся история обращенных в христианство японцев есть цепь явлений ниспослания на них Духа Божия. Слушая слово Преосвященного, видишь воспроизведение первых веков христианства. На днях Преосвященный беседовал у матушки игумении Страстного монастыря после совершённой им литургии в храме обители. Зашла речь о том, не преследуют ли новообращенных христиан японские власти? Владыка ответил: «О, как бы возрадовались наши христиане, если бы явилось хоть небольшое гонение! Они жаждут страдать за Христа, но теперь правительство смотрит на них снисходительно. Они радуются в тех случаях, когда хоть домашние преследуют их за обращение, но и это стало повторяться редко». Конечно, бывали и случаи отпадения от христианства. Так называемые «рейтаны» (ослабевшие в вере), затерянные в языческой среде, особенно в удаленных от церкви поселках, не выдерживали. Самое обращение в христианство тоже не было легким: оно требовало изменения жизни и предъявляло новые моральные требования, иногда противоречащие традиционной японской этике. Так, Сергей Сеодзи в статье «Как я стал христианином» рассказывает о трудности даже понять заповедь о любви к врагам, а тем более принять и исполнить».

Как ни дорого было епископу Николаю пребывание на Родине, все-таки он ни на минуту не забывал о своей пастве. «В России, — писал он, — проходит ли хоть один день, чтобы не хотелось в Японию! Там моя привязанности, там моя работа»<sup>50</sup>.

И Японская Церковь нетерпеливо ждала его. Но встретили его здесь не только радостью, но и нестроением. За время его отсутствия сторонники самостоятельности Японской Церкви и ее полной независимости от Церкви Русской основали «Общество стремящихся к справедливости», куда вошел даже любимый ученик и духовный сын Владыки — отец Павел Савабе. Стремление это было преждевременным, не учиты-

<sup>49</sup> А. Плаготова. Цит. соч., с. 42—43.

<sup>50</sup> ЦГИАЛ, ф. 834, оп. 4, ед. хр. 1138. Рукописи Синода, 1879. Дневник иеромонаха Николая, с. 24—29.

вающим ни духовной, ни материальной слабости тогдашней Японской Церкви, и могло привести к расколу. Поэтому святому Николаю пришлось закрыть это общество и к его членам отнестись со строгостью: тот же отец Павел Савабе был переведен из Токно в дальний приход, а некоторые катехизаторы были тоже переведены или уволены. Но все-таки первый период архипастырства святого Николая был радостным, хотя и трудным: он был связан со строительством Токийского собора.

Нового земельного участка для него не удалось найти. Строить пришлось на вершине того же Сурагадайского холма, где была Миссия и ее учреждения, и пришлось искусственно — земляными работами — увеличивать площадь строительства. Дело осложнялось еще весьма неблагоприятным вначале отношением жителей и прессы к самой идее постройки православного храма почти напротив императорского дворца, да еще на одном из высоких холмов, господствующем над городом. Высказывались опасения русского влияния и даже непосредственной угрозы дворцу.

Но все это удалось преодолеть, и 21 апреля (3 мая) 1885 г. совершилась торжественная закладка собора в присутствии представителей русского посольства и всего дипломатического корпуса.

Изменению отношения к строительству собора способствовало то, что в 1884 г. правительство отняло привилегии государственных религий у синтоизма и буддизма. Непрерывно росло и количество христиан, рос и народный интерес к новой религии. В 1886 г. было уже 12 000 православных, не считая проповедников. Новая японская конституция 1889 г. гласила: «Японские подданные имеют свободу религиозных верований, поскольку они не нарушают общественного мира и не противостоят долгу верноподданства». Ц. святой Николай писал: «Отныне в Японии не существует никаких правительственных преград слову Евангелия»<sup>51</sup>.

Собор строился 6 лет, по плану архитектора Шурумова, в византийском стиле. Архимандрит Сергей в книге «На Дальнем Востоке» писал, что в нем «море света и простора». Это было одно из самых величественных зданий столицы; купол и золотой крест видны были за 20 километров. Все иконы были написаны по русским образцам, без нарочитой «японизации» (тип лица, разрез глаз, цвет кожи), как это практиковалось в инославных храмах. Освящение храма (во имя Воскресения Христова) состоялось 1 февраля 1891 г. Токийцы впервые услышали колокольный благовест. С епископом Николаем служили 19 священников и 6 диаконов, пел хор в 150 человек. Богослужение привлекло и христиан, и язычников, изумленных красотой и величием храма. Напевы церковные были русские (А. Кастальского, Д. Бортнянского и других композиторов), хотя научить им японский хор было трудно. Здесь заслуга регента Тихая (брата о. Анатолия) и других русских регентов, воспитавших и регентов-японцев. Слова же возгласов и всех песнопений были японскими.

На богослужении многие прихожане были в своих национальных одеяниях, около паперти виселась целая гора японской деревянной обуви, а на полу храма лежали циновки.

Народ стоял благоговейно и истово. Невольно обращал на себя внимание старейший низший японец в кимоно, который изредка крестился, но неотрывно, с глубокой внутренней молитвой глядел на образ в иконостасе и весь был устремлен к алтарю. Он стоял как смиреннейший из смиренных. Это был отец Павел Савабе — бывший языческий жрец и первый православный священник-японец.

<sup>51</sup> Рапорт епископа Николая от 8 марта 1890 г. ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 171, ст. хр. 2454.

Сам Владыка служил в праздничном архиерейском облачении, но без обуви, по японскому обычаю. Он поражал своим простым, почти простонародным, строгим и вдохновенным лицом, своей глубокой собранностью и сосредоточенностью в богослужении. В нем ничего не было от «добренького Владыки». В нем чувствовалась очень большая духовная сила и воля, даже суровость, но с какой лаской склонялся он, благословляя народ на наперти, когда вышел из храма и люди окружили его и теснили, прося благословения! Это был отец и пастырь среди чад своих: многих он знал по именам, знал условия их жизни.

Сам епископ Николаи писал о Токийском соборе: «Храм — положительно замечательнейшее здание в столице Японии, о котором слава разнеслась в Европе и Америке еще прежде его окончания»<sup>52</sup>. Храм этот впоследствии пострадал от землетрясения, но теперь восстановлен.

Незадолго до Русско-японской войны, в 1903 г., в Токио состоялся Собор Японской Церкви, но в ограниченном составе, в основном из одних иереев и диаконов, а большинство катехизаторов не было. Это огорчило Святителя, но он сказал: «Слово Божие, подобно зерну горчичному, возрастает от года в год, и раз оно упадет в землю, то уже не может пропасть даром, а будет расти с каждым годом, давая всё новые и новые отростки. И вот ныне мы с великою радостью наблюдаем новый рост в жизни нашей Церкви. А это, конечно, не от нас, но от благодатной помощи Божией». Затем он коснулся вопроса, наиболее требовавшего уяснения для японских христиан: как им вести себя в том печальном случае, если неминуема война с Россией? «Некоторые из вас, — говорил Преосвященный Николай, — даже письменно спрашивали меня об этом. Говорят, будто это послужит большим препятствием для проповеди православия. Напрасно вы так думаете: это не может иметь никакого отношения к нашей проповеди. И вы должны внушать всем эту мысль. Я сам молюсь, чтобы совсем не было войны. Если же все-таки не избежать нам несчастья увидеть войну, то вы, японцы, конечно, должны... осуществить христианскую любовь в своих самоотверженных действиях»<sup>53</sup>.

Речь свою Святитель закончил рассказом о прославлении и открытии мощей святого Серафима Саровского, исполненного любви и духовной радости, призывав его благодатную помощь.

Война разразилась, но Японская Православная Церковь устояла в этом испытании. Если для японских православных труднейшим вопросом было отношение к России, откуда пришла к ним вера и откуда пришел их духовный отец и апостол, то для него самого встал не менее острый вопрос: где его место в это страшное время? Японские христиане оставались горячими патриотами, но ведь и он сыновне любил Россию. Разве он мог молиться об ее поражении? А паства его, понимая дилемму, ждала его решения. И он решил и сообщил об этом всей своей епархии, каждой церкви и общине в своем окружном послании: «Я не разлучаюсь с вами, братья и сестры, и остаюсь в вашей семье и будем исполнять вместе наш долг относительно нашего небесного отечества, какой кому надлежит. Я буду, как всегда, молиться за Церковь, заниматься церковными делами, переводить богослужебные книги. Вы, священники, усердно пасите порученное вам от Бога словесное ваше стадо; вы, проповедники, ревностно проповедуйте Евангелие еще не познавшим истинного Бога, Отца Небесного. Все христиане... возрастайте и утверждайтесь в вере и преуспевайте во всех христианских добродетелях»<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Н. Левитский. Православие и Православная Миссия в Японии. Благовестник, 1911, т. III, № 20, октябрь, кн. 2, с. 152.

<sup>53</sup> Сен-ум. Собор Японской Церкви. Церковные ведомости, 1903, № 46.

<sup>54</sup> ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 186, ед. хр. 5846.

Такая позиция, занятая Преосвященным Николаем, была молчаливо одобрена и признана японским правительством, которое дало распоряжение об охране «Токийского собора и Миссии и самого святого Николая и одним указом обеспечило неприкосновенность Православной Церкви от нападков фанатиков, обвинявших христиан в измене».

В 1904 г. церковный Собор был также малочислен. Многие христиане были мобилизованы. Перед началом соборных заседаний, после молитвы, Преосвященный Николай сказал: «Любезные братие и послужители! Не в доброе для Церкви время происходит наше собрание. Однако же и ныне мы должны воздать за свою Церковь из глубины сердца благодарение и славословие Богу. Она безбедно и мирно продолжает существовать: все христиане блюдут свою веру, все служащие Церкви исполняют свое дело. Должны мы также выразить свою искреннюю благодарность императорскому правительству за его благопочинительность. С самого начала войны по всей стране разослан был указ не смешивать религию с политикой и не мешать никому в соблюдении своей веры и отправлении своих религиозных обязанностей, и, как вы знаете, этот указ со всею точностью исполняется; если где вспыхивают попытки фанатиков нарушить спокойствие православных христиан, то они тотчас же местными властями потушаются. Но правительственное распоряжение охраняет нашу Церковь от внешней бури; оно не могло бы сохранить ее от бед, если бы она была бедна своею внутреннею жизнью. И от самого малого волнения гнилое судно гибнет, и от легкого ветра изъеденное внутри червями дерево падает. А для нашей Церкви если нет пыле урагана, то, как вы сами знаете, немало есть неприятнейших ветров со стороны всех, не понимающих ее чистого служения Божией истине. Однако же она вполне цела и непоколебима: нет между христианами отступников от веры, никто из служащих Церкви не бежал со своего поста. Не явный ли знак это, что благодать Божия обращается в ней, как кровь обращается в теле, и живет и крепит ее? Не очевидное ли показание того, что Японская Православная Церковь стоит не на песке, а на том же краеугольном камне, на котором непоколебимо утверждена и будет до скончания века стоять вся Вселенская Церковь? Видя это, порадуемся, братие, что не тщетно мы трудимся — Бог приемлет и благословляет наш малый труд. Какое это великое утешение и ободрение для нас. Но Церковь наша не только живет, она и в это трудное для нее время продолжает родить новых чад для Царствия Божия. Не многоплоден у нее этот год, правда; но когда бранные клики наполняют воздух и внимание всех занято военными слухами и делами, тогда мирное слово учения Христова заглушается в воздухе и не достигает сердца людей; только наиболее чуткие душой уловляют и воспринимают его; можно надеяться, что такие будут наиболее ценным приобретением Церкви Божией». Далее он приводит статистические данные о росте Церкви в этот военный год: 720 человек было крещено. Церковь состояла из 28 397 верующих.

Но Святитель отдавал себе отчет в опасности, грозившей и Миссии, и лично ему. Закрывая Собор после пропетого «Достойно есть», он сказал: «Любезные собратия! Прощаясь ныне с вами, я не могу удержать некоторого движения чувств и потому говорю из глубины сердца, прошу и вас принять мое слово в сердце. Надеюсь, что мы увидимся и в будущем году, как обычно, в такое же время. Но можем ли мы с уверенностью сказать это? Видите, как охраняют это место и меня вместе с ним. Значит, есть опасность. Будем уповать, что такая тщательная охрана не окажется тщетною и что ангел Божий покроет своим крылом и защитит от бед Миссию. Но на всякий случай примите мое прощальное слово, как завещание, которое, впрочем, если буду жив, не перестану повторять вам при каждом свидании. Святой апостол Павел

писал своим ученикам: «Будьте подражателями мне, как я Христу» (1 Кор. 11, 1). Мне, конечно, и в голову не может прийти обратить эти слова к вам в широком смысле, без притворной скромности говорю, что считаю себя перед Богом хуже и ниже каждого из вас. Но в одном. я смело скажу вам, подражайте мне — это в верности своему служению. Смотрите, я только родился и воспитался в России, прямо из-за школьной скамьи прибыл сюда с обетом служить проповеди Евангелия и, не изменяя своему обету, прошел весь жизненный путь. Я знаю, что дурно и лениво шел, но, по крайней мере, был верен принятому направлению, не уклонялся ни направо, ни налево. Вас Господь призвал и поставил на этот путь. Будьте же и вы так верны призванию Божию. Вы должны иметь к этому сугубое побуждение, вы служите Христу в своем собственном отечестве, служите великому и вечному благу ваших кровных близких. Итак, будьте крепко преданы самому служению, несите это легкое и благое бремя Христово до конца жизни; учите этому и находящимся под вашим руководством. Господь да укрепит и да поможет в этом и во всем»<sup>55</sup>.

Естественно, что во время войны сношения епископа Николая и Православной Миссии с Россией были затруднены, но субсидии, хотя замедленно, поступали. Содействовал этому и посол Франции, как видно из письма Святителя прот. Н. В. Благоразумову от 21 мая 1904 г. В этом же письме Пресвященный Николай говорит, что «Миссия и Церковь по всей Японии благополучны. Правительство строго следит, чтобы война не имела никакого религиозного оттенка, чтоб за православие, хотя имя его связано с Россиею, никто из христиан не был преследуем. В двух местах были попытки фанатиков обеспокоить православных, так Правительство с такой строгостью отнеслось к этому, что наших же христиан нам пришлось потом просить простить обидчиков. Спасибо им за это!» Замечательны последние слова — и как довершение правдивого облика японской нации и как отеческая благодарность Святителя своим духовным чадам, свято усвоившим его наставления.

Оставшись в Японии, епископ Николай взял на себя попечение о русских военнопленных и привлек к этому делу японских православных мирян и духовенство. Из письма пленного батальонного командира 35-го пехотного Брянского полка подполковника Ковалевацкого мы узнаём, что сами японцы учредили «Общество духовного утешения военнопленных». Пленные снабжались русскими книгами — духовными и светскими, крестами и иконками, организовывалась их переписка с родными, улучшалось медицинское обслуживание. Сама атмосфера лагерей военнопленных смягчилась. Их посещали японские священники, владевшие русским языком и окончившие русские духовные академии, и совершали требы. Умиравшие хоронились по-христиански, и после окончания войны около братских могил воздвигались церкви. В письмах военнопленных отмечалось теплое братское отношение японских православных. Правительство Японии во время войны принимало денежные дотации Миссии от Святейшего Синода.

Епископ Николай и миряне делали военнопленным передачи, нравственно поддерживали и утешали их. Характерно сохранившееся письмо Святителя к одному офицеру:

«Высокоуважаемый Константин Васильевич! Давно не имел весточки от Вас. Думал, Вы переберетесь поближе сюда, в Сидзуока, но Вас в известиях не видно. Почему там остались? Уж не связаны ли с госпиталем? Но Вам давно пора вполне оправиться от раны. Известите, пожалуйста, о себе. Ныне я посылаю к Вам два ящика книг, присланные из С.-Петербурга и из Севастополя; от кого и какие книги, увидите в списке, препровождаемом мною к Николаю Ивановичу Мерчан-

<sup>55</sup> ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 185, ед. хр. 5880.

скому. В письме к Николаю Ивановичу я, между прочим, сетую на то, что он, как слышно, очень грустит. Вероятно, и Вы в том повинны. Но если так, право же, Вы с Николаем Ивановичем будете за это отвечать перед Богом. Вы должны всячески крепиться и хранить бодрость духа, раз чтоб сохранить себя для ваших дорогих семейств и для дальнейшей службы Отечеству, а потом, — и это в Вашем положении особенно важно, — чтобы подавать пример терпения и бодрости молодым офицерам, которых Вы с Николаем Ивановичем естественные начальники и руководители там. Слышно, что некоторые от тоски с ума сходят. Какая слабость! Ведь это же стыд для военного человека, обязательные качества которого — твердость духа и мужество. Сумели показать чудеса храбрости против внешнего врага; с беззаветною смелостью шли навстречу тысяче смертей и, почти все израненные и облитые кровью, остались в живых именно только по воле благого Промысла; а теперь слабеют и преклоняются пред чем? Пред мечтой, пред собственным воображением! Потому что тоска и печаль — что же? Не мечта ли? Вообразите что-нибудь другое, настройте мысль иначе, — и расположение духа совсем изменилось. Где печаль? А нет ее!

Итак, пусть скучающие и тоскующие возымеют намерение не скучать и не тосковать, — вот уже половина дела и сделана; затем пусть зададут себе работу: читать, писать, сочинять, изучать что-нибудь, и пусть действительно займутся, — печаль как рукой снимет. Разве нет у человека воли, чтоб исполнить все это, такое простое? Зря отдаться течению мыслей, без паруса, без руля, — это, конечно, Бог знает, куда уплывешь... Вы сами это знаете во сто раз лучше меня. Но исполняйте же то, что знаете: во-первых, будьте благодарны, бодры, светлые духом; во-вторых, убедите быть такими молодых офицеров, особенно тех, которые склонны чрезмерно, губительно для себя, грустить и тосковать. Господь да поможет Вам в этом, и Он непременно поможет, если Вы, со своей стороны, будете делать то, что от Вас зависит!

А вот и другая просьба к Вам. Прочитайте прилагаемое чрезвычайно грустное письмо. Лицо, о котором спрашивается в нем, кажется, в числе пленных не находится. Но не может ли кто-либо из г. г. офицеров сообщить какие-нибудь сведения о нем? Если окажутся сведения, то будьте добры в скорости сообщить их мне, а я здесь еще осведомлюсь в Военном Министерстве. Быть может, кое-что более определенное и успокоительное наберется сообщить сестре г. Богдановского, так нежно любящей его. Письмо будьте добры возвратить, оно понадобится для справки в Военном Министерстве.

Призывая Божие благословение на Вас, остаюсь всею душою преданный Вам и сердечно уважающий Вас, Ваш покорный слуга и богомлец, епископ Николай».

И вот другое письмо Владыки:

«Многоуважаемый Сергей Николаевич! Ваше душевное письмо я читал и перечитывал несколько раз, и всегда с глубоким душевным движением и накапывающими слезами. Глубоко трогает меня эта печаль Ваша, с одной стороны, имеющая причины, с другой — совершенно беспричинная и напрасная. Печален ваш плен, печальна бездеятельная нынешняя жизнь, и особенно у Вас, имеющего призвание к деятельной боевой жизни, — кто же против этого? Но носить в душе слово: «я погиб, ибо плен — та же смерть, но смерть моральная» — Боже, какое это неразумное самоистязание, наподобие тех истязаний, которые налагают на себя индийские факиры!.. Да и наш Петр Великий чуть не попался в плен к туркам, а Наполеон и умер в плену, но разве это мешает им быть великими, и разве это ставится им в позор? Вы пишете, что «делали всё, что подказывало Вам чувство долга и присяги»; каким же неестественным скачком отсюда Ваня мысль перешла к «смерти моральной»? Ваша совесть успокаивает Вас, что Вы «сдела-

ли всё» — что же дальше? Обстоятельства, которыми Вы не распоряжаетесь, — которыми не могут распоряжаться и такие гении, как Петр Великий и Наполеон, — привели вас к плену, Вы-то в чем же тут виноваты? Не знаю, как было, но, вероятно, произошло что-либо наподобие того, как поступил Костюшко, бросив саблю и сказав «finis», — только Вы не прибавили: «Rossiae», как Костюшко «Poloniae». и затем печально, но, заметьте, с совестью удовлетворенного всем сделанным, Вы отделились плену. Дальше, пленная жизнь, конечно, не радостная; но ведь плен же не вечно и даже не долго будет длиться; это временная станция на жизненном пути — неприятная, наподобие одной из тех, на которых Вам, вероятно, приходилось ночевать при переездах в России, где клопы и проч.; но, так или иначе, переночевав на станции, путник с восходом солнца оставляет ее и, радостный, продолжает свой путь, а на нем много прекрасных видов кругом, и радостные встречи, и родной дом, и желанное дело впереди — вот Ваша программа! Зачем же Вы мысленно не рассматриваете ее и не утешаетесь ею, а несомнительно, безрассудно, безжалостно мучаете себя химерами воображаемой смерти? Не моральная смерть или что-либо подобное Вас ждет в России, а почет, с примесью, быть может, еще большей нежности, чем какую встретят возвращающиеся не из плена, а с поля битвы. Не верите мне? Вот Вам слова из письма, только что вчера полученного мною; пишет известный почтенный протоцерей Берлинской посольской церкви А. П. Мальцев, от себя и от своих прихожан, препровождая сюда пожертвования свое и их (1500 марок) в пользу пленных: «Скажите им, страдальцам, что мы носим их в сердце нашем, что они не забыты, дела и подвиги их чтим, раны их целуем, и желаем им скорейшего возвращения в наш родной край к их семьям». Буквально выписываю и, откровенно говоря, пишу сквозь слезы. Участь Ваша истинно трогательна, но для всех и всякого гоже истинно почтенна; такова она ныне, такова будет во всю Вашу жизнь. А жизнь Ваша еще почти вся впереди; Вы еще в периоде Вашей цветущей молодости, Вы можете строить великолепные планы на будущее, с полной надеждой осуществления их. Умудренные опытом, Вы можете и в направлении Вашего призвания послужить много и славно, чего и дай Вам, Господи! Итак, ободритесь, не грустите очень и терпеливо переносите Ваше теперешнее положение, с светлым взглядом на будущее! Господь да поможет Вам в этом!..

Молитвенно призывая благословенные Божие на Вас, с искренней любовью остаюсь Вашим покорнейшим слугою и богомольцем епископ Николай».

Это письмо Святителя полно и отеческой любви, и теплой заботы, и умения ободрить человека радостным и разумным жизнелюбием (предложение ему «программы», как сам святой Николай это назвал, душевной жизни и деятельности). Он мыслит конкретно и в то же время поэтически-образно (сравнение плена с дорожной станцией). Главная же действенная сила этого письма — в непосредственном чувстве писавшего. Он сознаётся, что сдерживает слезы, и, конечно, молодой пленник почувствовал, что он для епископа не чужой, а родной и близкий. Это письмо не назидание, не поучение, а объятие отца т. е. то, что больше всего нужно человеку, попавшему в беду и теряющему бодрость. И тут же конкретный простой совет — это время выжужденного бездействия употребить на изучение чего-нибудь, на расширение умственного кругозора. Владыка посылает два ящика книг — читайте, учитесь! Здесь сказано весь душевный склад Святителя, конкретность его мышления и его предложений, и его организаторский дар. Читая эти письма, мы понимаем, как он привлекал к себе и вел за собой людей, как он, совершая Божье дело в труднейших условиях — в личных, и общественных — начала нашего века, показывал, что и в сов-

ременном мире можно носить тяготы друг друга и так исполнять закон Христов.

Удивительным документом истинно братских христианских взаимоотношений является письмо православных японцев к единоверцам военнопленным на Пасхе 1905 г.:

«Возлюбленные братья во Христе! Примите поздравление от православных христиан юной Японской Церкви с пресветлым праздником Воскресения Христова. В свете сего праздника мы обращаемся к вам. В этом свете, свыше сияющем, исчезает различие народности. Вошедшие в круг сего сияния уже не суть иудей или эллин, русский или японец, но все одно во Христе, все составляют одну семью Отца Небесного. Осияваемые сим светом, мы выражаем перед вами наши чувства. Тайна искупления рода человеческого, обходя вселенную, достигла наконец и наших пределов, и мы счастливы, что познали эту вожделенную тайну и прикоснулись к ней. Мы безмерно счастливы, что познали великую истину Воскресения Христова и всё, что этим событием для людей совершилось. Воскресение Христово обратило для нас смерть в сон, изменило страх смерти в радостную надежду нашего собственного будущего воскресения. Мы счастливы, братия, и тем (просим принять наши слова в их истинном смысле!), что ныне с вами вместе празднуем этот праздник. Не замедлит время, когда вы опять оставите нашу страну, но добрый след останется за вами и верьте, что он будет неизгладимым для нашей Церкви»<sup>56</sup>.

Это письмо свидетельствует о духовной зрелости паствы Святителя Николая, о ее глубокой вере и о человеческой деликатности по отношению к побежденным. И как поражает это письмо, если вспомнить об обращении фашистов с военнопленными, которых они всячески унижали и истребляли физически, хотя Германия считала себя христианской страной. Здесь, в Японии, едва узнавшей христианство, завет Христов стал жизнью, а там, за малыми исключениями, он стал для людей мертвой буквой. Японское православие показало, как можно воплотить заповеданную любовь к врагам, сохраняя самоотверженную любовь к родине. Разрешение этой дилеммы и было плодом апостольства епископа Николая.

Сам святой Николай объяснял терпимость правительства к японскому православию победоносным для Японии течением войны и особым милосердным Промыслом Божиим, сохранившим единую Церковь в годину испытаний.

Святитель Николай своим поведением во время Русско-японской войны снискал особое уважение и в Японии, и в России. Положение его, Православной Миссии и Православной Японской Церкви стало незабываемым и общепризнанным. Имя Святителя знала вся Япония и почитала. Даже через 58 лет после его кончины, во время его канонизации, когда верующие хотели перенести его святые мощи с кладбища в собор, им этого не разрешили, сказав, что святой Николай принадлежит всему японскому народу, независимо от вероисповедания, и останки его должны остаться на народном кладбище. Еще при жизни говорили о нем, что имя его самое популярное в стране после имени императора. По окончании войны, когда русское военное ведомство подтвердило великие заслуги Святителя в деле помощи русским военнопленным, он был почтен саном архиепископа. Но ничего не изменилось ни в облике, ни в жизни этого великого трудолюбца. Как ангел Японской Православной Церкви, он пребывал на своей кафедре, продолжая охранять и воспитывать свою паству, неусыпно заботясь о церковных нуждах, и прежде всего о преемстве архипастырства, и продолжая свою литературно-переводческую работу до смер-

<sup>56</sup> А. Платонова. Цит. соч., с. 71—72.

ного часа. Самая атмосфера вокруг созданной им Миссии и японского православия стала иной — преисполненной любви, уважения и доверия.

Это всенародное признание заслуг Святителя Николая нашло высочайшее выражение в праздновании пятидесятилетнего юбилея его служения в Японии. Чествовала его и Родина — Святейший Синод и С.-Петербургская духовная академия, многочисленные почитатели его в России и русское посольство в Токио. Поздравили его и японский император, которому Святой был признателен за проявленную веротерпимость, и губернатор Токио, и японская пресса, и православные миссии.

В речи губернатора Токио звучал подлинный голос Японии, может быть никогда так не обращавшийся к иностранцу. Он говорил о бывших военных и гражданских смутах и о той ненависти к иностранцам, которая еще существовала во время приезда Святителя в Японию: «Когда приехал маститый учитель Николай, считавший своим призванием распространение учения Божия в нашей стране, то, несмотря на то, что он находился среди таких грозных обстоятельств государства и народа, претерпевая всевозможные неудобства, лишения, бедствия и страдания, он спокойно и невозмутимо, с избыточной теплотою сердца, обращался к народу, усердно учил и тщательно увещивал и, стараясь положить основания православного христианства в нашей стране, наконец достиг того, что приобрел множество усердных христиан, каких видим ныне. Между тем, и судьба нашего государства постепенно развивается, и мы видим нынешний прогресс. Мне кажется, что те великие заслуги, какие оказал нашему государству маститый учитель Николай, не ограничиваются успехами одного только миссионерства, но также заключаются и в том, что он содействовал развитию цивилизации в нашей стране... даже те, которые некогда направляли на иностранцев сверкающие яростью глаза, теперь обращаются с ними с радостью, приветливостью и благоволением, и я, удостоившись присутствовать на этом акте, почтительнейше приношу хвалу заслугам, оказанным маститым учителем Николаем, как для мира и гуманности, так и для нашего государства, и вместе с тем молю Бога, чтобы Он ниспослал неисчислимые лета и блага на главу маститого учителя»<sup>57</sup>.

После окончания торжественного праздничного богослужения исполнялась кантата, написанная специально к этому дню японским композитором. В храме Святителю было поднесено художественно оформленное Евангелие в его переводе. Затем было народное угощение во дворе Миссии и дан концерт силами семинаристов и женского епархиального училища. Вышедший Святитель был встречен криками «Банзай!» («Ура!»). Он обратился к народу и правительству Японии с благодарственной речью. Это юбилейное торжество было ему достойным памятником всеобщего доверия и любви.

### ГЛАВА III. ЗАВЕРШЕНИЕ

Еще 18 декабря 1878 г. архимандрит Николай в своем прошении Святейшему Синоду об «обеспечении учреждения Миссии» развертывал план переводческой работы. Говоря о желательности назначения новых трех миссионеров, он считал, что один из них должен «исключительно» заниматься вопросами перевода на японский язык «священных, богослужбных, религиозно-научных и нравственно-назидательных книг». «По Священному Писанию хоть что-нибудь для пользования есть; по части же богослужения почти ровно ничего нет, переве-

<sup>57</sup> Церковные ведомости, 1911, с. 1756—1757

дено только самое необходимое для отправления всенощной, литургии и совершения таинств. Оставаться далее при этом нет никакой возможности, иначе в Церкви явится протестантский произвол и неурядица. Словом, перевод богослужения — дело существеннейшей, не герпящей малейшего отлагательства, необходимости. Для катехизаторской школы нужны дальнейшие учебники, для священников и катехизаторов — преимущественно религиозно-научные книги, для всех вообще христиан — книги религиозного содержания для чтения». Эту работу он предложил возложить на начальника Миссии, т. е. на самого себя.

Здесь примечательна забота святого Николая о чистоте Православия в младенствующей еще Церкви, о том, чтобы не зародились в ней «протестантский произвол и неурядица».

Перевод богослужебных книг начат был Святителем еще в Хакодате — с круга воскресного богослужения; затем святой Николай перешел к Цветной Триоди, а потом — к Постной.

«При переводе большую сложность представляло образование новых богослужебных и религиозных терминов, несущих особый христианский смысл, дотоле не встречавшийся в японском языке. Даже звания молодых помощников епископа Николая, окончивших духовные академии в России, — «кандидат богословия» — не существовало. Для ученой степенной «кандидат» соответствующее понятие было, но термина «богословие» не было. Был «путь богов», жрец назывался «знающим путь богов». Владыка Николай предложил слово «сингануси», составленное таким образом: «син» — бог, «гану» — наука. «си» — ученый человек. Это слово составлено по образцу других новых слов, вошедших в японский язык для перевода таких европейских терминов, как «психология», «биология», «психолог», «биолог». В таких случаях бралось понятие «душа» или «жизнь», прибавлялось «наука» — «логия» — наука. Даже при переводе простой молитвы «Господи, помилуй» встал вопрос, как перевести слово «помилуй». Выражение «помилуй» часто воспринимается как помилование преступника. «У нас, — говорил епископ Николай, — таких отношений с нашим Богом нет. Мы возьмем слово «аварема». Так мать «милует» ребенка. «жалует», в исконном древнерусском смысле»<sup>58</sup>.

Приступая к переводу Нового Завета, Святитель не сразу нашел правильный метод перевода. Он вспоминал: «Когда научился я кое-как говорить и овладел тем самым простым и легким способом письма, который употреблял для оригинальных и переводных сочинений, то с этим знанием немедленно же приступил к переводу Нового Завета на японский. Отыскивать китайские знаки для каждого русского слова — труд далеко не под силу мне, да и бесполезный, а с китайского — дело по-видимому легкое: японец, хорошо понимающий китайскую книгу, переводит Евангелие на японский, причем каждое слово выражено китайским знаком, но около него поставлено японское чтение, а затем все грамматические формы выражены также фонетическими японскими знаками. Мое дело было с другим японским ученым проверять и поправлять перевод. Работа шла очень быстро, пока я, постепенно занимаясь китайским текстом, не дошел до разочарования в авторитетности его». Святой Николай увидел в китайском евангельском тексте ошибки и «шероховатости» и перешел к непосредственному переводу с русского и славянского текстов. «Передо мною лежат славянский и греческий тексты богослужения, с книгами под рукою, способствующими правильному уразумению его. У моего сотрудника под руками китайские и японские лексиконы и грамматики;

<sup>58</sup> А. Васильев. Из воспоминаний об архиепископе Николае. «ЖМП», 1962, № 6, с. 75

также перед нами китайский текст богослужения, заимствованный нами из Пекина от нашей Миссии. Смотря в славянский текст и проверяя его греческим, я диктую перевод, стараясь выразить смысл с буквальной точностью; сотрудник записывает китайскими иероглифами, вперемешку с японскими алфавитными знаками. Трудности перевода в этой стадии заключаются в том, что японская грамматика противоположна нашей, т. е. по-японски поставить подлежащее надо впереди, между ним и сказуемым должно вместить все, что есть в переводе; сколько бы ни было придаточных и вводных предложений, все они должны встать впереди главного сказуемого; в каждом придаточном и вводном — то же расположение частей.

Когда песнь или молитва продиктована и синтаксическое отношение части ее установлено, тогда начинается отделка написанного, причем моя главная забота — не дать по возможности ни на йоту уклониться от смысла текста; сотрудник же мой с неменьшей заботой хлопочет в интересах правильности и изящества грамматической и стилиевой конструкции речи. Эта часть работы самая трудная и кропотливая. Тут-то особенно нужна китайско-японская ученость, потому что, во-первых, нужно отчетливо знать смысл каждого китайского знака, чтобы из многих однозначущих иероглифов выбрать наиболее употребительный и понятный. Во-вторых, нужно обсудить, оставить ли за иероглифом китайское произношение или дать ему японское, потому что иероглифы, переходя из Китая в Японию, принесли с собою китайское однозвучное чтение, которое остается за ними и доселе и которое в полном объеме доступно только глубоким ученым, но которое, грациями сокращаясь и опускаясь вниз, в значительной степени проникло до самых низших слоев народа; в то же время почти каждый знак переведен по-японски и имеет свое японское чтение. Чему следовать? По-видимому, нужно бы держаться чисто японской речи, но весьма часто случается видеть, что японское чтение знака даже для необразованных людей бывает менее понятно, чем китайское. В-третьих, нужно подумать и о том, оставить ли знаки без японской алфавитной транскрипции, или, по трудности знаков, либо по двусмысленности их, подставить ее и в какой мере. Одним словом, нужно решить, какой язык усвоить переводу. При мысли о важности того, что переводим, любезен нам самим почтенный язык ученый, который не стесняется много ни знаками, ни произношением их и не нуждается ни в какой транскрипции; но этот язык был бы псеудобен и для среднеученых, а для малоученых совсем не понятен. При мысли о том, что переведенное нами должно быть доступно всем и что в этом именно и должно состоять главное его достоинство, влечет нас к себе язык массы, язык народный, но тогда перевод наш вышел бы до того вульгарным, что им сразу пренебрегли бы все, не составляющие простонародья. Положено нами употреблять язык средний. Этому стараемся и следовать, хотя, по неопределенности признаков и неясности границ, здесь широкое поле для нескончаемых споров, в которых я всячески стараюсь отстаивать наибольшую общепонятность, а мой сотрудник защититься от вульгаризмов и соблюсти изящество речи. Когда, наконец, все эти трудности удалены, текст перевода установлен и переведена вся книга, мы опять ее проходим, тщательно сверяя с оригинальным текстом, наблюдая, чтобы по всей книге для одних и тех же оригинальных слов и выражений были употреблены и те же переводные иероглифы и чтения»<sup>59</sup>.

Насколько тщательна была эта работа, показывает эпизод с иероглифами, обозначающими страх. Есть обозначения обычного страха и страха, соединенного с любовью. «В отпечатанном ныне «Служебнике» только потому, что именно один иероглиф «страх», несмотря на

<sup>59</sup> ЦГИАЛ, ф. 796, ед. хр. 3449, лл. 4—6.

нашу внимательность, вкрался вместо другого, более желательного, пришлось перепечатать целый лист», — рассказывает Святитель.

При переводе Священного Писания и богослужебных книг на японский язык главную опасность представляет собою употребление тех китайских иероглифов, которые имеют в буддийском и синтоистских канонах особый смысл, расходящийся с православным, например, все гермины, касающиеся буддийского абсолютного бытия как безличного (нирваны), расходящиеся с православным представлением о личном Боге, рас, свободной воле человека, составляли особую трудность. Иногда установление одного иероглифа требовало долгих часов совещания епископа Николая с его помощником Никаи-Сан.

Сохранился ряд высказываний святого Николая о принципах его перевода, о самом его стиле, о характере языка. «Я полагаю, что не перевод Евангелия и богослужения должен опускаться до уровня развития народной массы, а, наоборот, верующие должны возвышаться до понимания евангельских и богослужебных текстов. Язык вульгарный в Евангелии недопустим. Если мне встречаются два совершенно тождественных иероглифа или выражения и оба они для японского глаза и уха одинаково благородны, я, конечно, отдам предпочтение общераспространенному, но никогда не делаю уступок невежеству и не допускаю никаких компромиссов в отношении точности переводов, хотя бы мне пришлось употребить и очень мало известный в Японии китайский иероглиф. Я сам чувствую, что иногда мой перевод для понимания гребует большого напряжения со стороны японцев, но это в значительной мере объясняется новостью для них самого православия». Надо было угадывать различия в народном и учено-литературном японском языке и говорить о христианстве так, чтобы и иероглифика, и ее прочтение, и самый выбор выражений не вызвали пренебрежения культурных кругов. Сколько же потребовалось знаний и труда от Святителя для такой проповеди христианства, которая нашла бы доступ к уму и сердцу японского народа!

Принципы работы Святителя Николая отчетливы в его переводе Евангелия от Иоанна. О них говорит и А. Васильев в своей статье в «Журнале Московской Патриархии» (1962, № 6). Более подробно их описывает один из ученых-востоковедов: «Во времени этой работы Святителя уже существовали католический и протестантский переводы Евангелия от Иоанна на японский язык. Примером может послужить работа переводчиков различных исповеданий над 1 стихом 1 главы: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». Японцы пишут смешанным письмом: и иероглифическим (китайским), и фонетическим (своим). Иероглифами они пишут, в частности, все термины, т. е. слова сугубо «понятийные». Поэтому такие понятия, как «Логос» и «Господь», они должны были в переводе передавать иероглифами, но какой иероглиф выбрать из океана китайских иероглифов, также обозначающих это понятие? И вот начались поиски, что в китайской философии, в идейной области как-нибудь близко к этим понятиям христианства, конечно, не по внутреннему духу, а хотя бы по общему смыслу. И вот очень образованные католические миссионеры, хорошо знавшие китайскую философию, нашли, что самым близким и наиболее емким по смыслу слова иероглифом для «Логоса» будет китайское «Дас». Буквально «Дао» значит «путь, дорога», но слово «путь» (с маленькой буквы) превращается в «Путь» (с большой буквы) в отвлеченное и крайне великое по смыслу понятие, прежде всего со смыслом чего-то ведущего, направляющего и человеческие судьбы и жизнь всего мира.

Так появился в католическом японском переводе Евангелия этот иероглиф. Но для японца надо было указать, как его следует прочитать, т. е. какое японское слово тут поставить. (Такие «чтения» иеро-

глифов ставятся сбоку знаками японской фонетической азбуки, т. е. теми, которые может прочесть всякий, знающий эту азбуку.) И вот католики и решили по-японски прочесть этот знак так же, как его читают китайцы, т. е. словом «Путь» (дорога), словом «Мити», считая (и считая правильно!), что слово «путь» для японца может быть «дорогой» и «путем мироздания и миропроизведения». Так католики пошли на перевод слова «Логос» не буквально «Слово» (языка), а по смыслу, и этим сразу придали понятию огромный, отнюдь не житейский смысл.

Протестанты решили, что нельзя жертвовать самим греческим словом. А оно может восприниматься и в простом значении — «слово языка», т. е. быть словом (с маленькой буквы) и Словом (с большой буквы). И вот они решили так: не отказываться от иероглифа «Дао» («Путь»), который всякого японца и китайца сразу же настраивает на мысль, что тут дело идет о чем-то верховном, ведемшем всю жизнь мира и человека; они решили оставить тот же иероглиф, но прочесть его, т. е. подставить под него, не «Мити» (т. е. тоже путь), а «Катоба», это по-японски значит «Слово языка». «Катоба» можно, конечно, написать и иероглифически. Буквально это было бы «ласточка речи» (красивое восприятие слова в языке!), но в нем не было бы ничего значительного, такого, что могло бы навести на мысль, что тут дело идет не о простом слове, а о чем-то большем. Поэтому они сочли, что этим сохранится только внешняя образность оригинала, выбравшего для такого великого понятия самое обычное, но в то же время легко обрабатываемое в термин слово «Логос» с его глубоким внутренним смыслом. Святой Николай решил дать для слова «Катоба» те иероглифы, которыми это слово обычно пишется и которые никакого особого внутреннего смысла не несут. И он сам и его помощник по переводам прекрасно знали китайскую философию и связанную с ней иероглифику и решили пресечь самую возможность как-то ассоциировать христианский «Логос» с чем-либо в китайской философии, пусть даже в какой-то мере близким. То же, да не то! Лучше пойти на обыденность иероглифа и слова, чем на соблазнительную значительность его, заимствованную из другого мира чуждых идей и верований. И эта недоступная самому слову «Катоба» значительность придается контекстом («В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог»). Таким образом, здесь «Катоба» не означает просто «слово языка». Трудные для перевода места Священного Писания святой Николай даже рассылал по отдельным церквям и общинам, как бы на совет, каким образом их перевести, и затем выбирал наиболее подходящий вариант. На труд свой он смотрел как на общий труд, общее дело всей Японской Церкви, соборное и вдохновляемое Духом Святым.

Так Святитель искал максимума точности и соответствия Божественной простоте Евангелия и не соблазнялся ни глубокомыслием католического перевода, ни красотой протестантского. Работая над переводом Священного Писания, святой Николай избегал чтения японских католических и протестантских переводов Библии. «Я по принципу не читаю ни католических, ни протестантских переводов Библии, из опасения подчиниться им и хотя бы невольно что-либо из них заимствовать». Святым Николаем выработан совершенно особый японский православно-богословский словарь терминов, что представляет собой гигантскую, имеющую широкое значение лексикологическую работу. Термины святого Николая являются точным переводом славянских и греческих богословских терминов. Близость к подлинникам и в значительной мере трудный подбор иероглифов осложняли работу. Святой Николай говорил: «После первоначального ознакомления с инославными переводами я увидел, что текст их местами испорчен и очень часто изукрашен до совершенной перефразировки, до пропуска и вставки лишних слов.

Это заставило меня тщательно следить за текстом по русскому и славянскому переводам; изредка встречающиеся несогласия (всегда, сколько я заметил, в пользу первого) побудили меня заглядывать еще в Вульгату и в английский текст, наконец, я достал греческий Новый Завет. Просматривая начальный стих во всех этих чтениях, а в трудных местах прочитывая и толкования Златоуста, я, наконец, дошел до такой медленности в переводе, что в 5 часов, которые посвящались в сутки на эту работу, перевел не более пятнадцати стихов. Переводить в последнее время я уже стал сам, отдавая текст лишь после этого на просмотр ученому японцу. Так переведены послания апостола Павла к Галатам, Ефесянам, Филиппийцам, Колоссянам и половина послания к Римлянам. Оглядываясь теперь на эти переводы, я снова вижу бесчисленные неисправности. Переведенные же сначала четыре Евангелия и Деяния апостолов требуют нового перевода». Так взыскателен был к своей работе святой Николай.

Огромное значение для перевода всех религиозных книг имел перевод самого слова «Бог». У японцев наиболее употребительно наименование божества «ками», как всемогущего, но было еще выражение «Сю» — «хозяин», имеющий вассальных слуг, о которых он заботится. Православный перевод, подчеркивая этот Божественный Промысл, и употреблял наименование «Сю». Епископ — «сю-ке», как бы управитель веры. После переводов святого Николая христианский Бог во всех переводах христианских вероисповеданий именуется «Сю».

Святитель работал над переводами буквально до дня своей кончины. Он мог бы повторить слова святого Димитрия Ростовского: «Моему сану (несмы его достоин) надлежит слово Божие проповедати не токмо языком, но пишущей рукою. То мое дело, то мое звание, то моя должность».

При Миссии издавался ряд журналов:

1. «Кеоквай Хосци» («Церковный вестник», 1877 г.).
2. «Сейкео симпо» («Православный вестник», 1880 г.). Здесь печатались переводы и самостоятельные духовно-нравственные произведения японских авторов, главным образом, молодых людей, окончивших русские духовные академии. В журналах этих отражалась и текущая жизнь Японской Церкви (то было одно из крупнейших миссионерских изданий всей Японии).
3. «Ураниси» («Скромность» или «Сокровенная добродетель») — женский ежемесячный журнал, издававшийся при женском миссионерском училище. Здесь печатались и духовно-нравственные, практически-наставительные и художественные произведения. Святитель уделял серьезное внимание женскому духовному просвещению, понимал роль женщины в христианизации семьи.
4. Журнал «Синкай» («Духовное море») — апологетического характера.

5. «Сейкео есва» («Православная беседа»), в основном посвященный проповедям и речам и обсуждению религиозных истин.

Кроме журналов, издавались еще некоторые книги и брошюры, а также переводы богослужебных книг. Деятельное участие в издательстве Миссии принимало основанное святым Николаем «Общество переводчиков», знакомившее соотечественников с русской и европейской литературой — религиозной и художественной. Святитель благословлял и переводы светских произведений: «Узнав русскую литературу, узнав Пушкина, Гоголя, Лермонтова, графов Толстых, нельзя не полюбить России»<sup>60</sup>.

<sup>60</sup> Д. Позднеев. Архиепископ Николай Японский. Воспоминания и характеристика, СПб., 1912, с. 55

Святитель Николай уделял много внимания и миссийской библиотеке, имевшей не только духовный, но и научный и светский отделы. Для понимания этой стороны духовной деятельности святого Николая интересны его культурные и научные связи. Многолетнее товарищество, начавшееся еще в Петербургской духовной академии, связывало его с московским протоиереем Николаем Васильевичем Благоразумовым, членом Миссионерского общества, который много помогал Японской Православной Миссии, был ее представителем в России и выполнял различные поручения святого Николая. После кончины последнего он передал его письма в библиотеку Румянцевского музея, директор которой Дашков тепло относился к Миссии, принимая ее издания и в свою очередь посылая ей дубликаты книг Румянцевской библиотеки.

Святитель пишет протоиерею Н. В. Благоразумову в октябре 1896 г.: «Послал недавно книги, изданные Миссией, в подарок библиотеке Румянцевского музея в Москве и Московской духовной академии и попросил у директора музея Василия Андреевича Дашкова и ректора академии архимандрита Лаврентия книг для миссийской библиотеки, т. е. вторых или третьих экземпляров, излишних для их библиотек, которые всегда, вероятно, в подобных учреждениях имеются и каких из библиотеки Румянцевского музея много уже пожертвовано было Миссии В. А. Дашковым в 1880 г. Если только мои письма не попадут под сукно, книг, вероятно, пожертвуют, если же попадут, то просьбы мои останутся тщетными». Далее Святитель просит протоиерея Н. В. Благоразумова о тщательной упаковке книг.

Целый ряд изданий Миссии с аналогичными просьбами о пожертвовании книг в миссийскую библиотеку был направлен святителем и в Петербургскую духовную академию. Вот его пожелания относительно состава библиотеки: «Что касается вопроса, какого рода книги желательны для здешней библиотеки, то, конечно, прежде всего по религиозным отделам, начиная со Священного Писания, святых отцов, догматики, а затем и по светски-научным, начиная с естественных религий, философии и далее, и притом, если можно, не на одном русском, а и на других языках, особенно на английском. В Миссии библиотека уже порядочная, более 10 тысяч томов, и нужно правду сказать, книги не застаиваются на полках»<sup>61</sup>.

Очень содержательна и переписка святителя Николая с известным педагогом XIX века, организатором русских сельских школ, бывшим профессором ботаники в Московском университете С. А. Рачинским. Связывали их не только общие педагогические взгляды и взаимопонимание в религиозных вопросах, но и землячество.

Знаменитая первая сельская школа С. А. Рачинского в его родном имении Татево, в Бельском уезде Смоленской губернии, находилась в нескольких верстах от с. Егорье на реке Березе, где родился святитель Николай и где прошло его детство; сюда он приезжал и на каникулы из семинарии и академии. Этим двух людей роднила и любовь к этому живописному, исконно русскому крестьянскому краю. «Над луговой полосой, бегущей вдоль Березы, возвышается гора с высокими рощами, с белой церковью... Береза втекает в Межу, приток Двины. Верстах в пяти от нее начинается бассейн Волги, верстах в двадцати — источник Днепра... Отсюда, из деревни Белашово — самого высокого пункта, видны «Татевое» и с. Егорье — родина епископа Николая»<sup>62</sup>, — пишет С. А. Рачинский.

Видный русский педагог внес в народную школу «всю широту взгляда, всю разносторонность образования, полученные как по воспитанию»

<sup>61</sup> Письмо к протоиерею Н. В. Благоразумову от 12 мая 1904 г.

<sup>62</sup> Школьный поход в Нилову пустынь. Сельская школа. Сборник статей С. А. Рачинского. М., 1891, с. 117.

танию, так и по обстановке предшествующей жизни и деятельности (9 лет профессуры. — А. А.)». Народная школа, по убеждению С. А. Рачинского, должна была быть построенной на началах народной жизни и во главе угла ее должно было лежать национальное воспитание.

Святитель Николай никогда не забывал милой ему Смоленщины, и в далекой Японии Бельский уезд навсегда остался для него «нашим уездом». Когда он узнал, что при участии Рачинского там открывается Жизлинская сельская школа, он пожертвовал на ее постройку всю свою первую годовую пенсию и предназначил пенсию за следующий, 1903-й год. Он пишет С. А. Рачинскому: «Боже! Как подумаешь, что за необъятное значение имеет сельская школа! Велика и обширна Россия: шестую часть света занимает она, и на каждом клочке ее в 3—4 квадратных верстах водятся вот такие бриллианты, какие открыты Татевской школой и отшлифованы в виде художников, священнослужителей, учителей и т. п. Будь Россия покрыта сетью школ, подобных Татевской, как заблестала бы она в мире!» «...Вы представить себе не можете, как, живя за границей, страдаешь за недостаток людей для общественной деятельности в России... Отчего это? А нет их оттого, что русский народ еще не развит. Наличия образованного класса едва хватает для службы в самой России... Иное дело будет, когда она будет образованна. Итак, развитие массы — вот что насущнейшая потребность России»<sup>63</sup>.

Горячая любовь святителя к Родине и понимание необходимости просвещения и образования широких народных масс приближают его к устремлениям прогрессивных деятелей той эпохи. Он настолько высоко ценил педагогический опыт С. А. Рачинского, что направлял к нему питомцев японских миссийских школ, придавая большое значение работе не только по образованию их, но и воспитанию. И молодые японцы, командированные в русские духовные академии, не раз посещали С. А. Рачинского и Татевскую школу.

Сам святитель печатал статьи и в светских изданиях. Он сотрудничал в «Русском вестнике», в сборнике «Древняя и новая Россия» и в «Русском архиве». Научные работы святителя были не случайны. Еще будучи иеромонахом, он писал: «Много раз манила меня на свое поле наука; японская история и вся японская литература — совершенно непочатые сокровища, мои же силы всецело посвящены миссионерству»<sup>64</sup>.

Таким образом мы узнаём об одной глубокой жизненной дилемме архиепископа Николая. Все так привлекавшие его знания он приобрел, стал известным востоковедом, общепризнанным авторитетом, но вопрос был для него не в сумме знаний, а в том, на что они будут направлены. Так было и для каппадокийцев — образованнейших людей своей эпохи — с вопросами тогдашней эллинистической культуры. Он шел по их стопам. Для него вопрос был в том, не отвлечет ли его наука от миссионерской работы, которую он почитал своим долгом и призванием, или гармонически сольется с ней и будет ей помогать. Наука ему помогла. Без глубокого изучения истории и культуры Японии, без постижения ее духа и национальных особенностей он не смог бы стать ее апостолом.

Японская Православная Церковь ширилась и укреплялась, одни заботы святого Николая сменялись другими, но были и постоянные, никогда, за всю его миссионерскую деятельность, не оставлявшие его. Это — материальная нищета Миссии и самой юной Церкви, отсутствие или недостаточное количество, да и неподготовленность помощников и, главное, неимение преемника на случай тяжелой болезни или смерти.

Нищета Миссии заставляла святого Николая почти непрерывно об-

<sup>63</sup> Письмо к С. А. Рачинскому от 18 марта 1901 г.

<sup>64</sup> Вера и разум, 1906, № 17, с. 245.

ращаться и в Миссионерское общество, и к различным российским кафедрам, и к частным благотворителям со слезными просьбами о субсидиях и пожертвованиях.

В 1902 г. святитель пишет протоиерею Н. В. Благоразумову: «У Миссии настоящих и будущих нужд непроглядное множество, как и быть иначе? Она заводится с ни кола, ни двора. В Токио и Киото она уже обставлена порядочно. А в Осака, где богослужение совершается в тесной и низкой комнате, летом точно в бане! В Хакодате, где досчатый храмик, построенный когда-то консульством, от гнилости грозит задавить молящихся». Он перечисляет «важные церковные пункты», где много верующих, но нет церквей и нет местных средств, чтобы их построить. А нужно и расширенье школ и церковного печатного дела, иначе Японская Церковь будет обречена на застой.

Святитель говорит о бедности японских христиан и малочисленности между ними людей богатых и сравнивает неокрепшее христианское общество с брошенным без помощи ребенком. «Оттого здесь и рассчитываешь и экономишь на одном, чтоб достало на другое».

Из года в год он пишет свои просьбы в Россию, часто не получая даже вежливого ответа, а не то чтобы пожертвования. Он просит протоиерея Н. В. Благоразумова: «Дайте свежие указания — к кому писать. Не беда, если некоторые или большая часть указаний окажутся неудачными: я готов безропотно писать даром в 10—20 мест, лишь бы в 21-м дали просимое».

Пожертвования поступали, но бывало и так, что сначала под видом пожертвования присылали иконостас и колокола, как, например, для храма в Киото, а потом счет на них.

Все банковские счета, все денежные учеты он вел сам до последнего дня своей жизни; это были его вериги, тяжкие для его устремленного и горящего духа, но необходимые для его святого дела в условиях, столь отличных и от первохристианских и даже от условий миссионерской работы на Алеутских островах (епископа Иннокентия) или на Аляске (преподобного Германа). Святой Николай, первый из русских святых, жил в условиях древнего язычества и современной цивилизации.

На святителя легла огромная административная работа по управлению епархией и различными делами Миссии, а помощников из России или совсем не было, или были единичны — в течение многих лет. Состав приезжавших из России миссионеров был текучим и явно недостаточным. Немногие приезжие выдерживали нищенские условия работы, совершенно чуждый быт местного населения и непривычный климат. Японский язык был труден для изучения. Их скорое возвращение в Россию стало для японцев настолько привычным, что, увидя приехавшего миссионера, они, усмехаясь, спрашивали: «А когда он уезжает?» Некоторых рядовых миссионеров приходилось отправлять обратно, как не справившихся с работой.

Счастливыми исключениями были братья Тихай. Один из них — иеромонах Анатолий, о котором уже говорилось выше, более 20 лет проработал со Святителем, пережил последнее гонение в Японии на христиан и много сделал для духовного образования, для семинарии и катехизаторских и русских школ, а другой брат — талантливый регент; благодаря его трудам богослужение на японском языке имело русские православные папевы. Отец Анатолий Тихай был сверстником и искренним другом святого Николая, который всецело ему доверял.

Большое значение для Японской Церкви имела связь с ней будущего патриарха Московского и всея Руси, в те времена иеромонаха, а потом архимандрита Сергея (Страгородского).

Блестяще закончив в 1890 г. кандидатом богословия С.-Петербургскую духовную академию, он должен был остаться при ней стипендиан-

том и готовить магистерскую диссертацию. Но его привлек апостольский подвиг святого Николая, и молодой иеромонах подал прошение о назначении его в Японскую Православную Миссию. В августе того же года он с товарищем — иеромонахом Арсением отправился из Одессы кругосветным путем в Японию и по приезде прежде всего взялся за изучение языка. Через 2 месяца он уже смог служить литургию на японском языке, правда, читая тексты, написанные русскими печатными буквами.

В 1891 г. святитель Николай перевел его в Киото — древнюю столицу Японии — настоятелем церкви, но в том же году осенью вернул его в Токио для преподавания догматического богословия в семинарии. Этот курс он мог уже вести на японском языке.

В 1893 г. отец Сергей опять настоятельствовал в киотском храме, проповедуя и крестя новобращенных. Затем он был отозван в Петербургскую академию исполняющим должность доцента по кафедре Священного Писания Ветхого Завета, но Япония оставалась в его сердце. Он запечатлел образ ее Православной Церкви и святителя Николая в своих «Письмах японского миссионера», печатавшихся в «Богословском вестнике» и в книгах «На Дальнем Востоке» и «По Японии». Эти его труды имеют непреходящее значение для изучения истории японского православия и жизнеописания святителя Николая.

Архимандрит Сергей, позднее назначенный настоятелем русской посольской церкви в Греции, продолжал стремиться в Японию и в 1897 г. вторично выехал туда как помощник начальника Миссии. Он любил тамошнюю свою паству, исполненную первохристианского духа, и миссионерская работа отвечала его духовному складу. С ним приехал студент академии иеромонах Андроник, благоговейно и трепетно ожидавший часа предстать перед великим апостолом Японии — святым Николаем<sup>65</sup>.

Но, к огорчению святителя, архимандрит Сергей через 2 года опять был отозван на Родину, чтобы занять пост ректора С.-Петербургской духовной семинарии. Эти два пребывания будущего патриарха в Японии имели большое значение для самого существования и направления Японской Церкви, для ее контактов с Матерью — Церковью Русской. Никто из первосвятителей русских больше, чем патриарх Сергей, не мог представить себе конкретного положения и особенностей церковного строя в Японии, и это его мудрое понимание легло в основу и отношения Святейшего Патриарха Алексея, при котором была дарована автономия Японской Церкви и совершилась канонизация архиепископа Николая.

Чем старше становился святитель Николай, чем больше росла и развивалась Японская Церковь, тем больше он сознавал необходимость еще при жизни своей обрести достойного преемника, а сейчас викария, с кем он мог бы делить миссионерские и архиастырские труды. Об этом несколько лет он неустанно писал в Россию Святейшему Синоду и лично обер-прокурору, хотя у него и мысли не было уйти на покой. «На покой миссионеру, когда у него есть хоть капля силы служить своему делу? Это для меня представляется столь несообразным, что я и в мечтах никогда не пытался примеривать покойный халат. Хочется умереть на той борозде, где Промысел Божий судил и пахать, и сеять»<sup>66</sup>, — говорил он.

Дух великого архиепископа и апостола не угасал и не ослабевал, но физические силы с годами стали падать. Уже в 1897 г. он пишет

<sup>65</sup> Сохранился его дневник.

<sup>66</sup> А борозда эта была и длинна и глубока. В 1909 г. крестилось 1120 японцев, и к январю 1910 г. православных приходов было 265, а всех верующих — 31 538 человек, все священнослужители и катехизаторы были японцами.

в рапорте Святейшему Синоду: «Я уже перешел за ту черту возраста, где начинается естественный заштат, что, не принимая непредвиденных иных обстоятельств, недалеко от предела сей жизни, итак мне надлежит существенная и несложная обязанность позаботиться о заместителе меня здесь. Для пользы юной Церкви, где еще нет никаких преданий, установившихся навыков, напрактикованных служебных лиц, решительно необходимо, чтобы предстоятель ее, прежде чем он станет на свой пост, приобрел должную опытность и достаточное знание здешних людей и обстоятельств»<sup>67</sup>.

О насущной необходимости прислать ему помощника он пишет и в одном из частных писем: «Господь среди людей действует через людей, и от нас зависит, как воспользоваться Его благодатной помощью для дальнейших успехов или остановить ток Его благодетий и оказаться рабами неключимыми». Дальше он пишет удивительные по смирению слова: «Я откровенно скажу, что в глубине души считаю себя совершенным ничтожеством, чем-то вроде заржавленного гвоздя, который крепко держится в стене благодаря своей заржавленности, потому же и держащего что на нем повешено: благоразумный хозяин знает, что такому гвоздю долго не продержаться и заранее вбивает около него новый, более надежный. Скажу после этого смело, что умри я и не будь доброго преемника мне, все здесь рухнет. Многоопытные наперед это соборажают и предрешают»<sup>68</sup>.

Но помощь в те годы не пришла. В 1904 г. святитель снова пишет Святейшему Синоду: «Доживаю последнее время моей жизни. Давно пора подумать о заместителе меня здесь. Для юной Японской Церкви будет весьма бесполезно, если в случае моей смерти или в случае тяжелой болезни станет заведовать ею не человек, достаточно воспитавшийся здесь для того, а внезапно присланный, не знающий ни языка, ни характера людей, составляющих ее, ни обычаев страны». Во всех этих просьбах святого Николая отражается совершенное забвение своих личных интересов, совершенная отдача себя делу Церкви. Если святитель возводил на новую духовную ступень юную Церковь, то Господь вел его самого на новые ступени самоотречения и подвига. Самым большим соблазном было бы назвать созидание этой Церкви своим собственным делом, а святитель все пруснейшее относил к благодати Божией и самый труд приписывал в большей мере обращенным японцам — катехизаторам, а позже — местному священству.

В истории Японской Церкви мы видим и историю личного подвижничества святого Николая. На его апостольском пути надо было преодолеть и самовластие, и самоощущение, и усталость, и старческую немощь. Здесь требовались в полной мере самоотдача Христу и несение креста. Святитель отдавал Господу самое дорогое для человека — свое творчество, свое любимое дело, которому он посвятил целую жизнь. Потому так и дорог был святитель своим современникам, потому так дорог и нам. Он показал, что человек и нашего современного сознания, мыслящий нашими образами, говорящий нашим языком, пользующийся современной терминологией, может осуществлять заповеди Иисуса Христа и достигать святости. Это и тогда казалось почти чудом. Потому и могли откликнуться на его зов лучшие питомцы духовных академий, особенно родной для него Петербургской. Святейший Синод посылал их не по самовластному назначению, а по их личной просьбе, по трепетной их любви и пониманию апостольского труда святителя Николая. Когда жатва поспела, Господь послал и делателей жатвы. Он послал святому Николаю и дал ему воспитать себе достойного преемника.

<sup>67</sup> ЦГИАЛ, ф. 796, ед. хр. 3449, л. 279

<sup>68</sup> Там же, л. 45.

В 1908 г. в помощь святителю Николаю был назначен vicарным епископом Сергей Тихомиров, бывший ректор С.-Петербургской духовной академии. Этому человеку было суждено стать впоследствии и преемником архиепископа Николая и так же, как он, отдать большую часть жизни Японской Православной Церкви, хотя и в новых, но также нелегких внешних и внутренних условиях. Несколько лет миссионерской и епархиальной работы вместе со святым Николаем были той школой, которая помогла ему перенести с честью все испытания.

Родился он в 1871 г. в семье священника Новгородской епархии. Окончив Новгородскую семинарию и С.-Петербургскую духовную академию, он стал преподавателем академии и затем инспектором С.-Петербургской духовной семинарии. Это дало ему педагогический опыт, пригодившийся ему в руководстве Японской Православной Миссией с ее учебными заведениями.

Через 6 лет после окончания академии он был назначен ее ректором, но через три года попросил перевода в Японскую Православную Миссию, к святителю Николаю. Просьба его была удовлетворена, он сразу после хиротонии во епископа Киотского уехал туда, зная всю нужду Миссии и епархии — и духовную, и материальную.

Свою деятельность он начал с изучения японского языка, в чем он скоро преуспел, и миссионерских поездок по Японии. О нем святитель Николай писал Святейшему Синоду, что он подает добрую надежду на то, что служение его будет долгим и многоплодным. «Своим мягким характером и всеми добрыми качествами своей души он уже приобрел любовь и уважение всех японцев». Точно гора свалилась с плеч святителя. 3 мая 1911 г. он пишет архиепископу Томскому и Алтайскому Макарию: «Теперь я могу спокойно умереть в уверенности, что дело Миссии в добрых руках».

Возникает вопрос: как смог епископ Сергей так сравнительно быстро и естественно стать сначала помощником, а потом преемником святителя Николая и почему он поехал в Японию, не зная ни страны, ни ее языка? Несомненно, что он читал доклады святого Николая, посылаемые из года в год Святейшему Синоду, показывающие и численный рост, и духовное преуспеяние, и предельную бедность Японской Церкви. Он читал эти скорбные просьбы святителя о помощи и о назначении vicария, который смог бы стать его преемником, и как же нужно было поверить в апостольство святого Николая и проникнуться его стремлениями, чтобы воистину оставить всё — Родину и родную академию, обеспеченное и почетное положение, научно-богословскую работу, сверстников и друзей (он был на 35 лет моложе святителя), но, видимо, тот же духовный призыв услышал в академии отец Сергей Тихомиров, что и студент Иван Касаткин за много лет до этого, а по существу тот же зов, что слышали апостолы на берегу Тивериадского озера. Меняются обстоятельства, меняется форма, но смысл остается тот же, и человек идет на зов Господа Иисуса Христа.

Так пошел и епископ Сергей, став из ректора учеником, и за это смирение и любовь он был поставлен Господом преемником равноапостольного Николая и предстоятелем Японской Православной Церкви в сложнейших обстоятельствах мировых войн и внешнего разобщения ее с Матерью — Русской Церковью. Действительно, нужна была школа святого Николая, когда епископу Сергию пришлось в период местного националистического давления умирять церковную смуту и сохранять верность Русской Церкви.

В 1917—1918 гг. епископ Сергей не смог приехать на Родину на ее Поместный Собор, но приветствовал избрание патриарха Тихона. В 1931 г. за заслуги по восстановлению Токийского собора, пострадавшего от землетрясения в 1923 г., местоблюститель Митрополит Сергей возвел его в сан митрополита.

В 1945 г. местоблюститель Митрополит Алексей пригласил митрополита Сергия на Собор, но тот по болезни приехать не смог. Он написал: «Радуюсь созыву Собора очень... будут выбирать патриарха. Если бы и я имел право выбора, мой голос: патриарший местоблюститель Алексей, Митрополит Ленинградский и Новгородский, был бы достойнейшим патриархом. Поклон земной могилке Святейшего Патриарха Сергия». В том же 1945 г. он скончался на 50-м году священства, на 40-м году архиерейства, на 75-м году жизни. Половину жизни он провел в Японии. Патриарху Алексию он писал: «Давидов срок достигнут. Прожил эти годы «еще в силах». Устаю. «Пою Богу моему, дондеже есмь» — говорю и утешаю себя. Но надолго ли хватит меня? Во всяком случае я был законопослушен»<sup>69</sup>.

Наиболее полное и достоверное описание последних лет служения, предсмертной болезни и кончины святителя Николая принадлежит митрополиту Японскому Сергию, в те времена еще епископу.

Физически святой Николай постепенно слабел и предчувствовал приближение смерти, но энергия его казалась неистощимой. За три года до смерти, в 1909 г., он писал епископу Сергию: «Я еще не умру в скором времени, ибо Вы находитесь в командировке, а без Вас не может быть совершена панихида». Это — дружеская шутка, но за ней — чувство глубокой духовной близости и взаимной любви обоих иерархов. Архиепископ Николай говорил: «Эх! Начать бы теперь лет с сорока! Более молодых годов не жалко. Церковь уже начата и приличная Церковь... теперь настало время ее украшать, развивать. Презанимательная работа! Весь вы ушел в нее! Вот бы, поработать бы!»<sup>70</sup>. Но мысль о смерти не покидала его; это была простая и естественная мысль великого труженика. «Я смерти не боюсь, но если жить осталось, надо подготовиться, и перевод докончить, и завешание еще не написано, и епископу Сергию еще ничего не показано», — сказал он врачу, когда тот предупреждал его (по его просьбе) о серьезности положения и возможной близости смерти<sup>71</sup>.

Епископу Сергию святой Николай говорил: «Святой царь Давид говорит, что наша жизнь 70 или 80 лет. Как раз я теперь между семьюдесятью и восьмьюдесятью годами, и ко мне подступает смерть, хотя я этому не очень рад, не потому, что мне жаль своей жизни, а потому, что мне жаль того дела, которое я начал, но еще не окончил (т. е. перевода на японский язык богослужебных книг). Если бы мне дал Бог хоть пять лет жизни, я окончил бы это дело, по этому, видно, уже не бывать. Да, я прожил в Японии 50 лет, но я же, смотря на прошедшую жизнь, замечаю, что в течение ее ничего не сделал. Она прошла для меня, как туман. Святой апостол Павел сказал: «Ибо кто отличает тебя? Чтó ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, чтó хваляшься, как будто не получил?» (1 Кор. 4, 7)».

Так смиренно Святитель расценивал свой великий апостольский труд. Но это смирение и эта простая чело вечность сочетались в нем с дивным чувством духовной свободы и радости во Христе, которое он носил в себе и передавал окружающим. Епископ Сергий не раз называет его «солнышком». Есть удивительное место в его воспоминаниях. Он просил святителя побережь себя и не ходишь в церковь. А тот ответил: «Я свободный человек» и пошел. Он знал ту внутреннюю свободу, которая сильнее всякой немощи и законов плоти. О ней сказал тот же апостол Павел: «Закон духа жизни во Христе Иисусе освободил... от

<sup>69</sup> А. Казем-Бек. Православная Церковь в Японии. «ЖМП», 1960, № 8, с. 68

<sup>70</sup> Сергий, еп. Японский. Памяти Высокопреосвященнейшего Николая, архиепископа Японского. Христианское чтение, 1913, январь, с. 48.

<sup>71</sup> Из допесения епископа Сергия Святейшему Синоду от 21 февраля 1912 г. о кончине начальника Японской Духовной Миссии архиепископа Николая.

закон греха и смерти» (Рим. 8, 2). И этот закон свободы одушевил умирающего святителя, и эти слова «я свободный человек» — одни из ключевых его кредо. Он уже ничего не оставлял для себя, даже самосознания себя как церковного деятеля, даже самосознания своего апостольского подвига.

Физически он стал слабеть уже с конца ноября 1911 г. Вот отрывки его дневниковых записей: «13/XI. Целый день страдал удушьем. Вечером работал. 14/XI. Опять ночь не спал и весь день страдал, впрочем, переводом занимался». В письме к епископу Сергию 15/XI 1911 г. он пишет: «Перевод, впрочем, идет без ущерба». Последнюю литургию святитель отслужил в первый день Рождества, потом принимал поздравителей и был на ёлке в женском училище при Миссии. Особенно плохо ему стало 29 декабря и под Новый год; 11 января 1912 г. его положили в американский госпиталь святого Луки в Цукидзи. 17 января был консилиум врачей. Диагноз: совершенно расстроенное сердце, запущенная болезнь почек, склероз вен. Но и в госпитале он работал, заканчивая перевод Цветной Триоди. Последним трудом его был перевод молитв на вечерне в праздник Святой Троицы. 15 января доктор осмотрел его и сказал, что положение улучшилось и что он сможет прожить еще с десятков лет. Владыка стал быстро ходить по комнате и строить планы: «Завтра мы подготовим к печати Пентикостарион и примемся за старые переводы».

Но ему снова стало плохо. В горькую минуту физической и душевной слабости он сказал: «Чувствую, что слабею, ежедневно слабею. Хоть бы скорее кончалась эта трагедия! Ведь раз я не могу работать, какая же это жизнь!» Он потребовал выписки из госпиталя и возвратился в Миссию. Через 15 минут после возвращения он стал писать экономический отчет Миссии за 1911 г.

24 января он закончил ознакомление епископа Сергия с делами Миссии и епархии и сказал ему: «Роль наша не выше роли сохи. Вот крестьянин попахал, попахал, соха износилась, он ее и бросил. Износился и я. И меня бросят. Новая соха начнет пахать. Смотрите же, пашите! Честно пашите! Неустанно пашите!»<sup>72</sup>. 30 января отчеты были подписаны и подшиты им собственноручно. Утром 3 февраля он выпил чаю и взял банковскую книжку Миссии, выписывал цифры, но руки стали дрожать. Он сказал, показывая на них: «Так тяжело, как никогда не было. Смотрите, и пальцы уже не слушаются. Нет, кажется, умираю». В 4 часа дня началась агония. В 7 часов вечера во время чтения «отходной» святитель скончался от паралича сердца.<sup>73</sup>

Он просил похоронить его около Токийского храма, а если это по местным условиям будет невозможно, то на кладбище Янака. По японским обычаям, в центре города у собора его нельзя было похоронить. Поэтому и погребли его на кладбище Янака. Десятки тысяч японцев и христиан, и язычников — провожали его, а перед гробом несли Смоленскую икону Божией Матери—Одигитрии, которую он благоговейно хранил всю жизнь и которая при жизни и при кончине его была для него благословением Родины.

<sup>72</sup> Епископ Сергей. Цит. соч., с. 47—49.

<sup>73</sup> Данные о смерти, как и ряд библиографических ссылок на материалы о святом Николае, взяты из дипломной работы протоиерея Иоанна Кондрашова, студента Ленинградской духовной академии.

**Профессор-протоиерей Александр ВЕТЕЛЕВ**  
(Москва)

## **ЦАРСТВО БОЖИЕ\***

### I

#### *1. Ветхозаветные чаяния Царства Божия*

Исходным началом евангельской проповеди Спасителя, как известно, было учение о Царстве Божием. В первом же Своем обращении к народу Он говорил о Царстве Божием как о той цели, ради которой нужно «покаяться», т. е. перемениться, исправиться. «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф. 4, 17). Иисус Христос говорил также: «Исполнилось время и приблизилось Царство Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк. 1, 15). И эту проповедь Он считал Своей неотложной миссией: «И другим городам благовествовать Я должен Царство Божие, ибо на то Я послан» (Лк. 4, 43). В последние сорок дней Своего пребывания на земле Спаситель преимущественно учил о Царстве Божием<sup>1</sup>.

Раньше Его с таким же призывом обратился к еврейскому народу Иоанн Предтеча (Мф. 3, 2).

В том и другом призыве говорилось о Царстве Божием, что оно «приблизилось», т. е. стало ближе. Где же было оно раньше и как представлялось?

Оно находилось в сознании еще первых людей на земле, когда они слышали голос Бога, «ходящего в раю» (Быт. 3, 8), и передавалось из поколения в поколение как священная идея, как лелеемая мечта о жизни под водительством и покровом Бога. Эта идея и оформилась впоследствии в идею Царства Божия, Царства Небесного. Она пережила несколько стадий (периодов) в своем развитии.

Еще первым людям дано было обетование о победном «семени жены», упраздняющем власть диавола (Быт. 3, 15). Обетование о «семени жены» явилось как бы Первоевангелием в ряде последующих обетований и пророчеств. «Семя жены» в дальнейшем стало называться «семенем Авраама», в котором «благословятся все народы земли» (Быт. 12, 3; 18, 18; 28, 14).

Так было в первом периоде жизни еврейского народа, периоде патриархов, связанном с начальной стадией теократии.

Теократический строй в жизни избранного народа сложился в период синайского законодательства<sup>2</sup>, когда Бог (Ягве) заключил с еврейским народом завет, по которому народ должен выполнять заповеди Закона Божия, данные через Моисея, и жить надеждой на исполнение

\* Глава из академического курса нравственного богословия.

<sup>1</sup> Спаситель не только Сам проповедовал о наступлении Царства Божия, но и какой же проповеди еще в начале Своего общественного служения призывал и апостолов (Лк. 10, 9).

<sup>2</sup> «Синайское законодательство, — говорит проф. Ф. А. Голубинский, — было начальным приготовлением к всемирному благодатному Царству Христову» (Премудрость и благодать Божия. СПб., 1894, с. 228).

обетований о Мессии, данных Адаму, Аврааму, Ною, а затем и Моисею: «Пророка из среды тебя, из братьев твоих... воздвигнет тебе Господь Бог твой, — Его слушайте» (Втор. 18, 15, 18).

В этот именно период более точно определились отношения Бога к человеку и человека к Богу. В отношении народа Бог определился как Законодатель, Судья, Правитель и Царь своего народа (Исх. 33, 2; Суд. 8, 23). В отношении же народа определилось требование к нему — «быть святым, как свят Господь Бог» (Лев. 19, 2), быть особым уделом Божиим, «царством священников и народом святым» (Исх. 19, 5, 6; 23, 22).

Эти требования соответствовали высокой идее Царства Божия, но им не соответствовал низкий уровень религиозно-моральной жизни народа. Здесь преобладало внешнее, формальное отношение к Богу, рабское чувство страха перед Ним и привязанность к обрядовой, внешней стороне религии.

Положение несколько изменилось в следующий период — период великих пророков, когда ожидаемое Царство Божие более приблизилось к сознанию народа и стало называться грядущим «Царством Давида» (Иер. 33, 15; Мк. 11, 10). «От плода чресл его (Давида)» Бог воздвигнет Христа во плоти и посадит на престоле его (Деян. 2, 30).

Пророки подробно говорят об ожидаемом царе (Мессии). Они говорят о чудесном Его рождении от Девы (Ис. 7, 14), называют «Еммануилом», облачают достоинствами царя (Пс. 71, 8; Дан. 7, 13—14) и вместе наделяют чертами кротости и смирения. Он «трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит» (Ис. 42, 3). Он «излиет от Духа... на всякую плоть» (Иоил. 2, 28) и даст людям «сердце новое, и дух новый», и будут люди, говорил Он, «Моим народом, и Я буду им Богом» (Иез. 36, 26, 28).

И при всем том Он (Мессия) будет уничижен, поруган, изъязвлен и умрет на кресте за грехи людей (Ис. 53; Пс. 21). А произойдет все это потому, что по жестокостью своей Израиль не признает, «не примет Его» (Ин. 1, 10). В жестокостью и несмысленность Израиль впал вследствие того, что в последние три столетия перед Рождеством Христовым умолк вещей, обличающий и вразумляющий голос пророков. Его заменил голос книжников и фарисеев, этих «слепых вождей» народа, «затворивших Царство Небесное человекам» (Мф. 23, 13, 16).

Опираясь на закон Моисея и предания старцев, эти вожди надменно считали лишь себя «праведниками» от закона и воспитывали народ в формальном, одностороннем понимании этого закона и в ожидании Мессии как земного царя. А между тем ожидание Мессии как Избавителя, как Посланника небес среди народов стало всеобщим<sup>3</sup>.

И вот когда Он явил Себя еврейскому народу, то в первом же обращении к нему призвал к покаянию, чтобы быть достойным встречи наступающего Царства Божия<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Прсф. Ф. Зелинский. Из жизни идей. СПб., 1905, с. 357—358; прот. П. Матвеевский. Евангельская история о Боге Слове. Изд. 2. М., 1912, с. 135—136.

<sup>4</sup> Этот призыв у евангелиста Матфея прозвучал 38 раз, из них 34 раза наступающее Царство называлось Небесным и только 4 раза (6, 33; 12, 28; 19, 24; 21, 31, 43) — Царством Божиим. «Оба термина, — говорит проф. С. Трубецкой, — имеют безусловно одинаковый смысл, так как на языке того времени евреи постоянно говорили «небо», чтобы не упоминать всуе святое имя Бога... ибо под Царством Небесным разумеется не Престол Бога, а Сидящий на нем (Мф. 23, 22)» (Учение о Логосе в его истории. М., 1906, с. 402—403).

Нужно сказать, что выражение «Царство Небесное» объясняется еще и намерением евангелиста подчеркнуть неземной, небесный характер Царства Божия, в противовес чувственным воззрениям евреев, которым предназначалось Евангелие.

## 2. Евангельское учение о Царстве Божием

В противоположность земному царству, каковым представляли себе книжники и фарисеи Царство Мессии, Иисус Христос провозгласил Царство Небесное, Божие и тем указал на его высшее, небесное происхождение и значение. Оно создается Богом, Его премудростью и благой волею и объемлет небо и землю, т. е. все мироздание<sup>5</sup>. «Бог основал это Царство, а не человек, — говорит святой Григорий Богослов, — и основал для единения Бога и человека, земли и неба»<sup>6</sup>.

«Уготованное от создания мира» (Мф. 25, 34) и восстановленное искупительной кровью Сына Божия, оно ближайшее отношение имеет к человеку, к его внутреннему миру, к его личности. Это и имел в виду Спаситель, когда говорил, что Царство Его «не от мира сего» (Ин. 18, 36), что оно — «не там или здесь», а «внутри вас есть» (Лк. 17, 21)<sup>7</sup>.

В зародыше, в зачатке Царство Божие заложено в нашем существе от самого рождения и предназначается к органическому произрастанию под воздействием призывающей, просвещающей, возрождающей благодати Божией.

Незримый процесс внутреннего созревания Царства Божия в человеке не может совершаться без его личного желания и без напряжения всех его духовно-разумных сил, ибо оно «не в слове, а в силе» (1 Кор. 4, 20) и только «употребляющие усилия восхваляют его» (Мф. 11, 12).

Усилия, прежде всего, должны быть направлены на то, с чего начинается духовная жизнь. А она начинается с веры в Бога, с установления живой и постоянной молитвенно-благодатной связи с Ним, с борьбы за чистоту сердца и за сердечные отношения к людям. Иначе сказать, начинается Царство Божие «с рождения свыше», т. е. с духовного рождения (Ин. 3, 3, 5), ибо Царство Божие по своей природе духовно и может быть понято и усвоено только духовным, благодатным человеком, «рожденным, как говорит прендобный Симеон Новый Богослов, благодатью Святого Духа, дарующего нам Царство Небесное внутрь нас»<sup>8</sup>.

Спасительное евангельское благовестие всем своим содержанием помогает нам усвоить и самое существо Царства Божия и те средства и пути, которыми оно создается сначала «внутри» нас, а потом и вне нас. Чтобы приблизить нашему сознанию существо Царства Божия, Евангелие прибегает к сравнениям, уподоблениям.

## 3. Чему уподобляет Евангелие Царство Божие?

Оно говорит, что Царство Божие подобно *сокровищу*, скрытому на поле. Нужно усердие, чтобы искать его, и нужно бескорыстие, чтобы, найдя, продать всё, что имеем, и купить это сокровище. Оно подобно драгоценной *жемчужине*, которую тоже нужно искать и, найдя, ничего не пожалеть, чтобы приобрести ее.

Указанными уподоблениями Евангелие хочет сказать, что ничего более ценного и для нас единopotребного не существует на земле и что приобрести его — значит приобрести «всё» (Мф. 6, 33), т. е. приобрести главное, центральное, а остальное само «приложится».

<sup>5</sup> Митрополит Московский Филарет говорит: «Царство Божие (или Христово) есть, во-первых, весь мир, во-вторых, все верующие на земле, в-третьих, все блаженные на небе. Первое называется царством природы, второе — царством благодати, а третье — царством славы» (Пространный христианский Катихизис. М., 1902, с. 41). Таким образом, по мысли митрополита Филарета, Царство Божие универсально, всеобъемлюще. Нет ничего в мироздании, что было бы вне его, не касалось бы его, не было бы связано с Богом, как своим Творцом и Владыкой.

<sup>6</sup> Св. Григорий Богослов. Творения, ч. 4, М., 1844, с. 149.

<sup>7</sup> Разъяснение последнего текста дано в выводах к этой главе.

<sup>8</sup> Преп. Симеон Новый Богослов. Слова, вып. 2, М., 1890, гл. 120, с. 547.

Царство Божие подобно *неводу*, в который попадают рыбы разных пород и размеров. Оно подобно *полю*, на котором совместно произрастают и пшеница и плевелы. Подобно оно и *пирю*, на который призываются люди разных духовных состояний и общественных положений.

Этими последними уподоблениями Евангелие хочет сказать, что вход в Царство Божие открыт для всех людей, открыт здесь на земле (в Царстве благодати) и лишь за гробом (в Царстве славы) в конце времени будут отделены плевелы от пшеницы, будут отсортированы рыбы, т. е. нераскаянные, злостные грешники не будут допущены к Христовой гране.

Уже самый призыв в Царство Божие, призыв на пир Христовой любви должен постоянно звучать в сердце человека, пробуждать его и напоминать, что никогда не поздно покаяться, исправиться и явиться пред лицом Божиим доброй пшеницей, отборной рыбой и чадом Божиим в белой, чистой, «брачной» одежде.

Евангельское благовестие говорит нам, что Царство Божие тайно, «неприметно» зреет в душе человека, уподобляясь закваске в тесте хлебопек и семени на поле пахаря. Посевший пшеничное зерно «и спит, и встает ночью и днем, и как семя всходит и растет, не знает он» (Мк. 4, 27). Восхожденье и произрастание семени на поле и семени Царства Божия в душе человека происходит по благодати Божией. К ней и надо постоянно взывать человеку, чтобы духовно возрастать от силы в силу.

Евангелие благовествует, что Царство Божие подобно *горчичному зерну*<sup>9</sup>. Будучи малым и невзрачным, оно вырастает в огромное ветвистое дерево, дающее приют отовсюду прилетающим птицам небесным (Мф. 13, 31—32).

Так из простой, недвоящейся веры простых, скромных, незаметных людей, из их ревности о спасении может вырастать всемирное Царство Божие, всемирное религиозное братство, в недрах которого могут найти себе место разные племена и народы<sup>10</sup>.

#### 4. Кому даруется Царство Божие?

Близость людей к Царству Божию определяется не их возрастом или полом, не имущественным или общественным положением, а исключительно внутренним, духовным состоянием. Так оно даруется «нищим духом» (Мф. 5, 3), т. е. смиренным и воле Божией преданным людям. Даруется «гонимым за правду» (Мф. 5, 10), т. е. честным и стойким в своих религиозных убеждениях. Оно даруется тем, кто по своему внутреннему состоянию подобен *детям* (Мф. 19, 14) с их простотой и незлобием, с их искренностью и доверчивой привязанностью к людям<sup>11</sup>.

Кроме детей, Царство Божие «достигать» могут те люди, которые верят во Христа как Сына Божия, верят, что Он Духом Божиим изгоняет бесов (Мф. 12, 28) и творит чудеса. Кто же «хулит» Бога, восстает против Духа Святого, тот не наследует Царства Божия ни в этом веке, ни в будущем.

Царство Божие даруется и тем, кто, по выражению апостола Павла, «забывая заднее, простирается вперед» (Флп. 3, 13). Если же кто на

<sup>9</sup> «Зерно горчичное, вселяемое в сердце верующего как Божественное семя, есть Дух Святой». — говорит преподобный Симеон Новый Богослов (Слова, вып. 1, М., 1882, с. 469).

<sup>10</sup> Идея всемирного религиозного братства лежит в основе современного экуменического движения, являясь его движущей силой.

<sup>11</sup> «Ребенок, — говорит митрополит Сурожский Антоний, — беспомощен, бессилен и ни на что не рассчитывает по беззащитности, кроме как на милость, любовь, жалость, ласку» («ЖМП», 1973, № 5, с. 27).

этом пути озирается назад, тот «не благонадежен для Царства Божия» (Лк. 9, 62). Озираться назад значит сожалеть о мирском, снова и снова думать о нем и тем раздваиваться и духовно ослабевать<sup>12</sup>. Царство же Божие требует от человека полной, всецелой преданности Богу, беззаветной любви к Нему и к людям.

За такую преданность и любовь человеку даруется неизмеримое, ни с чем не сравнимое благо, даруется полнота жизни в подлинном Царстве Божием уже здесь, на земле. Ибо «всякий, кто оставит дома, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную» (Мф. 19, 29; срав. Мк. 10, 29—30). В этом Царстве первые должны быть последними (Мк. 10, 31) и слугами всем. Пример такого служения подал ученикам Сам Христос (Ин. 13, 15).

Евангелие дает нам потрясающие картины милости Божией, даруемой грешникам, когда они «приходят в себя», исправляются и возрождаются для Царства Божия. Такую, например, картину рисует Евангелие при возвращении блудного сына в отчий дом. Подобный пример являет нам и благоразумный разбойник, распятый на кресте, удостоившийся быть первым насельником рая — Царства Небесного.

### 5. Заветы Иисуса Христа о Царстве Божием

Спаситель заповедал всегда и неуклонно искать Царство Божие. «Ищите же прежде Царства Божия и правды его, и это всё (т. е. остальное) приложится вам» (Мф. 6, 33)<sup>13</sup>.

В чем правда Царства Божия? Правда — в учении о воплощении Сына Божия для нашего спасения. Правда — в Его жизни, проповеди, искупительной смерти, воскресении, вознесении, ниспослании на учеников и верующих Святого Духа. Правда — в том, что Иисус Христос победил Своих врагов и основал Свое Царство и Свою Церковь. Правда — в евангельских истинах о возрождении и спасении во Христе. Правда — в учении о Церкви Христовой как носительнице и раздавательнице даров Святого Духа, как устроительнице нашего спасения.

Царство Христово — духовное Царство. Оно есть Царство духа, света, истины, правды, мира, любви, свободы и благодати. Оно есть Царство обновленной и преображенной во Христе личной и общественной жизни. О нем так сказал апостол Павел: «Царство Божие не пища и питье, но праведность, и мир, и радость во Святом Духе» (Рим. 14, 17). Такое Царство и заповедал нам Христос<sup>14</sup>.

Иисус Христос заповедал нам в молитве Господней молиться о пришествии Царства Божиего (Мф. 6, 10) и молиться об этом пришествии прежде молитвы о личных потребностях (о хлебе насущном, долгах и пр.). Тем самым Спаситель указал нам на наибольшую необходимость и наибольшую потребность именно в Царстве Божием для каждого из нас.

<sup>12</sup> Жена библейского Лота превратилась в соляной столб, когда обернулась назад, чтобы посмотреть, что стало с родным городом, и, проявив непослушание, заслужила наказание (Быт. 19, 26).

<sup>13</sup> Вслед за этими словами в Евангелии Луки сказано: «Не бойся, малое стадо! Ибо Отец ваш благоволил дать вам Царство» (Лк. 12, 32) и добавлено: «Продавайте именя ваши и давайте милостыню. Приготовляйте себе... сокровище неоскудевающее на небесах... ибо, где сокровище ваше, там и сердце ваше будет» (ст. 33—34). Царство Божие даруется Отцом Небесным за милосердие к людям. Оно — один из путей в это Царство. Сокровища наши должны быть духовными, небесными, чтобы к ним тяготело сердце наше и открывался путь в Царство Небесное. Тяготение сердца к земному, к материальным благам отвлекает от благ духовных, небесных. Вот почему так трудно богатому «войти в Царство Небесное» (Мф. 19, 23).

<sup>14</sup> Хотя такое Царство еще не горжествует на земле, но именно к такому торжеству оно предназначено и призвано.

### 6. Тайны Царства Божия

1) Спаситель Своё учение о Царстве Божием излагал в притчах, т. е. иносказательно, образно, ибо слепота ума и грубость необлагодатствованного сердца слушателей (Мф. 13, 15; Ин. 12, 40) делали их невосприимчивыми к тайнам Царства Божия, к правде Его, к духовной жизни во Иисусе Христе<sup>15</sup>.

Только апостолам Он приоткрывал некоторые тайны жизни во Христе, в Его Царстве и Церкви. Так, например, в прощальной беседе с учениками Он раскрыл им тайну о многих обителях в доме (Царстве) Отца Его (Ин. 14, 2), о том, что никто не приходит к Отцу, как только через Сына (ст. 6), что видевший Сына видел Отца (ст. 9), что Отец, пребывающий в Сыне, творит дела (ст. 10), что верующий в Сына дела Его творит (ст. 12), что «Я в Отце Моём, и вы во Мне, и Я в вас» (ст. 20), что Христос оставляет нам мир Свой (ст. 27) и радость пришествия Своего к нам (ст. 28).

Много и других тайн прямо и прикровенно поведал Спаситель ученикам Своим, а они приоткрыли их в своих священных писаниях. Святые отцы также помогают нам понимать тайны Царства Божия. И эти тайны открываются нам по мере духовного развития и опыта жизни во Христе.

2) Уже не раз в течение нашей жизни поражала и поражает нас неизреченная тайна любви Божией к грешному человеку, дарующей ему радость Богообщения и открывающей сердечное разумение существа Царства Божия. Так, когда мы молимся с умилением сердца, когда исповедуемся и причащаемся с духовной радостью ощущаемого Богообщения, когда за литургией возносимся своим духом «горё», к небожителям, когда добротой и радостно творим дела милосердия, сердечно участвуем в скорбях и страданиях ближнего — во всех этих и им подобных случаях и деяниях мы постигаем тайну любви Божией, тайну Креста Господня и слышим тайный зов к спасительному крестоношению. И все это как бы вводит нас в преддверие Царства Божиего, в предощущение небесных благ этого Царства. И это, в свою очередь, означает, что, живя в миру, мы имеем как бы уже изведанным, приоткрытым самый путь в Царство Божие, в Царство Христово. Лишь бы нам начать, с помощью Божией, мужественно и неуклонно двигаться по этому пути.

## II

### ЦАРСТВО БОЖИЕ И ЦЕРКОВЬ ХРИСТОВА

Понятие о Церкви Христовой и понятие о Царстве Божием тесно связаны, однако эта связь не переходит в их полное слияние, в полное тождество, как думали, например, блаженный Августин и его последователи.

Мы подойдем ближе к пониманию этих отношений, если вспомним, что само Евангелие больше говорит о Царстве Божием и связанном с ним искупительном подвиге Спасителя, чем о святой Церкви как таковой. И это потому так, что учение о Царстве Божием и об искупительном подвиге Сына Божия является необходимой предпосылкой к учению о Церкви и ее созидании. Святая Церковь зиждется именно на этом

<sup>15</sup> С такими слушателями, пишет апостол Павел, нельзя говорить как с духовными, потому что они плотские, ибо есть между ними зависть, споры, разногласия (I Кор. 3, 1—3).

учении о Царстве Божием, как на своей идейной основе, на своей высшей норме<sup>16</sup>.

Характерно, что Спаситель начал свое общественное служение с указания на приближение Царства Божия. Раскрытию содержания идеи Царства Божия и была почти целиком посвящена так называемая Назаретская беседа (Мф. 5, 6, 7 гл.).

О Церкви же в собственном смысле Спаситель говорил в формах будущего времени. Так, в ответ на исповедание апостолом Петром веры во Христа как Сына Божия Иисус Христос объявил о Своем намерении создать Церковь Свою. «На сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф. 16, 18). По апостольскому учению, святая Церковь была создана или «приобретена» Кровию Христовой на Кресте Голгофы (Деян. 20, 28). Практически же она стала существовать и вошла в силу со дня святой Пятидесятницы.

Святые отцы первых веков христианства не ставили вопроса о взаимных отношениях Церкви и Царства Божия. Только у блаженного Августина в книге «О граде Божием» находится решение этого вопроса, как было уже сказано, в смысле отождествления Царства Божия с Церковью Христовой. Другие святые отцы (например, святой Иоанн Златоуст) в своих толкованиях Священного Писания пользовались одинаково обоими терминами. И это дает основание считать, что они не столько готовы были отличать Царство Божие от Церкви, сколько сближать их, не ставя, однако, между ними знака равенства.

### *1. Святая Церковь в ее существе*

Святая Церковь в ее внутренней сути не может быть точно определена, потому что она не человеческое, а Божественное установление, а все Божественное неисчерпаемо и неопределимо.

О Церкви можно сказать каждому вопрошающему: «Приди и посмотри ее в действии, в ее внутренних сокровенных движениях и внешних деяниях». «Посмотри Церковь, — говорит священник С. Мансуров, — во всех ее проявлениях: в богослужении, в святых отцах, в старчестве, в монастырях, в ревностных мирянах... Словом, во всем, на что многообразно пролился Дух Божий на земле со времени Святой Пятидесятницы»<sup>17</sup>.

В Церкви Христовой проявляют себя и личные усилия каждого из ее членов и действия Божественной благодати. Отсюда различают две стороны в Церкви — объективную (Божественную) и субъективную (человеческую). «Объективная, — говорит профессор-протонерей Е. Аквиллонов, — и субъективная стороны христианского спасения возводятся в Церкви к высочайшему, объединяющему их синтезу»<sup>18</sup>. И смотря по тому, на какую из этих двух сторон обращается преимущественное внимание, Церковь и является перед нами одновременно «и собирающей и собранной, и рождающей и рожденной, и матерью и дочерью, и орудием для Царства Божия и Царством Божиим»<sup>19</sup>.

Достигнутым Царством Божиим Церковь является там, где осуществ-

<sup>16</sup> Проф. М. Тарсев говорит: «Церковь живет и растет за счет Царства Божия. Она из него берет своих членов. Это улов Сына Человеческого, Его посев» (Богословский вестник, 1908, т. I, с. 447—448). В. С. Соловьев под Царством Божиим понимает процесс дорастания человеческого элемента в Церкви до Божественного, так что Царство Божие является идеалом Церкви (Сочинения, т. 4. СПб., изд. т-ва «Общественная польза», с. 127).

<sup>17</sup> Свящ. С. Мансуров. Очерки из истории Церкви. Богословские труды, сб. 6. М., 1971, с. 90—91.

<sup>18</sup> Проф.-прот. Е. Аквиллонов. Новозаветное учение о Церкви. СПб., 1994, с. 76.

<sup>19</sup> В. Гомеров. Раскрытие евангельского понятия о Царстве Божием. Киев 1906, с. 174.

вляются ее спасительные цели, где она духовно-морально совершенствуется и соединяет со Христом своих духовных чад для жизни вечной.

Во всей широте и мистической глубине учение о Церкви раскрывается в посланиях апостола Павла. Здесь она понимается (определяется) Телом Христовым (Еф. 1, 23; 2, 16; 4, 4; 1 Кор. 12, 27; Кол. 1, 18, 24 и др.), богочеловеческим организмом. Христос — Глава этого Тела, а мы — «члены Тела Его, от плоти Его и от костей Его» (Еф. 5, 30). В живом Тэле Церкви все отдельные члены органически связаны друг с другом и с Главой — Иисусом Христом. Здесь человек живет полной жизнью, но не сам по себе, а как член этого Тела (1 Кор. 12, 12—31). Следует всегда помнить, что «вне Церкви нет спасения», как говорит святой Кириил, и что «кому Церковь не мать, тому и Бог не Отец». И это потому так, что обхождение присутствия Божия дано не одному человеку, а двоим-троим, собранным «во имя Его» (Мф. 18, 20). А чтобы собраться «во имя Его», надо взаимно примириться (Мф. 5, 23—24) и через это объединиться. И только тогда Бог будет «посреди них». Даже когда мы одиночно творим, например, молитву Господню, то не творим ее отрешенно от других. Так, когда произносим «Отче наш» (а не «Отче мой»), то тем самым уже объединяемся со всеми членами Церкви.

Хорошо об этом единении говорит А. С. Хомяков: «Спасаящийся спасается в Церкви, в единстве со всеми другими ее членами. Верует ли кто? Он — в общении веры. Любит ли? Он — в общении любви. Молится ли кто? Он — в общении молитвы... Молитва твоя необходима для всех ее членов... Если ты отказываешься от общения, то погибнешь, не будучи уже членом Церкви». Эту же мысль о единении всех в Церкви А. С. Хомяков выразил и в таких словах: «В Церкви человек находит себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе своего духовного, искреннего единения со всеми братьями и со своим Спасителем во взаимной любви»<sup>20</sup>. На основе этого единения образуется соборность Церкви.

Вся наша духовная жизнь глубоко укоренена в Церкви. Ее зов к истине, к добру, к согласию и миру, к нравственному совершенствованию проявляется во всех ее действиях: в богослужебных чинах, в таинствах, в обрядах, во всех случаях молитвенного обращения к Богу и в тех наставлениях и поучениях, которыми она опровергает ложь, разрушает сомнения, провозглашает и утверждает истину.

Смысл жизни во Христе открывается в Церкви, в постоянно творящемся чуде обновления человека, хотя бы подчас и частичного, незавершенного. Вся многовековая история Церкви и есть чудо Божие в мире, рассказ о том, как действует благодать Божия в спасении человека<sup>21</sup>.

Особое значение в Церкви Христовой имеет пастырь. Он «сотрудник в Боге (Кол. 4, 7), «пример стаду» (1 Петр. 5, 3). По учению преподобного Максима Исповедника, «пастырь любит Бога и в Боге всех людей, потому что не привязывается ни к чему человеческому, не соблазняется ничьими погрешностями, не страдает подозрительностью»<sup>22</sup>.

Основная сила пастыря не в нем самом, а в действии в Церкви благодатных даров Святого Духа. Преподобный Симеон Новый Богослов взывает как бы от лица пастыря ко всем братьям и отцам о дарах Божиих: «Бегите, братья, бегите получать дары Божии в нашей Церк-

<sup>20</sup> А. С. Хомяков. Сочинения, т. 2, Изд. 4, М., 1900, с. 111—112.

<sup>21</sup> Священник П. Флоренский говорит, что в Церкви «всё чудо: и таинство, и воцеляющий молебен, и каждая икона, и каждое песнопение» (Стоял и утверждение истины. М., 1914, с. 122). В Церкви, говорит епископ Гурий, «возобновляется тот ток Божественной жизни в сердце человека, который был прерван преслушанием Адама» (Богословский человек. Богословские труды, сб. № 12, с. 48).

<sup>22</sup> Преп. Максим Исповедник. О любви. СПб., 1819, с. 140, а также 160, 194, 196, 204—206.

ви». Такой же призыв мы слышим из уст преподобного Иоанна Лествичника: «Восходите, братья, восходите усердно, полагая восхождение в сердце своем... на гору Господню, в дом Бога нашего»<sup>23</sup>, т. е. в святую Церковь для приобщения к благодатным дарам Святого Духа.

## 2. Святая Церковь и благодатные дары Святого Духа

Святая Церковь — неиссякаемый кладезь благодатных даров Святого Духа, столь необходимых для нашего возрастания в христианских нравственных добродетелях. Кладезь этот неиссякаем потому, что неиссякаема Божественная любовь и неложны обетования Божии о Церкви (Мф. 16, 18). Благодатные дары Божии в Церкви не только обильны, но и многообразны. В день Святой Пятидесятницы на апостолов преизобильно излились благодатные дары аностольства, пророчества, премудрости, знания, чудотворения и др. Вскоре же в Церкви Христовой установились семь таинств, дарующих благодать Святого Духа всем, принимающим эти таинства по особой внутренней потребности и подготовке к ним каждого верующего человека.

В творениях святых отцов и в трудах ученых богословов вопрос о благодати обычно рассматривается расчлененно и подробно. При этом указываются не только разные виды благодати, но и изъясняется их значение в деле спасения человека<sup>24</sup>. В этих трудах различается благодать общая (или всеобщая), или, что то же, промыслительная, призывающая, предваряющая, возбуждающая. Все эти названия касаются одной и той же начальной, первичной фазы в действии благодати Божией. Они показывают, что наше нравственное совершенствование и спасение начинается с действием благодати Божией. Она промыслительно стоит у порога нашего сердца (Откр. 3, 20). Сам Отец Небесный «влечет» (Ин. 6, 44) к добродетельной жизни и тем предваряет и подготавливает действие последующих видов благодати<sup>25</sup>, а именно: евангельской, или, что то же, особой, просвещающей, обращающей. Эти виды благодати уже захватывают всего человека, духовно просвещают его, приводят к вере, покаянию и обращению<sup>26</sup>. Тем самым они подводят спасающегося к завершающим видам благодати: оправдывающей, или, что то же, обновляющей, возрождающей<sup>27</sup> и, наконец, к благодати освящающей.

Таким образом, из всего указанного многообразия видов благодати выделяются как основные четыре вида ее: благодать призывающая (промыслительная), обращающая (евангельская), оправдывающая и освящающая.

Конечно, благодать Божия сама по себе не делится на части. Она едина и нераздельна. Но воспринимается она нашей душой и преломляется в ней различно, в зависимости от наших духовных потребностей и от степени духовного развития и действует как благодать призывающая (вначале), затем как обращающая и, наконец, как оправдывающая и освящающая. Действие на человека указанных основных видов благодати легко прослеживается в притче о блудном сыне.

<sup>23</sup> Лествица. Изд. 5-е. Троице-Сергиева Лавра, 1898, слово 30-е, с. 251.

<sup>24</sup> См. творения святых отцов (преподобных Макария Великого, Антония Великого, Иоанна Лествичника, Ефрема Сирина и др.) и богословские труды митрополита Филарета, митрополита Макария, митрополита Антония, епископа Феофана Затворника, протопресвитера И. Янышева, проф. А. Катанского и др.

<sup>25</sup> Все пять указанных выше видов начальной благодати обычно сводятся к одной — промыслительной (или призывающей), а по епископу Феофану — благодати «возбуждающей».

<sup>26</sup> Все четыре названия этой второй благодати обычно называются — евангельской, или обращающей.

<sup>27</sup> Все три вида третьей благодати обычно называются оправдывающей благодатью. Благодать освящающая является четвертой благодатью.

Призывающая (промыслительная) благодать Божия открыла блудному сыну глаза на всю тяжесть и бедственность его положения в чужой, голодной стране. Она расположила его вспоминать отчий дом и свою жизнь в нем и навела на сравнение одной жизни с другой. И тут нахлынуло и захватило его смиренное чувство своего недостойнства, своей вины перед отцом, пробудило веру в его отцовскую благодать и создало потребность излиться пред ним покаянной исповедью («пойду и скажу...»). Так сильно и властно сказало действие благодати обращения, давшей и силы изможденному блудному сыну направиться к отцу своему.

Наконец, когда произошла встреча сына с отцом, то совершилось подлинное чудо любви с всепрощением, ликованием отца и духовным воскресением сына, который «был мертв и ожил, пропадал и нашелся», и пиром в доме отца. Так проявилось действие благодати оправдания и освящения<sup>28</sup>.

Остановимся подробнее на действии на душу человека этих основных видов благодати Божией.

Благодать призывающая (промыслительная) действует не только на человека, но и на все живое на земле, на весь мир в его целом. Солнце с его строгой системой небесного вращения входит в общую орбиту промышленности Божия о мире. Оно дает свет и тепло всем видам органической жизни на земле. Оно регулирует смену времен года, смену дня и ночи и пр. Оно следует повелениям Бога и «восходит над злыми и добрыми» (Мф. 5, 4). Вся природа — в руках Божиих. Господь сообщает всему живому — «жизнь и дыхание и всё» (Деян. 17, 25). «Сокроешь лице Твое, — говорит псаломонец, — метутся, отнимешь дух их — умирают» (Пс. 103, 29).

Когда Христос лишил бесплодную смоковницу промышленности (участия) Божия, то она сразу же «засохла». Особое промыслительное благоволение Господь проявляет к «роду» Своему, т. е. к человеческому роду. Ибо сказано, что Богом мы «живем, движемся и существуем» и что Он «недалеко от каждого из нас» (Деян. 17, 27—28). Какими бы грешниками люди ни являлись пред Богом, промышленные Божие не оставляет и их, ибо Бог никому не желает гибели, но чтобы все «покаялись» (Деян. 26, 20), обратились и «живы были» (Иез. 33, 11).

Благодать обращающая (или просвещающая) имеет особое значение для человека. Именно она извлекает его из тьмы греха и неведения Бога и будит в его природе самое священное и заветное: стыд, совесть, страх Божий, благоговение, чувство смирения и покаяния. И тогда человек «приходит в себя» и начинает разбираться в себе, в путях своей недостойной жизни и постигать причины своего морального одичания и от Бога и людей отчуждения. Без такого духовного самоанализа, исследования самого себя невозможна ни вера, ни покаяние, ни обращение.

Что следует разуметь под обращением, из чего оно состоит? Оно состоит из двух моментов: обращение к себе, к своей совести и разуму и обращение к Богу с чувством покаяния и последующего исправления. Без постоянного двойного обращения нельзя встать на путь совершенствования в нравственной жизни.

Переворот в жизни — а этого переворота и требует обращение — может быть быстрым и замедленным в зависимости от жизненных условий и самоопределения человека. Обращение может произойти и на исходе жизни и даже на смертном одре. Озаренная свыше, исстрадавшаяся, взыскующая Бога душа может оказаться пред лицом милосерд-

<sup>28</sup> Епископ Феофан Затворник так говорит об этом моменте: «Отец облакает сына в одежды (разрешение от грехов и оправдание) и уготовляет ему трапезу (святое Причащение)». (Путь ко спасению. Изд. 7. М., 1894, с. 80).

ного Бога, творящего чудо прощения и духовного возрождения человека даже и в последний момент его жизни на земле. Не эта ли возможность предусмотрена в словах Господа: «И будет: всякий, кто призовет имя Господне, спасется» (Иоил. 2, 32; Деян. 2, 21)<sup>29</sup>.

Благодаря двойному обращению (к совести и к Богу) у человека отверзаются духовные очи к уразумению Христовой Истины и правды о нашем спасении и к вере в них. О значении этой веры Сам Спаситель так говорит апостолу Павлу при его обращении: «Я посылаю тебя (к язычникам) открыть глаза им, чтобы они обратились от тьмы к свету и от власти сатаны к Богу и верою в Меня получили прощение грехов и жребий с освященными», т. е. получили оправдание и освящение (Деян. 26, 17—18).

Как видим, открытие духовного зрения, появление веры и прощение грехов Господом должны стать необходимыми условиями для новой нравственной жизни. Эти условия производят в человеке внутренние духовные изменения, начинающиеся с действия в нем так называемой формальной свободы. Она сказывается в том, что человек, находясь сначала как бы на распутье между добром и злом, должен сделать решительный выбор в пользу добра. Лишь после этого рождается нравственная свобода человека творить добро в себе самом и в окружающей среде. Так вступает в силу субъективная сторона спасения, т. е. сам человек становится активным участником даруемого Христом спасения.

Впервые в жизни человека благодать оправдания даруется в таинстве Крещения, когда крещаемый отрицается от злой силы и соединяется со Христом. Тогда благодать снимает с совести человека тяжесть греха и связанную с ней тяжесть своего окаяинства и вины пред Богом. Оправдание приносит умиротворение совести, тот внутренний мир, которым был так богат наш Спаситель. Оправдание есть дар милости Божией. Вера оправдываемого в то, что Бог «оправдывает нечестивого», вмещается ему в праведность (Рим. 4, 4—5, 7—8). Такова сила объективной стороны оправдания, связанной с милосердием Божиим. Оправдание человека Богом делает грех его неизменяемым и дает действительное очищение от него (греха) по вере во Христа, приносящей духовную радость обновления. Оправданный обретает, таким образом, внутри себя Царство Божие, которое есть «праведность, и мир, и радость во Святом Духе» (Рим. 14, 17).

Однако оправдание не целиком и не навсегда освобождает человека от греха и зла. По богословскому воззрению протопресвитера И. Янышева, зло при оправдании перемещается из «центра духовного организма на периферию сознания и уже имеет не определяющую, а только искушающую силу и уже не господствует в человеке, а только возбуждает и влечет к себе»<sup>30</sup>. Требуется как бы дополнительная благодатная сила Божия для укрепления в добре и для противодействия злу, которое вновь и вновь готово поднять голову.

Такой дополнительной силой и является благодать освящения, даруемая впервые в таинстве Миропомазания. Освящение воздействует на волю человека, усиливая в ней желание следовать воле Божией, творить добро во славу Божию.

На необходимость добродетели указал Сам Бог человеку еще на самой заре его исторического существования. Господь сказал Каину перед его преступлением: «Если не делашь доброго, то у дверей грех лежит. Он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним» (Быт. 4, 7).

<sup>29</sup> Правда, эти слова Господа обычно относятся к особо тяжелым обстоятельствам в жизни людей (например, при кончине мира). Но они могут быть применимы к особо тяжелым обстоятельствам и в жизни каждого человека.

<sup>30</sup> Протопр. И. Янышев. Православное христианское учение о нравственности. Изд. 2-е. СПб., 1906, с. 425.

Доброделание, притом непрерывное, как видим, — основное средство в борьбе со злом и основное средство нравственного совершенствования. Оно смягчает и расширяет сердце человека, заставляя его чувствовать близость и нераздельность своего существования с жизнью других людей и тем входить в тесное единение с Богом и с ближними. Тогда у зла и греха уже всё меньше и меньше будет возможностей овладеть человеком<sup>31</sup>.

Оправдание и освящение составляют два неразрывных и последовательных момента в возрождении человека. По издавна сложившимся церковным понятиям, действие благодати оправдания и благодати освящения приурочивается к двум церковным таинствам — Крещению и Мирономазанию. Но эти два таинства совершаются однажды в жизни человека и притом у большинства в младенческом возрасте.

Здесь на помощь приходит все та же Церковь Христова. Она предлагает нам таинство Покаяния, которое называется «вторым крещением» (в Третьице), и таинство святого Причащения, через которое мы теснейшим образом соединяемся с Самим Господом нашим Иисусом Христом. Этими таинствами верующий человек может пользоваться всякий раз, когда ощущает потребность во внутреннем очищении, в духовном обновлении и укреплении.

Кроме этого, святая Церковь предлагает нам назидательную систему (лестницу) борьбы с грехом и восхождения в добродетелях, в нравственном совершенствовании.

### III

#### ВЫВОДЫ

##### *1. Царство Божие*<sup>32</sup>

1) Царство Божие принято рассматривать с трех сторон: как царство внешней природы, царство благодати (Церковь Христова) и царство славы (в будущей загробной жизни)<sup>33</sup>.

Внешняя физическая природа — нерукотворный, естественный храм, поражающий красотой, гармонией, мудростью, богатством и разнообразием жизни во всех его уголках. Беспристрастное, вдумчивое, проникновенное рассмотрение и исследование этого храма приводит к признанию его верховного Созидателя и к внутреннему общению с Ним. По учению преподобного Симеона Нового Богослова, «сущность Царства Божия заключается в богообщении»<sup>34</sup>. Одной из первичных форм богообщения является общение с Богом в природе и через природу, как свидетельствует апостол Павел (Рим. 1, 19—20).

Подлинно благодатное богообщение начинается в Царстве благодати, т. е. в Церкви Христовой, и увенчается оно в Царстве славы.

<sup>31</sup> «Через делание добрых дел, — говорит преподобный Симеон Новый Богослов, — человек-подвижник приобретает несокрушимую нравственную энергию, ибо, по мере его преуспевания в добродетелях, изменяются и душевные силы его и действия, и он делается мужественнейшим и сильнейшим в исполнении заповедей Христовых» (Слова. Вып. 2-й. М., 1890, с. 133).

<sup>32</sup> Идея Царства Божия недостаточно разработана в нашем богословии. Ей посвящались журнальные статьи преимущественно экзегетического характера, а также отдельные главы и разделы в богословских трудах, например, у Вл. Соловьева, но крупных работ написано мало. Из них следует отметить труды проф.-прот. П. Светлова «Идея Царства Божия и ее значение в христианском мирозерцании» Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1905, и В. Гомерова «Раскрытие евангельского понятия о Царстве Божием». Киев, 1906.

<sup>33</sup> Пространный христианский Катихизис, с. 41

<sup>34</sup> См. Н. Анисеева. Мистика преподобного Симеона Нового Богослова, с. 14

т. е. в будущей загробной жизни. Увенчается тем, что «Бог будет всяческая во всем». Один из православных богословов так говорит об этом увенчании: ««Будет Бог всяческая во всем» — вот конец, но вместе и цель благодатного Царства... Когда жизнь благодатная, Божественная, сокрытая теперь в душах верующих избранных, как семя раскроется в них и возблится... тогда грех уничтожится, смерть упразднится..., и души будут со Христом... и будет одно созерцание — Бог, одна любовь — Бог, одна власть во вселенной — Бог, одно добро — Бог, одно блаженство — Бог... Все это и значит, что «Бог будет всяческая во всем»»<sup>35</sup>.

2) В центре ветхозаветных чаяний о Царстве Божием был Мессия, Который оказался не земным царем, а Христом, воплотившимся Сыном Божиим. И Царство Божие оказалось Его Царством — Царством Христовым. И путь, указанный Христом в это Царство, — оказался Им же Самим, сказавшим: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14, 6), приходит к Отцу, а тем самым — и в Царство Божие.

Через Свое воплощение Христос принял участие во всем человеческом, кроме греха, чтобы всех верующих в Него освятить, обожить, обратить к Богу, сделав их «сынами Божиими». Так учат святые отцы. Ириней Лионский, Афанасий Великий, Григорий Богослов, Симеон Новый Богослов и др.<sup>36</sup>

Христос открыл нам Бога как Отца и изгнал из души человеческой угнетавший ее рабский страх и ужас перед Богом и заполнил сознанием богосыновства, любовью, миром и радостью. С тех пор для христианина мир, тело, естественная жизнь перестали быть сами в себе чем-то скверным, заторным, нечистым. Все естественное, матерьяльное, как таковое, не отрицается Церковью Христовой, а одухотворяется и возводится к высшему своему «чину» и совершенству.

Главной предпосылкой и основой будущей жизни в Царстве Славы является воскресение Христа, а в Нем — и наше будущее воскресение. Ибо «тайна, сокрытая от веков и родов», в том, что Христос в нас (Кол. 1, 26—27; 3, 3). Он с нами и в этой земной жизни (в Царстве благодати) и в будущей (в Царстве славы), когда наступит полнота времен и все небесное и земное соединится «под главою Христом» (Еф. 1, 10). И уже ничто: ни скорбь, ни теснота, ни гонение, ни голод, ни смерть, ни жизнь, ни настоящее, ни будущее — не отлучит нас от любви Христовой (Рим. 8, 35, 38), если только мы сами будем достойны этой любви и на любовь Его будем отвечать своей самоотверженной сыновней любовью.

3) Царство Божие «внутри вас есть».

Эти слова Господа указывают, что Царство Божие начинается «внутри» человека. Оно начинается с обновления, возрождения, внутреннего естества нашего. Ибо, только будучи возрожденным, обновленным, любвеобильным, благодатным, человек может содействовать обновлению, возрождению и других людей и тем созидать Царство Божие и «вне» себя. Указание на то, что Царство Божие «внутри вас», не то означает, что обновляться надо только внутри себя, т. е. замкнуто, где-то вдали от людей, вне общения с ними. Нет, обновляться следует в той обстановке, где мы живем и трудимся, среди тех людей, которые окружают нас. В постоянном живом общении с людьми мы лучше видим и чувствуем свое христианское назначение, свои недостатки, заблуждения, свои эгоистические поползновения, греховные влечения и всю необходимость

<sup>35</sup> Еп. Смоленский Иоанн. Богословские академические чтения, 1897, с. 154—160.

<sup>36</sup> В современном богословии святоотеческая точка зрения на воплощение Сына Божия и его результаты (обожение и пр.) раскрыта В. Н. Лосским (Искушение и обожение. «ЖМП», 1967, № 9, с. 65—71).

и неотложность борьбы с ними. Мы чувствуем, что в одном случае надо бы смолчать, в другом — стерпеть, в третьем — чем-либо помочь, в четвертом — осудить себя и попросить прощения у того, кого мы обидели.

Так начинается борьба с самим собой, «внутри» себя. Эта борьба должна завершаться ежедневным отчетом перед совестью и Богом (вечерним покаянием), чтобы завтра быть уже духовно крепче, лучше, чем сегодня, и получить еще большую помощь Божию в духовном росте, в созидании «внутри» себя Царства Божия. Так изо дня в день с большими усилиями и непрерывной работой над собой и следует двигаться к вожделенной цели — Царству Небесному, Христову.

#### 4) Царство Божие «не от мира сего».

Царство Божие отличается от мирского царства, управляемого по законам и идеалам этого земного мира. Царство Божие управляется по другим законам — по законам Христа. Значит ли это, что Царство Божие враждебно земному царству? Нет, не значит. Царство Божие призвано одухотворять, облагораживать, возвышать человеческое достоинство каждого из членов окружающего общества. На первом месте у Царства Божия стоит внутренний духовный мир каждого человека и его отношение к Богу и людям.

Существуют два пути в жизни человека: путь от общества к человеку и от человека к обществу. Спаситель предлагает идти от человека к человеку и к обществу и идти так, чтобы, обновляясь духовно сам, каждый человек помогал обновлению и членам этого общества, воздействуя, по закону любви, на каждого из них.

Подвижники на Руси когда-то уходили в отдаленные места (в леса, на окраины государства и др.), чтобы облегчить себе борьбу с грехом и духовное преуспеяние. Возрастая духовно сами, они помогали всем, кто искал у них духовной помощи в перенесении невзгод и скорбей в своей жизни. Таковым был, например, преподобный Сергей Радонежский, помогавший силами своей братии переносить соседним крестьянам и мор (болезни), и голод, и раздоры, вызываемые тяжелыми условиями жизни того времени. Таковым был и преподобный Серафим Саровский, духовно питавший и укреплявший тех людей, которые тысячами стекались в его Саровскую обитель и не только при его жизни, но и после смерти.

Таким образом, призванные в Царство Божие должны не замыкаться в себе и в своей среде, а участвовать в помощи всем людям, ищущим спасения и нуждающимся в братском участии.

5) «Не обманывайтесь: ни блудники..., ни воры, ни лихоимцы, ни пьяницы... Царства Божия не наследуют» (1 Кор. 6, 9—10).

Царство Божие есть Царство духа и духовной свободы. Блудники, воры, пьяницы и другие страстолюбцы не имеют внутренней духовной свободы. Они — рабы своих страстей. Страсти разрушают, растлевают их тело и губят, умерщвляют душу, являясь, таким образом, смертельными врагами этих людей.

И вот был человек (до страсти, например, алкоголизма), и уже нет человека. От него осталось искалеченное, больное существо, лишенное разумной человеческой воли, человеческого достоинства и былого нормального положения в семье и в обществе. Как далек такой человек от Царства Божия, как трудно ему «наследовать» Царство Божие! «Кто хочет наследовать Царство Божие, — говорит протонерей В. Амфитеатров, — тот должен научиться управлять собой, уметь быть господином (царем) над своим телом, чувством, сердцем и волей»<sup>37</sup>.

Страсть несет беду не только человеку, но и тому обществу, к которому принадлежит впавший в беду человек. Поэтому помогать ему освободиться от болезни, например, алкоголизма, — священный долг общества, в котором живет больной. Иначе где же любовь, христианская вза-

<sup>37</sup> Прот. В. Амфитеатров. Восемь бесед. Беседа 8-я, с. 194.

помощь, где дело милосердия впадет в беду? Где этой помощи нет, там творится поругание дела спасения, совершённого для всех нас Господом нашим Иисусом Христом.

## 2. Царство Божие и Церковь Христова

Понятие Церкви соотносительно, сопредельно понятию Царства Божия, но не тождественно с ним. Понятие Царства Божия по объёму своему шире понятия Церкви, но совпадает с ней по своему внутреннему существу, поскольку и Царство Божие и Церковь есть дело Божие, направленное на спасение человека и обновление окружающего мира.

Царство Божие есть цель мироздания и цель дела Христова, а Церковь — средство к осуществлению этой цели в условиях ее земного, временного существования. Но это такое средство, которое, приведя к цели, сливается с ней<sup>38</sup>.

«Плод и кровь» не могут наследовать Царства Божия (1 Кор. 15, 50). Его наследуют не грешники, которых много в Церкви, а «избранные», т. е. духовно рожденные, праведные люди. Это их разумеет Евангелие, когда говорит о добром улове, о пшенице, о людях «в брачных одеждах», о «благоразумных» девах. В Церкви же — все званые, в том числе и грешники. Здесь всем представляется возможность воспользоваться преизобильными благодатными дарами Святого Духа, даруемыми в Церкви.

Благодать — дар Божий. Об этом убедительно говорит апостол Павел: «Благодатно вы спасены через веру, и сие не от вас, Божий дар» (Еф. 2, 8). «Благодатно Божиею емь то, что емь» (1 Кор. 15, 10), — говорит он о себе. Целью всей жизни христианина, говорит преподобный Серафим Саровский, должно быть «стяжание Святого Духа Божия». Стяжать благодатные дары Святого Духа значит стяжать главное средство для морального совершенствования и спасения<sup>39</sup>.

Непременное, спасительное значение Церкви Христовой в том и состоит, что она устроит наше спасение благодатью Святого Духа. Вне Церкви человек внутренне, духовно одинок, сиротлив, бесперспективен. Без благодати Божией он черствеет сердцем, теряет сердечную связь с Богом и людьми, меркнет свет Божий в его душе, слабеет голос совести, усиливается внутренняя отчужденность от людей и утрачивается (что особенно страшно) желание, хотение быть лучшим, сердечным, братолюбивым. Не имея нравственной силы и благодати Божией, он постепенно морально дичает, так и не скрыв свои нравственные задатки и духовные возможности, хотя, быть может, и продолжает внешне сохранять и приличный вид и всё, что необходимо для его существования и положения в обществе в современных условиях.

<sup>38</sup> «Мы, — говорит митрополит Сурожский Антоний, — живем в Церкви и в то же время ожидаем полного ее откровения как Царства Божия» (О Церкви. «ЖМП», 1967, № 9, с. 73).

<sup>39</sup> Особенно подробно о необходимости стяжания благодатных даров Святого Духа говорит преподобный Симеон Новый Богослов. Он делает такой вывод: «Кто не имеет Духа Святого обитавшим в себе, заведомо тому невозможно иметь общение со Христом» (Слово, с. 456).

*Профессор-протоиерей Ливерий ВОРОНОВ  
(Ленинград)*

## АНДРЕЙ РУБЛЕВ—ВЕЛИКИЙ ХУДОЖНИК ДРЕВНЕЙ РУСИ\*

### *Введение*

Очень немного достоверных сведений о жизни и творчестве великого русского иконописца конца XIV—начала XV в. Андрея Рублева дошло до нашего времени. Поток времени унес с собой навсегда многое, что, в случае его сохранения, составило бы великую драгоценность в общем достоянии науки. Кроме того, ни одна из уцелевших икон, возможно, принадлежащих кисти Рублева, не имеет на себе его подписи, ибо благочестивые иконописцы древней Руси почитали греховным тщеславием увековечивать таким способом славу своего имени.

Любители и ценители древнерусского искусства подчас с чувством скорбной безнадежности говорили о том, что «манера Рублева остается непознанной, загадочной-волнующей, таинственной, словно она погружена в глубокую дремоту веков под слоями ремесленной краски, штукатурки или олифы, как погружен в дремоту вскового молчания сам иконописец, смиренный, «чюдный и добродетельный» чернец Рублев»<sup>1</sup>.

Однако научный интерес, идущий в данном случае рука об руку с религиозным чувством, побуждал и побуждает многих к кропотливому и тщательному разысканию и исследованию всего, что может пролить свет на личность и творчество великого иконописца. Радостно сознавать, что значительный вклад в дело изучения творчества Андрея Рублева внесли не только наши отечественные исследователи XIX и начала XX в., но и выдающиеся современные нам советские искусствоведы.

### *1. Ранний период жизни и творчества Андрея Рублева (1360—1405 гг.)*

Год рождения Андрея Рублева точно не известен: его полагают в пределах между 1350 и 1370 гг.<sup>2</sup> В качестве более или менее вероят-

\* 25 июля 1966 года, в последний день работы Всемирной Конференции «Церковь и общество» в г. Женеве, глава делегации Московского Патриархата, член Исполнительного комитета ЦК ВСЦ митрополит Ленинградский и Ладожский Никодим вручил в дар Всемирному Совету Церквей от Московского Патриархата копию иконы Святой Троицы, написанной около 1425 года великим русским иконописцем Андреем Рублевым. Эта икона является не только бессмертным произведением искусства, но и своего рода свидетельством и исповеданием православной веры. Иконописец запечатлел на этом образе свои мысли о важнейших догматах христианства (о триединном Боге, об искуплении), объединил прообразы Ветхого Завета с символами Нового Завета и передал грядущим векам запечатленную в красках внутреннюю красоту духовности и благочестия, свойственного восточному Православию. Настоящая статья может рассматриваться как краткое пояснение к дару, врученному от Русской Православной Церкви Экуменическому движению в знак искреннего братства и глубокой приверженности к Божественному завету о христианском единстве.

<sup>1</sup> Н. Пунин. Андрей Рублев. Пгр., 1916, с. 16.

<sup>2</sup> Ю. Н. Дмитриев. Государственный Русский музей (Путеводитель). Древнерусское искусство. Л.—М., 1940, с. 40.

ной даты условно может быть указан 1360-й год. Основание для такого предположения можно усматривать в летописном свидетельстве о том, что Андрей Рублев, как и его сподвижник и сотрудник Даниил Черный, скончался «в старости честне»<sup>3</sup>; между тем, кончина его последовала как известно, в 1430<sup>4</sup> или 1427 г.<sup>5</sup>

Обстоятельства детства и юности великого иконописца совершенно неизвестны. Когда и где он вступил на поприще иноческой жизни, мы также не знаем. Старообрядческий Клиновский иконописный подлинник (л. 152 об.)<sup>6</sup> сообщает, что «преподобный Андрей Радонежский иконописец, прозванием Рублев, писаше многия святыя иконы, чудны зело и украшенны; бе той Андрей прежде живяше в послушании преподобнаго отца Никона Радонежскаго»<sup>7</sup>. Из этих слов как будто вытекает, что до поступления в обитель преподобного Сергия Радонежского Андрей Рублев уже находился в послушании у преподобного Никона. Из жития самого преподобного Никона мы знаем, что он еще «в юных летах, возмев желание монашествовать, пошел к преподобному Сергию; но Сергий послал его в Серпухов, на Высокое, к ученику своему Афанасию, которым он и был пострижен в монашество. Достигнув в монастыре Афанасия совершенного возраста и быв сподоблен священства, он возвратился к преподобному Сергию, может быть, после того, как Афанасий в 1382 году, оставив игуменство в Высоцком монастыре, ушел в Константинополь»<sup>8</sup>. Таким образом, нет ничего невероятного в предположении, что Андрей Рублев принял на себя первоначальное иноческое послушание в Высоцком монастыре, будучи поручен заботам преподобного Никона игуменом Афанасием, а в 1382 г. вместе со своим наставником перешел в обитель преподобного Сергия. По прибытии в Троицкий монастырь молодой послушник стал, по всей вероятности, учиться и работать в лаврской иконописной мастерской<sup>9</sup>.

По кончине преподобного Сергия († 1392) труды по управлению обителью принял на себя преподобный Никон, поставленный на игуменство еще самим преподобным Сергием за 6 месяцев до его преставления. Однако вскоре «он отказался от игуменства, чтобы удалиться для

<sup>3</sup> Полное собрание русских летописей (далее: ПСРЛ), т. VI (2-я Софийская летопись), с. 138: «...смирный Андрей оставя сию жизнь ко Господу отиде прежде, таже последи и сподвижник его Данило пречестный, от Бога добре поживши и в старости честне благой конец прияша». Срав. Житие преп. Никона. Список XV в. ГБЛ, собр. Ундольского, № 370, л. 225 об.

<sup>4</sup> Книга глаголемая Описание о Российских святых. См. ркп. Гос. Публ. библиотеки им. Салтыкова-Щедрина Q. I, № 603: «Града Москвы святые преподобные отцы Андрей Рублев и Даниил Черный, сподвижник его, иконописцы славнии быша, преставишася в лето 6938, положени быша в монастыре Андрониковом, ту писаша церковь...» (л. 44 об.). То же в рукописях: а) библиотеки Московской дух. академии № 209 (см. Чтения в имп. Обществе истории и древностей Российских при Моск. университете (далее: ЧОИДР), 1887, кн. IV. М., 1888, с. 71); б) принадлежавшей Саввантову (см. Н. П. Барсуков. Источники русской агиографии. СПб., 1882, с. 38). Срав. также «Полный месяцеслов Востока» архиеп. Сергия. М., 1876, прилож. 3-е, с. 59.

<sup>5</sup> «Книга глаголемая Описание...» См. ЧОИДР, 1888, с. 71. Биографические сведения об Андрее Рублеве, приложенные гр. М. Толстым (без ссылки на источники). Срав. Н. П. Кондаков. Лигево иконописный подлинник, т. I (Иконография Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа). СПб., 1905, с. 88.

<sup>6</sup> В Клиновском посаде (б. Новгород-Северского наместничества) была найдена древняя рукопись, позже принадлежавшая гр. Строганову. На основании этой рукописи (по-видимому, XVII в.) в 1786 г. впервые было издано «Житие преподобного Никона Радонежского». В этой же рукописи был помещен и иконописный подлинник.

<sup>7</sup> См. Е. Голубинский. Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. М., 1909, с. 186, примеч. 1-е. То же у И. Сахарова в «Исследованиях о русском иконописании», кн. 2 (Школа русского иконописания). СПб., 1849, прилож. V, с. 14.

<sup>8</sup> Е. Голубинский. Указ. соч., с. 92 и 77.

<sup>9</sup> История русского искусства. Изд. АН СССР. Под общей редакцией И. Э. Грабаря. М., 1955. Статья В. Н. Лазарева «Живопись и скульптура великокипяжеской Москвы», т. III, с. 108.

упражнения подвигом безмолвия и в продолжении 6 лет был заменяем на игуменстве, которое потом опять воспринял, Саввою Дубенским (впоследствии Звенигородским)»<sup>10</sup>. Художественное дарование Рублева было, конечно, замечено и новым игуменом. С целью содействовать развитию этого дарования его, по-видимому, часто отпускали в Москву, вернее, в Спасо-Андроников монастырь, который был тесно связан с жизнью Троицкой обители как основанной преподобным Сергием (учеником коего был святой Андроник) и в то же время находился лишь в трех-четырех верстах от Москвы<sup>11</sup>. Бывая в Москве, Рублев имел возможность ознакомиться с работами Феофана Грека, который был тогда центральной фигурой всего московского искусства»<sup>12</sup>. Известно, что Феофан в 1395 г. расписал (вместе с Симеоном Черным) в Москве церковь Рождества Пресвятой Богородицы «на сених»<sup>13</sup>, а в 1399 г. — Архангельский собор<sup>14</sup>. Ю. А. Лебедева считает вполне возможным, что Андрей Рублев принимал участие в этих работах, а, может быть, и в еще более ранних по времени (1392 г.) работах по росписи построенного Дмитрием Донским Успенского собора в Коломне<sup>15</sup>. К сожалению, все эти росписи до нас не дошли.

В 1395 г. из города Владимира в Москву была привезена для реставрации чудотворная Владимирская икона Божией Матери. Ю. А. Лебедева допускает, что в этой реставрации участвовал также и Рублев. Основанием к такому предположению она считает следующее соображение. В Государственном Русском музее хранится небольшая икона Божией Матери «Умиление», которая в старой инвентарной книге древнерусского отдела Музея значится как произведение, приписываемое Рублеву (а пометка, сделанная там же другой рукой, гласит: «Рублев, XIV век»). Эта икона, написанная несомненно кистью талантливого мастера, представляет собой как бы свободную переработку Владимирской иконы с внесением некоторых особенностей. Часть этих особенностей напоминает Донскую икону Божией Матери, написанную незадолго перед тем одним из русских учеников Феофана, в Москве и находившуюся, кажется, в Благовещенском соборе. Возможно, что облик только что реставрированной Владимирской иконы, сопоставленный с изображением Донской иконы, вдохновил Рублева написать икону «Умиление», в которой «так неожиданно сочетаются впечатления от двух замечательных произведений живописи и в то же время дается новое решение, не повторяющее знаменитых оригиналов...» Икона Божией Матери «Умиление» выполнена, по-видимому, во второй половине 90-х годов XIV в. и «является пока единственным произведением живописи этого периода, которое можно предположительно приписывать Рублеву»<sup>16</sup>.

В 1398 или 1399 г. преподобный Савва, возвратив игуменство вышедшему из затвора преподобному Никону, направился под Звенигород. Здесь княжил второй сын Дмитрия Донского Юрий Дмитриевич, крестник преподобного Сергия и его глубокий почитатель. В 1399 г., после успешного завершения порученного ему великим князем похода против камских болгар, Юрий выстроил в Звенигороде соборный храм Успения «на Городке», а затем стал усиленно просить святого Савву взять на себя труд построения обители близ Звенигорода. Савва согла-

<sup>10</sup> Е. Голубинский. Цит. соч., с. 92.

<sup>11</sup> Там же, с. 78.

<sup>12</sup> История русского искусства, с. 105. Срав. М. В. Алпатов. Андрей Рублев. М., 1950, с. 10.

<sup>13</sup> М. Д. Приселков. Троицкая летопись (реконструкция текста). М.—Л., 1950, с. 445. Срав. также Н. П. Собко. Словарь русских художников, т. I, вып. I. СПб., 1893, стлб. 171.

<sup>14</sup> М. Д. Приселков. Указ. соч., с. 450.

<sup>15</sup> Там же, с. 440.

<sup>16</sup> Ю. А. Лебедева. К вопросу о раннем творчестве Андрея Рублева. Искусство, 1957, № 4, с. 69.

сился, и монастырь был выстроен в местечке, называемом Сторожами. Впоследствии он получил название Саввина Сторожевского монастыря. Соборный храм его в честь Рождества Пресвятой Богородицы был возведен около 1404 г.<sup>17</sup> Заботясь об украшении звенигородских соборов фресками и иконами, Юрий Дмитриевич стремится привлечь к этой работе лучших художников. По-видимому, он пригласил и Андрея Рублева, возможно, по рекомендации преподобного Саввы. В. Н. Лазарев находит, что в Звенигороде сохранились несомненные следы деятельности Андрея Рублева<sup>18</sup>.

В конце 1918 г. приступила к работе Звенигородская реставрационная экспедиция под руководством Н. Д. Протасова и Г. О. Чирикова<sup>19</sup>. Чирикову удалось найти в сарае (возле Успенского собора на Городке), под грудой дров, три иконы, представляющие собой поясные изображения Спасителя, архангела Михаила и апостола Павла<sup>20</sup>. Как доказала В. Г. Брюсова, эти иконы являются остатками денсусного чина из Звенигородского Рождественского собора<sup>21</sup>. Все три иконы находятся в Третьяковской галерее<sup>22</sup>. Из них с наибольшей степенью вероятности приписываются кисти Рублева две, а именно: «Спас» и «Архангел Михаил»<sup>23</sup>. Впрочем, В. Н. Лазарев считает произведением Рублева также и икону «Апостол Павел»; по его мнению, она является претворением на иной лад известной иконы апостола Павла из так называемого «Высоцкого чина», присланного святым Афанасием из Константинополя в родной ему Высоцкий монастырь в период между 1387 и 1396 гг.<sup>24</sup>

В Успенском Звенигородском соборе сохранились (сильно поврежденные) фрески, из которых часть, быть может, написана Рублевым. В. Н. Лазарев приписывает ему изображения святых мучеников Флора и Лавра, выполненные в виде медальонов на алтарных столбах (из них сохранилось только изображение святого Лавра)<sup>25</sup>.

Фрески Рождественского собора Саввина Сторожевского монастыря недостаточно обследованы; они относятся, по всей вероятности, уже к середине XV в.<sup>26</sup>

## *2. Второй период жизни и творчества Андрея Рублева (1405—1425 гг.)*

В 1405 г. Андрей Рублев, как известный уже великому князю мастер-иконописец, привлекается к почетной работе по украшению живописью Благовещенского собора в Кремле, служившего домовою церковью Василия Дмитриевича. Собор этот, носивший в те времена название «соборной церкви Благовещения Пресвятыя Богородицы на сенях», начал строиться около 1393 г. и был закончен постройкой около 1397 г. Относительно работ по его внутреннему украшению в Троицкой летописи, сгоревшей, как известно, во время московского пожара 1812 г., было записано следующее: «Тоя же весны почаша подписывати церковь ка-

<sup>17</sup> История русского искусства, с. 120.

<sup>18</sup> Там же, с. 116.

<sup>19</sup> Вопросы реставрации. Сборник ЦГРМ под ред. И. Грабаря. М., 1926, с. 92, примеч. 62.

<sup>20</sup> См. Историю русского искусства, т. III, таблицы к с. 104 и 108 и таблицу на с. 109.

<sup>21</sup> В. Г. Брюсова. Фрески Успенского собора на Городке гор. Звенигорода. М., 1953, фонд диссертаций ГБЛ.

<sup>22</sup> Древнерусская живопись в собрании Государственной Третьяковской галереи М., 1958, комментарий №№ 34--36.

<sup>23</sup> Ю. А. Лебедева. Андрей Рублев (лекция). Л., 1959, с. 16.

<sup>24</sup> История русского искусства, с. 124—125.

<sup>25</sup> Там же, с. 117—120. Репродукция на с. 103.

<sup>26</sup> В. Антонова. О первоначальном месте «Троицы» Андрея Рублева. Гос. Третьяковская галерея. Материалы и исследования, вып. I. М., 1956, с. 24, примеч. 2-е.

менную Святое Благовещение на князя великого дворе, не ту, иже ныне стоит; а мастера бяху Феофан икононик Гречини, да Прохор старец с Городца да чернец Андрей Рублев, да того же лета и кончаша ю»<sup>27</sup>.

Как указывает В. Н. Лазарев, на языке летописей «подписывать церковь» означало не только расписать стены, но и написать иконы для иконостаса. Андрей Рублев, хотя имя его и поставлено на третьем месте, принимал участие в написании икон, относящихся к деисусному явию; это очевидно из летописного свидетельства о московском пожаре, бывшем в июне 1547 г., когда «загореся церковь на царском дворе Благовещение златоверхая, деисус Андреева писма Рублева, златом обложен, и образы, украшенны златом и бисером многоценны...»<sup>28</sup>. Пожар этот причинил очень большой ущерб, как видим это из следующей записи: «Был по грехам нашим пожар в сем царствующем граде Москве и все освященные церкви и честные иконы и царский двор и многая стязания и посады огнем погорели. А государь православный царь жил в Воробьеве; и разослал по городам по святыя и честныя иконы в Великий Новгород, и в Смоленск, и в Дмитров, и в Звенигород, и из иных городов многия чудныя святыя иконы свозили и в Благовещенском соборе поставили на поклонение цареву и всем христианам, доколе новыя иконы напишут»<sup>29</sup>. Мы видим отсюда, что наряду с другими московскими храмами сильно пострадал и Благовещенский собор. Однако если другие храмы совершенно «погорели», то он лишь «загореся», так что часть его икон, видимо, удалось спасти; да и самый собор, как менее других церквей пострадавший, сделали временным средоточием привезенных из других городов икон. Неудивительно поэтому, что ценнейшие иконы, написанные Феофаном, Прохором и Андреем Рублевым, удалось сохранить. «В процессе реставрации иконостаса Благовещенского собора, — пишет И. Э. Грабарь, — удалось получить целый ряд данных, не оставляющих сомнений в том, что стоящие сейчас в соборе иконы деисусного и праздничного чина, за исключением, быть может, двух, — именно те самые, которые были написаны в 1405 году»<sup>30</sup>.

Исследователи приписывают Рублеву иконы святых великомучеников Георгия и Дмитрия — крайне иконы чина<sup>31</sup>. Они, будучи отделены от иконостаса (при его реконструкции в XIX в.), находятся в алтаре. Одна из них сохранилась очень плохо. Другую (см. репродукцию в книге «Вопросы реставрации», с. 81) одни называют «Святым Георгием» (И. Грабарь в «Вопросах реставрации»), другие — «Святым Дмитрием Солунским» (Ю. Лебедева в статье «К вопросу о раннем творчестве Андрея Рублева», с. 66).

Из третьего яруса иконостаса Андрею Рублеву приписывают 6 праздничных икон: «Преображение», «Рождество Христово», «Богоявление», «Благовещение», «Вход Господен во Иерусалим» и «Сретение»<sup>32</sup>. Иконы сильно пострадали от пожара 1547 г., от поновлений псковских иконописцев, работавших в Благовещенском соборе после пожара, и от времени.

Фрески Благовещенского собора, выполненные тремя упомянутыми выше мастерами в 1405 г., не сохранились, так как собор был перестроен по повелению великого князя Ивана III в 1482—1489 гг.<sup>33</sup>

<sup>27</sup> М. Д. Приселков. Указ. соч., с. 459. Восстановлено по записи Н. М. Карамзина в его «Истории государства Российского», т. V. СПб., 1817, с. 507. примеч. 254.

<sup>28</sup> ПСРЛ, т. XIII, 2-я пол., с. 454.

<sup>29</sup> Акты Археографической экспедиции. I, с. 247. См. проф. Д. В. Аннатов. История русской живописи от XVI до XIX столетия. СПб., 1913, с. 19—20.

<sup>30</sup> Вопросы реставрации, с. 80.

<sup>31</sup> Ю. А. Лебедева. Андрей Рублев, с. 8. Вопросы реставрации, с. 85.

<sup>32</sup> См. таблицы и рисунки в «Истории русского искусства», т. III, с. 121—130.

<sup>33</sup> Прот. Н. Д. Извеков. Московский придворный Благовещенский собор. М., 1911, с. 5—6.

В 1408 г. великий князь Василий Дмитриевич поручил двум мастерам — Даниилу Черному и Андрею Рублеву — роспись Успенского собора в городе Владимире. «Мая 25-го начата бысть подписывати великая и соборная церковь Пречистая Володимерская, повелением великаго князя Василия Дмитриевича; а мастера Данило иконник да Андрей Рублев»<sup>34</sup>. В Остермановском Летописце имеется изображение того, как Даниил и Андрей Рублев расписывают Успенский собор в городе Владимире<sup>35</sup>.

Нет оснований отвергать ясное свидетельство преподобного Иосифа Волоколамского о том, что Андрей Рублев был учеником Даниила. «Пресловущии иконописцы, — говорит он, — Даниил и ученик его Андрей... толику добродетель имуще и толико тщание о постничестве и о иноческом жителстве, яко им Божественныя благодати сподобитися...»<sup>36</sup>. Будучи, как это предполагает В. Н. Лазарев, учеником Прохора с Городца, Андрей Рублев вполне мог учиться и у Даниила, своего старшего «спостника и сотрудника»<sup>37</sup>. Когда же ученик превзошел искусством своего учителя, то это нисколько не мешало ему по-прежнему уступать первенство своему бывшему учителю, так как оба они были иноками и притом высокодобродетельной жизни<sup>38</sup>; не искали суетной человеческой славы, были далеки от тщеславия и зависти, любили послушание и поступали смиренномудренно, «друг друга честно больша себе творяще» (Флп. 2, 3). Иконописные подлинники говорят, что Даниил был «езде неразлучно» с Андреем Рублевым<sup>39</sup>. Может быть, это следует понимать так, что оба они трудились в иконописной мастерской Троице-Сергиева монастыря еще в 80-х годах XIV в., здесь сдружились и в дальнейшем почти никогда не разлучались.

Древний четырехъярусный иконостас Владимирского Успенского собора<sup>40</sup> был в 1775 г. продан крестьянам села Васильевского Шуйского уезда и заменен вновь сооруженным иконостасом<sup>41</sup>. В 1922 г. в Васильевское была послана специальная комиссия с целью розыска древних икон. Значительная часть их была действительно обнаружена в двух церквях и часовне. 27 икон были перевезены в Москву и подвергнуты реставрации<sup>42</sup>.

Среди реставрированных икон оказались такие, манера письма которых близка к рублевской. Таковы: «Спаситель», «Предтеча», «Апостол Павел» и «Апостол Петр» — иконы из деисусного чина, а также некото-

<sup>34</sup> ПСРЛ, т. V, с. 257.

<sup>35</sup> Фотоснимок с литографии см. в работе М. И. и В. И. Успенских. «Заметки о древнерусском иконописании». СПб., 1901, с. IV. То же в «Вопросах реставрации», с. 73.

<sup>36</sup> Преподобного Иосифа Волоколамского отвещание любозорным и сказание вкратце о святых отцах, бывших в монастырех, иже в Русстей земли сущих. См. ЧОИДР, 1847, VII, раздел IV.

<sup>37</sup> Н. П. Собко называет Андрея Рублева учеником Феофана Грека и Симеона Черного, а также другом и спостником Даниила Черного. См. Словарь русских художников, т. I, вып. 1, СПб., 1893, стлб. 168.

<sup>38</sup> В Житии преподобного Николая Радонежского о Данииле и Андрее Рублеве сказано, что они были «мужие изрядны вельми, всех превосходящи, в добродетели свершени». ПСРЛ, VI, с. 138.

<sup>39</sup> Клиновский подлинник. Сказание о святых иконописцах. См. Ф. Буслаев. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861, т. II, с. 380.

<sup>40</sup> Иконостас как крупное сооружение, примыкающее к каменной алтарной преграде, возникает в самом начале XV в. «Вместо погрудных фигур Серпуховского и Звенигородского чина иконы деисусного чина позднее начинают писать в рост (иконостас Благовещенского собора и др.). В иконостасах Владимирского Успенского собора и Троицкого собора Троице-Сергиевой Лавры к ним присоединяется еще пророческий ряд, а в XVI веке — праотеческий» (В. Г. Брюсова. Автореферат диссертации).

<sup>41</sup> А. Виноградов. История кафедрального Успенского Владимирского собора. Владимир, 1905, с. 61—63.

<sup>42</sup> Вопросы реставрации, с. 77—78.

рые иконы праздничного (третьего) яруса<sup>43</sup>. Как отмечает Ю. А. Лебедева, из икон деисусного чина Владимирского Успенского собора наиболее близка к рублевским произведения икона «Апостол Павел», находящаяся ныне в Государственном Русском музее в Ленинграде<sup>44</sup>. Реставрация этой иконы двумя мастерами продолжалась свыше года, так как икона сильно пострадала от времени и в XVII в. была сплошь переписана. «По удалении этой прописи, — говорит И. Э. Грабарь, — открылось произведение большого стиля, всем своим духом примыкающее к искусству рублевских фресок и особенно к «Троице»... Плохая сохранность нижней части лица, смывости на нем и на всем протяжении фигуры не дают полноты впечатления, но и то, что осталось, — изумительный силуэт мастерски поставленной фигуры, ритм линий, тональное совершенство и цветовая гармония — говорят о кровном родстве всех сравниваемых произведений. Особенно красноречиво свидетельствует об этом рука Павла (рис. на стр. 76 внизу), в своих изящных округленных линиях столь близкая к рукам ангелов «Троицы»<sup>45</sup>. Несомненно рублевским произведением считает «Апостола Павла» Д. С. Лихачев<sup>46</sup>. При внимательном рассмотрении икона святого апостола Павла производит сильное впечатление. Лицо апостола исполнено благородства и выразительно характеризует его внутренний мир: глубокое проникновение в тайны христианства, непоколебимую веру и постоянную заботу об утверждении Церкви. Склоненная в задумчивости голова, сутулость фигуры говорят о неустанном труде и подвигах немощного телом, но сильного духом великого апостола языков.

В Русском музее (зал № 4) имеются еще 5 икон из иконостаса Успенского собора во Владимире, в том числе «Апостол Петр», «Пророк Софония», «Крещение» и «Сретение»<sup>47</sup>, но их принадлежность Андрею Рублеву не считается достаточно твердо установленной, хотя они и имеют значительное сходство с работами мастеров рублевского круга.

Выполненные совместно Даниилом и Андреем Рублевым фрески Успенского собора во Владимире сохранились лишь частично — в виде фрагментов грандиозной композиции «Страшного суда», украшавшей свода и стены, по-видимому, всех трех нефов храма в их западной части (изображения адских мучений, находившиеся, по всей вероятности, в северо-западной части собора, до нас не дошли). Наибольшую художественную ценность имеют среди этих фресок изображения «Христа-Судии», так называемого «уготованного престола» (или «этимасии»), двенадцати апостолов, сидящих на престолах, и стоящих позади них ангелов, пророков Исая и Давида, трубящих ангелов<sup>48</sup>.

Полагают, что почти все фрески «Страшного суда» выполнены Андреем Рублевым вместе с его помощниками. Даниил же, как главный художник, руководил выполнением наиболее важных частей стенописи — фресок купола и алтарной апсиды, не сохранившихся до наших дней<sup>49</sup>.

<sup>43</sup> Мнения исследователей по вопросу о принадлежности праздничных икон Андрею Рублеву расходятся. Ю. Н. Дмитриев приписывает ему «Крещение» и «Сретение» (Государственный Русский музей, 1940, с. 43); Н. Г. Порфиридов — только «Сретение» (Государственный Русский музей, с. 25—26); В. Н. Лазарев — только «Вознесение» (История русского искусства, III, с. 142).

<sup>44</sup> Репродукции см. в «Вопросах реставрации», с. 81 и 76, а также в путеводителе по Русскому музею («Государственный Русский музей» (путеводитель). Л.—М., 1958, с. 31).

<sup>45</sup> Вопросы реставрации, с. 78—79.

<sup>46</sup> Д. С. Лихачев. Культура Руси эпохи образования русского национального государства. М.—Л., 1946, с. 124.

<sup>47</sup> Государственный Русский музей, 1958, с. 31.

<sup>48</sup> Репродукции фресок см. в книге М. В. Алпатова «Андрей Рублев». М., 1959, №№ 22—41.

<sup>49</sup> Ю. А. Лебедева. Андрей Рублев, с. 10—11.

Неизвестно, где находился и над чем работал Андрей Рублев в период времени между 1408 и 1424 гг. Есть предположение, что он на некоторое время уезжал из Москвы и работал в других местах. В частности, в Кирилло-Белозерском монастыре была икона Успения, о которой в описи 1621 г. говорилось: «Образ местный Успения Пресвятыя Богородицы Рублева писма». Подобно этому и в приходе-расходной тетради монастыря, в связи с устройством в 1614 г. ризы на икону преподобного Кирилла, писанную святым Диономисем Глушицким, было замечено: «да у Успения Пречистыя Богородицы от Рублеваго писма взят репей злат»<sup>52</sup>. Это предание считается очень вероятным. Икона написана, по-видимому, Рублевым совместно с другим художником<sup>51</sup>. Теперь она находится в Государственной Третьяковской галерее.

Полагают также, что Андрей Рублев, кроме писания икон, работал и в области книжной миниатюры, быть может, в мастерской Спасо-Андроникова монастыря. Весьма вероятно, что ему принадлежит известное изображение ангела<sup>52</sup> в так называемом «Евангелии Хитрово», хранящемся в Государственной библиотеке им. В. И. Ленина в Москве<sup>53</sup>. «Грациозный, стройный силуэт ангела и его склоненная голова с округлым нежным лицом очень близки к «рублевским» ангелам Успенского собора во Владимире»<sup>54</sup>.

Известные черты сходства с произведениями Андрея Рублева обнаруживают также миниатюры «Евангелия 1401 года» (Государственная библиотека им. Ленина) и «Переяславского Евангелия» (Государственная Публичная библиотека им. Салтыкова-Щедрина)<sup>55</sup>.

### *3. Третий период жизни и творчества Андрея Рублева (1425—1430 гг.)*

Лучшее из произведений Андрея Рублева — чудотворная икона Святой Троицы, находящаяся ныне в Государственной Третьяковской галерее<sup>56</sup>.

Клинцовский иконописный подлинник сообщает, что «преподобный Андрей, Радонежский иконописец, прозваннем Рублев, писаше многия святыя иконы, чудны зело и украшенны; бе той Андрей прежде живяше в послушании преподобнаго отца Никона Радонежского: той повеле ему при себе написати образ Пресвятыя Троицы в похвалу отцу своему Сергию чудотворцу»<sup>57</sup>. Из этого сообщения мы можем, кажется, заключить, что Андрей Рублев, названный «Радонежским», вероятно, по причине первоначальной принадлежности к братии Свято-Троицкой обители, основанной преподобным Сергием Радонежским<sup>58</sup>, написал икону Святой Троицы в период полного расцвета своего таланта — после того, как написал уже «многия святыя иконы, чудны зело и украшенны». Слова о том, что прежде «той Андрей живяше в послушании преподобнаго Никона», имеют, по-видимому, характер вскользь сделанного заме-

<sup>50</sup> Н. П. Лихачев. Манера письма Андрея Рублева, СПб., 1907, с. 42—43.

<sup>51</sup> Ю. А. Лебедева. Андрей Рублев, с. 15.

<sup>52</sup> См. цветную таблицу в «Истории русского искусства», с. 88.

<sup>53</sup> Поступило из Загорска. См. А. Н. Свириин. Сергиевский историко-художественный музей (5-й вып. серии «Подмосковные музеи»). М.—Л., 1925, с. 59.

<sup>54</sup> Ю. А. Лебедева. Андрей Рублев, с. 14.

<sup>55</sup> Ю. А. Лебедева. К вопросу о раннем творчестве Андрея Рублева, с. 68.

<sup>56</sup> На ее место в иконостасе Троицкого собора Троице-Сергиевой Лавры помещена копия, исполненная в 1920-х гг. Н. А. Барановым (В. Антонова. Цит. соч., с. 22, примеч. 3-е).

<sup>57</sup> Е. Голубинский. Цит. соч., с. 186, примеч. 1-е, И. Сахаров. Цит. соч., с. 14.

<sup>58</sup> «Радонежским» называется, например, ученик преподобного Сергия Никон, который был родом из города Юрьева Владимирской области. См. Е. Голубинский. Цит. соч., с. 91; срав. Н. П. Лихачев. Цит. соч., с. 28.

чания, имеющего целью уточнить образ взаимоотношений между игуменом и прославленным иконописцем указанием на их прежнюю близость. Надо полагать, что Рублев ко времени написания иконы Святой Троицы вышел уже из непосредственного подчинения обителя преподобного Сергия, в связи с своим положением знаменитого московского мастера, находившегося в ведении великого князя; вероятно, он и числился теперь монахом подмосковного Спасо-Андроникова монастыря<sup>59</sup>, однако любил, конечно, и обитель преподобного Сергия, как место своего погрига и долготелних иноческих трудов под духовным руководством преподобного Никона. Что слово «повеле» не следует понимать как приказание послушнику, можно, по-видимому, заключить из сопоставления приведенного нами свидетельства Клищовского подлинника со следующим летописным указанием: «Бяше нужно бо и се нам есть помянути... яко исполнися желание преподобнаго отца настоятеля Никона. Умоление быша от него чуднии добродетельнии старцы и живописцы Даниил и Андрей предпоянутый... и яко украсиша подписанием церковь сию»<sup>60</sup>.

Речь идет здесь о приглашении преподобным Никонем Даниила Черного и Андрея Рублева для выполнения работ по росписи белокаменного Троицкого собора<sup>61</sup>, начатого постройкой в 1422—1423 г., после торжественного открытия мощей преподобного Сергия (бывшего 5 июля 1422 г.)<sup>62</sup>. Естественнее всего предположить, что написание иконы Святой Троицы происходило одновременно с росписью вообще Троицкого собора. Д. С. Лихачев относит написание иконы Святой Троицы, как и приглашение преподобным Никонем Андрея Рублева и Даниила Черного для росписи фресками и украшения иконами Троицкого собора в Троице-Сергиевом монастыре, к 1424—1426 гг.<sup>63</sup> Так думает и Ю. А. Лебедева<sup>64</sup>, не соглашаясь с мнениями И. Э. Грабаря<sup>65</sup> и В. И. Лазарева<sup>66</sup>, относящих написание иконы Святой Троицы к 1411 г. или к еще более раннему времени<sup>67</sup>, когда Андрей Рублев был в послушании у преподобного Никона. Трудно предположить, говорит Ю. А. Лебедева, что икона была написана в 1410—1411 гг. для деревянной маленькой церкви, воздвигнутой после нашествия татарского хана Эдигея, сжегшего все постройки монастыря.

Обычно считали, что написанная Андреем Рублевым икона Святой Троицы была помещена в качестве главного местного образа в первом ярусе иконостаса Свято-Троицкого собора на правой стороне от царских врат<sup>68</sup>. Однако В. Антонова убедительно доказывает, что первоначально икона эта находилась в ногах гробницы преподобного Сергия.

<sup>59</sup> «Бяше же святыи Андроник великими добродетельми сияя, и с ним бяху учении сго Савва и Александр, и чудии они и пресловущии иконописцы Даниил и ученик его Андрей, и ниши мнози такови же». См. «Преподобнаго Иосифа Волоколамскаго отвешание...», с. 12.

<sup>60</sup> Рукопись жития преподобного Сергия за № 183/21, найденная в ризнице Лавры. См. Ю. А. Олсуфьев. Опись икон Троице-Сергиевой Лавры. Изд. Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры, Сергиев, 1920, с. 37—38. В 1853 г. Лаврой эта иллюстрированная рукопись XVI в. воспроизведена литографически под заглавием «Житие преподобнаго и богоноснаго отца нашего Сергия Радонежскаго и всея России чудотворца». См. также «Житие преподобнаго Никона», составленное Пахомием Логфетом, список XV в. в Государственной библиотеке им. В. И. Ленина, собр. Ундольского, № 370, лл. 224 об. — 226.

<sup>61</sup> Рисунок из рукописи, изображающий, как преподобный Никон приглашает Даниила и Андрея Рублева и как они расписывают Троицкий собор, см. в работе М. И. и В. И. Успенских. «Заметки о древнерусском иконописании», с. 37.

<sup>62</sup> Этот собор существует доныне. Е. Голубинский, с. 92 и 106.

<sup>63</sup> Д. С. Лихачев. Цит. соч.

<sup>64</sup> Андрей Рублев, с. 17.

<sup>65</sup> Вопросы реставрации, с. 68.

<sup>66</sup> История русского искусства, с. 144 и 145 с примеч. 1.

<sup>67</sup> П. П. Муратов в статье «Русская живопись до середины XVII века» (История Русского искусства, т. VI) указывал время написания иконы — «около 1408 г.».

<sup>68</sup> Изображение иконостаса. См. Е. Голубинский, цит. соч., с. 185.

служа как бы «запрестольным образом» по отношению к раке преподобного; на это указывает, между прочим, и выражение «в похвалу... Сергию чудотворцу»<sup>69</sup>.

В XVI в. с рублевской иконы была сделана копия<sup>70</sup>. Эту новую икону покрыли золотой ризой по повелению Ивана Грозного и поместили с правой стороны от царских врат<sup>71</sup>.

В 1600 г. Борис Годунов украсил рублевскую икону золотой ризой с драгоценными камнями<sup>72</sup>, вследствие чего она называлась иногда «годуновской». Около 1626 г. ее переместили на место, определенное для главной храмовой иконы<sup>73</sup>, копия же была помещена на второе место слева от царских врат (сразу за иконой Божией Матери «Одигитрия»).

Большинство исследователей XIX в. признавали местную икону (на правой стороне) за произведение, несомненно принадлежащее кисти Андрея Рублева, причем именно то самое, которое было выполнено по просьбе преподобного Никона «в похвалу святому Сергию»<sup>74</sup>. Лишь немногие подвергали сомнению эту общепризнанную версию. Так, например, Д. А. Ровинский, считавший эту икону произведением древнего итальянского художника, утверждал, что, вероятно, лишь известие Клинцовского подлинника, повторенное в житии преподобного Сергия, «подало повод И. М. Снегиреву приписать Рублеву икону Святой Троицы, находящуюся в Троицком соборе Сергиевой лавры»<sup>75</sup>. Однако митрополит Московский Филарет (Дроздов) счел нужным опровергнуть это мнение Д. А. Ровинского, высказанное последним в 1850-х годах, указав, что «в Сергиевой лавре постоянно сохраняется предание, что сей образ писан Андреем Рублевым при преподобном Никоне»<sup>76</sup>. После Ровинского его сомнения в более сдержанной форме повторили Д. В. Айналов и Н. Сычев.

Блестящее доказательство истинности указываемого митрополитом Филаретом предания, а вместе с тем и справедливости всеобщего убеждения в принадлежности храмовой иконы Троицкого собора кисти Андрея Рублева, представили работы по реставрации этой иконы.

В 1904 г. иконописец-реставратор В. П. Гурьянов, приглашенный произвести, под наблюдением Московского Археологического общества, реставрацию всех икон Троицкого собора, сделал, с разрешения лаврского начальства, расчистку «годуновской» иконы от верхних наслоений<sup>77</sup>. Тотчас после расчистки был сделан фотографический снимок оставшего-

<sup>69</sup> В. Антонова. Цит. соч.

<sup>70</sup> В. П. Гурьянов. Две местные иконы Святой Троицы в Троицком соборе Свято-Троицкой Сергиевой Лавры и их реставрация. М., 1906, с. 5. Копия эта ошибочно приписывалась диакону Никифору Грабленому (см. Троицкий собор, церковь преподобного Никона и келья преподобного Сергия в Троице-Сергиевой Лавре. М., 1854, с. 8), как это показал Е. Голубинский (цит. соч., с. 186, примеч.).

<sup>71</sup> В. Антонова предполагает, что нижняя часть алтарной преграды не была первоначально расписана; ее покрывали шитые иконы.

<sup>72</sup> Н. П. Кондаков. Русские клады. Исследование древностей великокняжеского периода, т. I. СПб., 1896, с. 175.

<sup>73</sup> Е. Голубинский высказал догадку, что перемещение это было сделано в результате чудесного прославления рублевской иконы. Действительно, уже в описи монастыря 1641 г. она называется «чудотворной» (Е. Голубинский. Цит. соч., с. 185 и 186).

<sup>74</sup> Н. Сычев. Икона Святой Троицы в Троице-Сергиевой Лавре. Записки Отделения русской и славянской археологии имп. Археологического общества, т. X. Пг., 1915, с. 58.

<sup>75</sup> Д. А. Ровинский. Обзор иконописания в России до конца XVII века. СПб., 1903, с. 40.

<sup>76</sup> Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. Изд. под ред. Преосвящ. Саввы, архип. Тверского и Кашинского. СПб., 1887, доп. том, с. 331—342.

<sup>77</sup> Из описания В. П. Гурьянова видно, что икона переписывалась, по крайней мере, три раза, причем в последний раз — в 1835 или 1854 году художником Малышевым без соблюдения прежнего стиля и даже рисунка (В. П. Гурьянов. Цит. соч., с. 5—6).

ся первоначального изображения<sup>78</sup>. Сличение этого снимка с изображением до расчистки<sup>79</sup> показывает, что позднейшими иконописцами были внесены довольно значительные изменения; так, например, были пририсованы: а) на столе — две ветки винограда, бокальчики и тарелочка; б) на нимбах ангелов — тороки (слухи)<sup>80</sup>; на ногах ангелов — сандалии; довольно скромное дерево превратилось в кудрявый зеленый дуб (новейшего письма XIX в.); у крайнего слева ангела мерило<sup>81</sup> было заменено посохом с крестом на конце<sup>82</sup>.

«Хотя икона, — пишет И. Э. Грабарь, — была не вполне дочищена, на ней оставались местами прописи XVI века и прибавились новые, уже гурьяновские, но впечатление, которое произвело это первое раскрытие рублевской живописи на тогдашние художественные и исследовательские круги, было поистине потрясающим. Начались настоящие паломничества к «Тронце»<sup>83</sup>, явившейся подлинным откровением»<sup>84</sup>. После реставрации иконы, кроме монографии В. П. Гурьянова, ей был посвящен ряд исследований. Так, например, Н. П. Лихачев в своей критической работе, посвященной выяснению характерных особенностей манеры письма Андрея Рублева, одним из первых приветствовал появление в литературе статьи В. П. Гурьянова и утверждал, что «наблюдения, сделанные Гурьяновым, подтверждают предположение о том, что икона Святой Троицы принадлежит письму Рублева»<sup>85</sup>. Муратов называл икону Святой Троицы «единственным достоверным произведением самого Рублева»<sup>86</sup>.

В 1918—1919 гг. Коллегией по делам искусств была произведена окончательная расчистка иконы Святой Троицы, которую «еще до окончания реставрации единодушно признали гениальным созданием Рублева»<sup>87</sup>. Расчистку производили иконописцы: Г. О. Чириков (расчищал лики), В. А. Тюлин, И. И. Суслов. После расчистки было признано недопустимым закрывать окладом «единственное, по значению своему, в мире произведение искусства», принадлежащее кисти Андрея Рублева<sup>88</sup>.

\*  
\* \*

Первоначальным иконописным изображением Святой Троицы было, как известно, символическое Ее изображение под видом трех странников, явившихся Аврааму у дуба Мамврийского. Древнейшее известие об этой композиции находится у Юлия Африкана (?), затем в рассказе об уничтожении императором Константином Великим в 314 г. языческого алтаря в Палестине у дуба Мамврийского, стоявшего перед картиной, представлявшей момент явления ангелов Аврааму<sup>89</sup>. После Второго Вселенского Собора, окончательно утвердившего догмат о Святой Троице, изображения «ветхозаветной» Троицы встречаются уже доволь-

<sup>78</sup> См. табл. I и рис. 2 в книге В. П. Гурьянова «Две местные иконы Св. Троицы...».

<sup>79</sup> Табл. III, там же.

<sup>80</sup> Тороки, или слухи, — специальный знак ангельского служения, «ток ангельского слуха, изображаемый на иконах в виде излучистой струи» (В. Даль).

<sup>81</sup> Мерило — снаряд для измерения протяжения, пространства (В. Даль).

<sup>82</sup> Н. П. Кондаков. Лицевой иконописный подлинник, с. 88.

<sup>83</sup> Хотя икона оставалась по-прежнему закрытой ризой, но для осмотра были доступны лики.

<sup>84</sup> Вопросы реставрации, с. 20.

<sup>85</sup> Н. П. Лихачев. Цит. соч., с. 104.

<sup>86</sup> История русского искусства, с. 229.

<sup>87</sup> Ю. А. Лебедева. Андрей Рублев, с. 17.

<sup>88</sup> Ю. А. Олсуфьев. Цит. соч., с. 15, 16, 25.

<sup>89</sup> R. Garrucci. Storia, t. I, p. 437; Д. В. Айпалов. Мозаики IV и V веков СПб., 1895, с. 112.

но часто (мозаика в церкви святого Виталия в Равенне VI в.<sup>90</sup>; мозаика церкви святой Марии Великой в Риме V в.; греческая рукопись книги Бытия Ди-Филиппи, относимая Тишендорфом к V в.).

С древнейших времен теофания Аврааму поставлялась в тесную связь с Евхаристической жертвой. На упомянутом выше мозаичном изображении, украшавшем алтарь церкви святого Виталия в Равенне, рядом с ангельской трапезой видим сцену жертвоприношения Исаака.

Византийские художники, а также и подражавшие им русские иконописцы, обычно изображали явление странников Аврааму с большой обстоятельностью. На их иконах видим уставленную яствами трапезу, гостеприимно прислуживающих ангелам Аврааму и Сарру; некоторые вводили даже побочный эпизод с «закланием тельца». Словом, для них имела решающее значение историческая сторона события.

Такой подход приводил подчас к тому, что самая богословская идея иконы находила себе не вполне удачное выражение. Так, например, желая всячески подчеркнуть фактическую сторону события, т. е. что только один из странников был Лицом Божественным («Ангел Завета», Сын Божий), а два других — лишь сопровождавшими Его ангелами, некоторые иконописцы среднего из странников изображали сидящим выше других и отмечали его крестчатым нимбом<sup>91</sup>, а иногда и надписью «IC XC»<sup>92</sup>; но при этом неизбежно страдала догматико-символическая сторона, так как неравные по достоинству участники трапезы не могли быть выразителями «единоарственных и единопредстольных» Лиц Троиственного Божества.

В противовес такой манере в более позднее время возникла другая, еще менее удачная, если не прямо недопустимая. Очевидно, желая выразить равное участие в искуплении всех трех Лиц Святой Троицы, стали писать крестчатые нимбы у всех трех участников трапезы<sup>93</sup>. «У Святой Троицы пишут нерекрестные о́вы у среднего, а иные у всех трех», — читаем мы в «Стоглаве»<sup>94</sup>. Разумеется, таким образом вносилась неверная мысль об участии в страданиях Богочеловека бесстрастной природы Божества.

Икона Святой Троицы, написанная Андреем Рублевым, дает наиболее богословски-продуманное выражение иконописными средствами православного учения о Троицином Боге. Недаром Стоглавый Собор поставил ее в образец, запретив иконописцам что-либо «от своего замышления претворяти».

Прежде всего, для Андрея Рублева не имеет существенного значения детализированная историческая сторона события. Пусть явившиеся странники фактически не были равны по достоинству, но как существа,

<sup>90</sup> См. Н. П. Кондаков. Лицевой иконописный подлинник, с. 11, рис. 13.

<sup>91</sup> См., например, изображение Святой Троицы на пластине «Тверских врат» Александровской слободы (середина XIV в.) (История русского искусства, III, с. 31), а также изображение панангара Государственного Русского музея, № 3896. Н. Малицкий. Створка панангара Государственного Русского музея с золоченым изображением Троицы (Материалы по русскому искусству, т. I. Изд. Государственного Русского музея, Л., 1928, с. 33, рис. 1).

<sup>92</sup> На миниатюрах греческой Библии X века, принадлежащей Парижской Национальной библиотеке, два ангела, явившиеся Аврааму, имеют простые нимбы, а третий — в крестчатом нимбе: как этот нимб, так и отсутствие крыльев, служащих одним из иконографических признаков ангелов, ясно отличают это Божественное Лицо от соизвещающих Ему ангелов» (Н. В. Покровский. Очерки памятников христианского искусства и иконографии. Изд. 3-е СПб., 1910, с. 288).

<sup>93</sup> Панангар Московского Исторического музея, № 944. См. Н. Малицкий. Указ соед., с. 36.

<sup>94</sup> На иконе Святой Троицы XVI в. в Государственной Третьяковской галерее (№ 1149) все три ангела имеют крестчатые нимбы, и над каждым — надпись IC XC. Общая надпись: «Святая Троица, неразделимо Божество». В. Антонова. Цит. соч., с. 28, примеч. 4е.

<sup>95</sup> Стоглав. Изд. 2-е. Казань, 1887, глава 11-я, вопрос 1-й.

самой своей тройственностью и внешним сходством прообразовавшие три Лица Святой Троицы, и как участники символической трапезы, напоминающей об искуплении мира кровью Богочеловека<sup>95</sup>, они должны быть изображены равночестными. Подтверждение этой мысли мы находим в памятниках глубокой христианской древности.

В мозаиках церкви святой Марии Великой в Риме имеется «Явление Аврааму трех ангелов». Художник взял два момента этого события — встречу и угощение. В первом все три ангела представлены в простых нимбах; но средний ангел имеет ореол, или сияние, вокруг всего тела, усвояемый в древности только Божеству; следовательно, художник полагал различие между этими ангелами и в среднем из них... признавал Второе Лицо Святой Троицы; но в изображении другого момента — угощения странников — художник опустил это различие: здесь уже все они в простых нимбах... В греческой рукописи книги Бытия Ди-Филиппи, относимой Тишендорфом к V веку, ангелы, сидящие за столом у Авраама, изображены также в одинаковых простых нимбах, а на другой миниатюре, изображающей посольство ангелов, они совсем не имеют нимбов, но Бог, посылающий их, — в крестчатом нимбе и с крестом в левой руке»<sup>96</sup>.

В духе этих древних изображений пишет свою икону Святой Троицы и Андрей Рублев. Символическая сторона имеет у него решающее значение. Художник ограничивается при этом как бы фрагментом из традиционного изображения «ветхозаветной» Троицы. На написанной им иконе нет фигур Авраама и Сарры, отсутствует эпизод с «закланием тельца», отпавшие отягощающие трапезу обильные яства. Остались лишь фигуры ангелов, трапеза с чашей, дуб Мамврийский, дом (в виде узкого портика с бельведером) и скала.

На невысоких скамьях расположились вокруг стола три ангела, чрезвычайно похожие лицом друг на друга. Их головы, убранные пышными высокими прическами, слегка наклонены; на юных лицах написана светлая неземная грусть, их взгляды задумчиво устремлены вдаль, как бы в немую и тихую вечность. Каждый из ангелов безмолвно погружен в себя.

На столе находится чаша с головой тельца, символизирующая чашу страданий Богочеловека. Средний и левый (по отношению к зрителю) ангелы осеняют чашу именованным благословением. Правый ангел простирает к ней руку с жестом, напоминающим освящающее рукоположение. В левых руках ангелов находятся длинные «мерила» (т. е. скромные страннические посохи).

«Почти одинаковые лики и фигуры ангелов, — пишет Л. Успенский, — подчеркивая единство природы трех Божественных Ипостасей, в то же время указывают на то, что икона эта ни в коем случае не претендует изобразить конкретно каждое Лицо Святой Троицы. Это та же историческая сцена (хотя и со сведенным к минимуму историческим аспектом), которая в проявлении троичного действия в мире, Божественной иконой, символически раскрывает единство и троичность Божества. Поэтому, при единообразии ангелов, они не обезличены и у каждого из них определенно выражены Его свойства в отношении действия Его в мире»<sup>97</sup>.

Вся композиция заключена в ясно ощущаемый, хотя и невидимый, круг, проходящий по верхней части нимба среднего ангела и огибающий подножия внизу иконы, — символ вечности и полноты внутренней жизни.

<sup>95</sup> Участие в трапезе трех странников прообразует участие трех Лиц Святой Троицы в деле искупления и освящения человечества, но не в страданиях (свойственных одному Богочеловеку).

<sup>96</sup> Н. В. Покровский. Цит. соч., с. 287—288.

<sup>97</sup> Л. Успенский. Праздник и иконы Пятидесятницы. «ЖМП», 1957, № 6, с. 54

Богословская идея выражена глубоко и многосторонне:

1. Расположение ангелов (слева направо от зрителя) соответствует перечислению Лиц Божества в символе веры: левый ангел символизирует Бога Отца, средний — Бога Сына, правый — Бога Духа Святого<sup>98</sup>.

2. Идея единства природы и равенства Лиц Святой Троицы выражена «монотонней» (единообразием в ликах), одинаковостью возраста, отсутствием доминирующего положения у которого-нибудь из ангелов, одинаковостью нимбов, наконец синим (напоминающим небо и символизирующим духовность природы) цветом, присутствующим в одеждах всех трех ангелов.

3. Идея ипостасного различия, проявляющегося в характере участия Божественных Лиц в икономии спасения, передана, главным образом, различием в цвете одежд и отчасти различием жестов.

Почти полной неопишемости Первой Ипостаси Святой Троицы соответствуют неопределенные цвета верхней одежды левого ангела (нежно-розовый плащ с коричневыми и сине-зеленоватыми рефлексами); эта неопределенность как бы раскрывается в четких и характерных цветах одежд двух других ангелов.

Средний ангел облачен в традиционную одежду Спасителя, Господа Иисуса Христа — в пурпуровый хитон и синий плащ. Пурпуровый (по другим данным, темно-вишневый) цвет, возможно, символизирует акт воплощения, напоминающая цвет земли — вещественной стихии.

Правый ангел облачен в синий хитон (цвет которого повторяет цвет плаща среднего ангела, как бы в знак общности дела Сына Божия и Духа Святого, продолжающего в Церкви возведение людей к небесной жизни) и зеленый плащ<sup>99</sup>, что указывает на обновляющее и возрождающее к новой жизни действие Духа Святого — Освятителя Церкви.

4. Единоначалие Святой Троицы выражено тем, что головы среднего и правого ангелов обращены в сторону левого ангела (по учению святых отцов, «корень и источник Сына и Святого Духа есть Отец»<sup>100</sup>). Этому движению следуют даже неодушевленные предметы: дерево и горка, устремляющиеся влево.

5. Внутренняя жизнь Божества передана тем, что «все три ангела с любовью склоняют друг к другу головы и составляют как бы одно нераздельное целое, выражая тем символически мысль о любвеобильном единении Лиц Пресвятой Троицы»<sup>101</sup>.

6. На иконе со всей силой передан акт величайшей жертвенной любви Бога к человечеству: Бог Отец, благословляя чашу, отдает Сына Своего возлюбленного на искупительные страдания; Сын Божий, также благословляя чашу, изъявляет Свое послушание воле Отчей и готовность принести Себя в жертву за мир. Согласное волеизъявление Духа Святого символизировано наклоном головы и жестом руки правого ангела.

Прав поэтому Ю. А. Олсуфьев, заметивший, что нет иконы, подобной иконе Рублева, «по творческому синтезу вершин богословской концепции с воплощающей ее художественной символикой»<sup>102</sup>.

<sup>98</sup> В неопубликованной работе архиепископа Сергия (Голубцова), посвященной творчеству Андрея Рублева, указывается и иная возможность символического истолкования: ангел с правой стороны символизирует Бога Сына (покорно-пассивный жест руки означает смиренное согласие на жертву). Левый ангел символизирует Бога Отца, средний — Бога Духа Святого. Они как бы совещаются между собой, определяя участь Христа Спасителя на земле.

<sup>99</sup> «Надобно думать, что... зеленый цвет изображает юность и бодрость» (по другому переводу: молодое, находящееся в полном силе — «ЖМП», 1957, № 6, с. 55) См. О небесной иерархии. М., 1843, с. 66 (гл. XV, § 7).

<sup>100</sup> Святой Василий Великий. Слово против савеллиан. Ария и апоменев.  
<sup>101</sup> С. П. Шевырев. Поездка в Кирилло-Белозерский монастырь в 1847 году. М., 1850, с. 13—14.

<sup>102</sup> Ю. А. Олсуфьев. Цит. соч., с. 10.

Все исследователи, дающие художественную оценку иконе Святой Троицы, единодушно отмечают поражающую яркость и свежесть красок, их гармоничное сочетание, их «звучание», «певучесть», свидетельствующие о замечательном колористическом даровании Рублева. «Как рисунок, так и цвет играют у Андрея Рублева равноценную роль,— говорит В. Г. Брюсова.— Цвет не имеет характера раскраски, художник «рисует цветом»<sup>103</sup>. Рублев, говорит М. В. Алпатов, поставив себе задачу, чтобы краски зазвучали во всю свою мощь, воспользовался лучшими доступными ему материалами; он добыл драгоценнейшую из красок того времени — ляпис-лазурь<sup>104</sup> и употребил ее с величайшим мастерством. «Синий плащ среднего ангела чарует глаз как драгоценный самоцвет»<sup>105</sup>.

В. П. Гурьянов обращает внимание на характерную для Андрея Рублева черту: «светлый, оливковый в зелень» санкир (т. е. основной тон ликов)<sup>106</sup>.

В связи с характеристикой лучшего из произведений Андрея Рублева — его иконы Святой Троицы — уместно сказать несколько слов о художественном стиле великого иконописца. Еще И. Снегирев, исследователь и глубокий знаток русских древностей, утверждал, что «по своему стилю Рублев был верным Византийской школе»<sup>107</sup>. И это, конечно, справедливо, если под «византийским стилем» понимать не узконациональный, чисто греческий характер иконописания, а противостоящий искусству Запада, с его сильным тяготением к реалистическим формам в духе античного искусства, строгий стиль иконописцев православного Востока. В таком смысле выразился и С. П. Шевырев, говоря об иконе Святой Троицы, писанной Андреем Рублевым: «Письмо византийское превосходное»<sup>108</sup>.

Архиепископ Анатолий приводит характерный отзыв одного протестанта о византийских иконах: «Нужна самой превосходной кисти картина какой-нибудь итальянской школы, чтобы возбудить во мне чувство благоговения; а икона, и посредственно написанная в греческом стиле, возбуждает во мне религиозные ощущения»<sup>109</sup>. Тем более, конечно, для православного христианина, воспитанного в духовной атмосфере «восточного» благочестия, византийский иконописный стиль является наиболее близким и родным, а иногда и единственно приемлемым (на пример, в так называемом единоверии, или «православном старообрядчестве»).

Употребление термина «византийский стиль» применительно к иконам Андрея Рублева отнюдь не обезличивает творчество этого великого древнерусского иконописца. Андрей Рублев, пользуясь многовековым художественным опытом как собственно византийских, так и русских «изографов», творчески перерабатывал этот опыт, внося в него так много самобытного и прекрасного нового, что с его именем последующие поколения соединяли почти всё лучшее, что было в нашей древнерусской живописи.

«Троица» Рублева была любимейшей иконой древнерусских худож-

<sup>103</sup> В. Г. Брюсова. Указ. соч. (автореферат).

<sup>104</sup> Ляпис-лазурь — толченый темно-синий минерал лазурит. Краска эта ценилась на вес золота. Привозили ее, главным образом, из Самарканда. См. В. А. Щавинский. Очерки по истории техники живописи и технологии красок в Древней Руси. М.—Л., 1935, с. 111—112.

<sup>105</sup> М. В. Алпатов. Цит. соч., с. 26.

<sup>106</sup> В. П. Гурьянов. Цит. соч., с. 8. В Менологии греческого императора Василия II, упоминаясь, по свидетельству архиепископа Сергия, на Руси до конца XIV века, «блблая или меньшая близость к бесплотному миру обозначается зеленою» (В. П. Соколов. Язык древнерусской иконописи. Казань, 1916, с. 7).

<sup>107</sup> См. Н. П. Собко. Цит. соч., стлб. 168—173.

<sup>108</sup> С. П. Шевырев. Цит. соч., с. 13—14.

<sup>109</sup> Архиеп. Анатолий. Об иконописании. Изд. 2-е. СПб., 1867, с. 40

ников и вызвала бесчисленные подражания. По отзыву Н. Пуннина, «более совершенной красоты русская иконопись не знала»<sup>110</sup>. Находясь в настоящее время в Государственной Третьяковской галерее, икона «привлекает к себе всеобщее внимание как памятник неограниченного обаяния»<sup>111</sup>.

В 1947 г., после тщательных реставрационных работ, стали на свои места в иконостасе Троицкого собора 15 денусных, 19 праздничных и 7 пророческих икон<sup>112</sup>. Как указывает В. Н. Лазарев, над иконостасом Троицкого собора трудились вместе с Рублевым от 20 до 25 художников<sup>113</sup>; это, конечно, сильно затрудняет стилистический анализ икононого письма. Полагают, что из икон денусного чина Рублевым написаны «Архангел Гавриил» и «Апостол Павел»<sup>114</sup>. Икону святого великомученика Димитрия Солунского писал, вероятно, ученик Рублева совместно с учителем<sup>115</sup>. Из праздничных икон В. Н. Лазарев приписывает Рублеву только «Крещение»<sup>116</sup>. Ю. А. Лебедева считает, что «Преображение» и «Явление ангела женам-мироносицам» написаны учеником Рублева при его непосредственном участии<sup>117</sup>.

Выполненные Андреем Рублевым и Даниилом Черным фрески Троицкого собора не сохранились: последующие росписи (начиная с 1635 г.) уничтожили их без следа, так как «старые фрески были сколоты вместе со штукатуркой»<sup>118</sup>.

По окончании работ в Троицком соборе Андрей Рублев и Даниил были призваны своим игуменом Александром для украшения в Андрониковом монастыре выстроенной около 1427 г. церкви Всемилостивого Спаса. Здесь они «написаша церковь стенным письмом и иконы»<sup>119</sup>. В литографированном «Житии преподобного Сергия» (1853 г.) в статье «О начале Андроникова монастыря» на одной из миниатюр изображено, как Андрей Рублев, в монашеском одеянии, сидя на подмостках, пишет икону Нерукотворенного Спаса на стене храма. В надписании под миниатюрой Андрей Рублев назван «иконописцем преизрядным, всех превосходящим в премудрости зелье и седины честныя имущим»<sup>120</sup>. Работы по росписи церкви в Спасо-Андрониковом монастыре были последними трудами «чудных и добродетельных старцев», ибо приближался уже конец их богоугодного земного жития. Упомянув об этих работах, «Житие преподобного Сергия» говорит, что Андрей Рублев и Даниил «сие писание конченное в память свою оставиша, якоже всеми зрится»<sup>121</sup>.

Фрески Спасо-Андроникова монастыря безвозвратно погибли<sup>122</sup>. Из древних икон, сохранившихся в старом соборе монастыря, нет ни одной, которую можно было бы отнести к началу XV века<sup>123</sup>.

Скончался Андрей Рублев около 1430 г., незадолго до смерти своего старшего сотрудника Даниила Черного. Оба они были погребены в

<sup>110</sup> Н. Пуннин. Цит. соч., с. 20, примеч. 3-е.

<sup>111</sup> История русского искусства, III, с. 146. Интересен отзыв Ремона Роллана, писавшего икону Святой Троицы «произведением чистейшего русского искусства». См. Ю. А. Лебедева. Андрей Рублев, с. 17.

<sup>112</sup> В. Антонова. Цит. соч., с. 21, примеч. 3-е.

<sup>113</sup> В. Н. Лазарев. О методе работы в Рублевской мастерской. Доклады и сообщения филологич. фак-та. Изд. МГУ, М., 1946, вып. I, с. 64.

<sup>114</sup> История русского искусства, III, рис. на с. 176—177 и 180—181.

<sup>115</sup> Там же, рис. на с. 182—183.

<sup>116</sup> Там же, рис. на с. 159.

<sup>117</sup> Ю. А. Лебедева. Андрей Рублев, с. 22.

<sup>118</sup> История русского искусства, III, с. 160, примеч. 2-е.

<sup>119</sup> Сказание о святых иконописцах. См. Ф. Буслаев. Цит. соч., с. 380.

<sup>120</sup> См. М. И. и В. И. Успенские. Цит. соч., с. 39, рис. 7.

<sup>121</sup> Лиет 292. То же в Макарьевских Минеех — в «Житии преподобного Николая»

<sup>122</sup> Н. И. Иваницы-Писарев. Спасо-Андроников монастырь, М., 1942, с. 15, 21

<sup>123</sup> Вопросы реставрации, с. 21

Андрониковом монастыре, как полагают, под алтарем соборного храма<sup>124</sup>.

#### 4. Значение Андрея Рублева в истории русской и мировой культуры

Несмотря на то, что в летописных источниках, свидетельствующих о художественном творчестве Андрея Рублева, имя его стоит обычно или на последнем или на втором месте, слава его как великого иконописца превзошла славу всех его учителей и сотрудников. Иконы его вызывали благоговейное удивление и восхищение как его современников, так и последующих поколений. Имя Рублева было столь знаменито, по словам Н. М. Карамзина, что «иконы его в течение ста пятидесяти лет служили образцом для всех иных живописцев»<sup>125</sup>. Вся ближайшая к Андрею Рублеву эпоха отмечена сильным влиянием этого мастера. О судьбе его икон делались записи в летописях. В «Житии преподобного Иосифа, игумена Волоколамского» имеется рассказ о размовке его (преподобного Иосифа) с волоколамским князем Феодором Борисовичем. Когда князь несправедливо прогневался на преподобного, последний хотел сначала удалиться из основанного им монастыря, но братья умолили его не покидать их. Преподобный Иосиф уступил просьбам братьев и, чтобы достигнуть мира с князем, «стал улаживать его подарками, послал к нему иконы знаменитых живописцев Рублева и Дионисия»<sup>126</sup>.

Стоглавый Собор окончательно упрочил славу великого иконописца своим определением «писать живописцем иконы с древних образов, как греческие живописцы писали и как писал Андрей Рублев и прочие пресловущии живописцы»<sup>127</sup>.

У Рублева было много учеников и подражателей. Поэтому со временем число икон «письма Рублева» чрезвычайно умножилось. Большой перечень таких икон приведен Н. П. Лихачевым в его исследовании «Манера письма Андрея Рублева». Однако, как справедливо указывает Д. А. Ровинский, выражение «письма Рублева» чаще всего значит: «списана с иконы Рублева»<sup>128</sup>, и потому характер письма таких икон мало способствует изучению творчества великого мастера.

Исследователи XIX и XX вв. сравнивали Андрея Рублева с Беато Анджелико, Чимабуэ, Перуджино, Рафаэлем, Леонардо да Винчи и другими великими живописцами Запада и античного мира. Высокую дань уважения мастерству смиренного инок-иконописца отдают и современные нам отечественные искусствоведы, деятели и любители искусства. «Творчество Андрея Рублева, величайшего художника Древней Руси, — говорит Ю. А. Лебедева, — занимает почетное место не только в истории русского искусства: оно представляет блестящую страницу в истории мировой живописи»<sup>129</sup>. Творчеству Андрея Рублева уделяют большое внимание и современные зарубежные искусствоведы, например, Д. Хэмилтон, труд которого «Искусство и архитектура России»<sup>130</sup> принадлежит, согласно оценке В. Лазарева, к числу наиболее

<sup>124</sup> Есть сведения о том, что Андрей Рублев и Даниил имели свещенный сан (Труды и летописи Общества истории и древностей Российских, ч. III, кн. II, 1827, с. 46). Изображение погребения Андрея Рублева см. в книге М. П. и В. Н. Успенских, рис. 8.

<sup>125</sup> Н. М. Карамзин. История государства Российского, т. V, гл. II. Изд. 5-е. СПб., 1842, с. 138.

<sup>126</sup> «Житие преп. Иосифа, игумена Волоколамского», составленное Саввой, епископом Крутицким, на русском языке. М., 1886 г., стр. 32.

<sup>127</sup> «Стоглав». Изд. 2-е. Казань, 1877, глава 41, вопр. 1-й.

<sup>128</sup> Н. П. Лихачев. «Манера письма Андрея Рублева», с. 62, примеч. 2-е.

<sup>129</sup> Ю. А. Лебедева «Андрей Рублев», с. 26.

<sup>130</sup> Hamilton, G. H. The art and architecture of Russia, 1954 (Pelican history of art series ed. by N. Pevsner no. 7. 6).

серьезных работ о русском искусстве, написанных на английском языке<sup>131</sup>.

На Всесоюзной художественной выставке произведений советского искусства в Москве (1954 г.) «самым серьезным произведением выставки», по отзыву художника Б. Неменского<sup>132</sup>, была картина А. Бузовкина «Андрей Рублев»<sup>133</sup>, на которой великий мастер изображен юношей, задумчиво сидящим в мастерской перед начатой им иконой.

Повышенный интерес к творчеству Рублева в нашей стране нашел свое выражение и в официальных актах и решениях Советского Правительства. 30 июля 1918 г. В. И. Лениным было подписано постановление Совета Народных Комиссаров «О постановке памятников великим деятелям социализма, революции и проч.», согласно списку, составленному Народным Комиссариатом по просвещению<sup>134</sup>. В списке лиц, которым предложено было поставить монументы в городе Москве и других городах РСФСР, в разделе «Художники», на первом месте было поставлено имя Рублева<sup>135</sup>. Спасо-Андроников монастырь, где было погребено тело великого художника древней Руси, согласно решению Советского Правительства, превращен ныне в музей-заповедник его имени.

---

<sup>131</sup> В. Лазарев. «Новый зарубежный труд по истории русского искусства». Журн. «Искусство», 1956, № 3, с. 69.

<sup>132</sup> Б. Неменский. «Жапровая живопись». Журн. «Искусство», 1955, № 1, с. 24.

<sup>133</sup> См. цветную вклейку там же, на с. 21.

<sup>134</sup> Известия ВЦИК, № 163/427, 2 августа 1918 г.

<sup>135</sup> Список, представленный в СНК Отделом изобразительных искусств Наркомпроса, после внесения коррективов был также подписан В. И. Лениным. См. журнал «Искусство» № 2(6), август 1918 г., а также сборник «Ленин о литературе». Изд-во «Художественная литература». М., 1941, раздел XII (Из писем и распоряжений Ленина), с. 239—241.

В. Н. ЛОССКИЙ

## АПОФАЗА И ТРОИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

Апофатический (или негативный) путь богопознания есть мысленное восхождение, постепенно совлекающее с объекта познания все его положительные свойства, дабы совершенным незнанием дойти в конце концов до некоторого познания Того, Который не может быть объектом знания. Можно сказать, что это интеллектуальный опыт бессилия, поражения мысли перед запредельностью умопостигаемого. Действительно, сознание поражённости, немощи человеческого разума является опытом общим для всего, что может называться апофатическим, или негативным, богословием, когда, оставаясь в границах интеллектуального, оно просто удостоверяется в радикальной неадекватности нашего мышления с познаваемой реальностью или же, устремясь за грани разумения, оно воспринимает свое недоумение перед тем, что есть Бог по Своей недоступной природе, как некое умопревосходящее, мистическое знание «сверх-разума», как знание *ὑπερ νοῦν*.

Апофатизм — сознание интеллектуального поражения — свойствен в различных своих аспектах большинству христианских богословов (исключения редки). Мы также можем сказать, что он не чужд и священному искусству, в котором поражение методов художественной выразительности, четко отмеченное в самой иконографии, соответствует ученому «незнанию» богослова.

Однако как иконографический «антинатуралистический» апофатизм не иконоборчество, так и негативный, антирационалистический путь отрицаний не гносеомахия или отказ от познания; путь этот не может вести к упразднению богомыслия, ибо тем самым был бы затронут основной фактор христианства и христианского учения — воплощение Слова — центральное событие Откровения, давшее возможность возникновению как иконографии, так и богословия.

Ветхозаветный апофатизм, выражавшийся в запрете какого бы то ни было образа, был устранен тем, что явлен был самый «Образ сущности Отца», взявший на Себя природу человека. Но в канон иконописного искусства входит новый негативный момент: его священная схематичность есть призыв к отрешенности, к очищению чувств, дабы чувствами могли мы воспринимать созерцаемый образ Божественного Лица, пришедшего во плоти. Также всё, что было негативное и исключаящее в ветхозаветном монотеизме, в богомыслии новозаветном исчезает перед необходимостью узнать во Христе Божественное, Единосущное Отцу, Лицо. Но для возможности возникновения троического богословия именно апофаза должна была руководить очищением мысли, ибо мысли этой надлежало подняться к понятию Бога, трансцендентного всяческому тварному бытию и абсолютно независимого в том, что Он есть от тварного существования.

Несмотря на неопровержимость того факта, что негативные элементы прогрессивного очищения мысли христианских богословов обычно связаны со спекулятивной техникой среднего и нового платонизма, неверно обязательно видеть в христианском апофатизме признак эллинизации христианской мысли. Апофатизм, как переход за пределы всего, что связано с неизбежным концом всего тварного, вписан в саму парадоксальность христианского Богооткровения: Бог трансцендентный строю

вится миру имманентным, но в самой имманентности Своей икономии, завершающейся воплощением и смертью на кресте, Он открывает Себя трансцендентным и онтологически от всякого тварного бытия независимым.

Вне этого аспекта мы не могли бы постичь ни сущности вольного и совершенного дарственного дела искупления, ни вообще сущности всей Божественной икономии, начиная с сотворения мира, когда выражение *ex nihilo* как раз указывает на отсутствие какой бы то ни было необходимости *ex parte Dei* (со стороны Бога), указывает, дерзнем сказать, на некий Божественный произвол: в акте творческого «произволения» икономия есть проявление воли, троическое же бытие — сущность трансцендентной природы Бога.

Это и есть принцип того богословского различия между домостроительством (*οἰκονομία*) и богословием (*θεολογία*), которое восходит к IV, а возможно даже и к III в., и остается общим для большинства греческих отцов и всего византийского предания. *Θεολογία*, бывшая для Оригена знанием, гипосисом о Боге, о Логосе, в IV в. имеет в виду всё, что относится к учению о Троице, всё, что может быть сказано о Боге Самом в Себе, независимо от Его творческой и искупительной икономии. Итак, чтобы дойти до этого «чистого богословия», нам необходимо перейти за грани того аспекта, в котором мы познаём Бога как Творца вселенной, освободить понятия о «теологии» от космологических элементов, свойственных «икономии». На «икономию», в которой Бог открывает Себя, сотворяя мир и воплощаясь, мы должны отвечать «теологией», исповеданием непостижимой природы Пресвятой Троицы в том мысленном восхождении, которое всегда будет движимо апофазой.

Однако мы не можем познавать Бога вне «икономии», в которой Он Себя открывает. Отец открывает Себя через Сына в Духе Святом, и это откровение Троицы всегда будет откровением «икономическим», домостроительным, поскольку без благодати, полученной от Духа Святого, никто не может узнать в Христе Сына Божия и, узнав Сына, подняться до познания Отца. Это — классический богословский путь, начертанный св. Василием Великим: «Путь боговедения — от единого Духа, чрез Единородного Сына к единому Отцу. И обратно, естественная благодать, природная святость, царское достоинство от Отца, чрез Единородного, простираются на Духа», — говорит он в своем трактате о Духе Святом<sup>1</sup>. Также и все действия Божественной икономии следуют этим нисходящим путем: Рус. пер. III, 257: «Поэтому путь боговедения — от единого Духа, чрез Единородного Сына, к единому Отцу. И обратно, естественная благодать, и естественная святость, и царское достоинство от Отца, чрез Единородного, простирается на Духа». Итак, путь богопознания в отличие от пути Его (Бога) проявлений не «катабасис», не нисхождение, но «анабасис», восхождение, восхождение к источнику всяческой проявительной энергии, к «Богоначалию», по выражению Псевдо-Дионисия, или «Единоначалию Отца», по выражению св. Василия Великого и других греческих отцов IV в.

И на этом уровне нам надо будет отойти от нисходящего пути откровения природы Отца через Сына в Духе Святом, чтобы смочь постичь единую сущность трех Ипостасей за пределами всякой проявительной икономии. Исключительная связанность доникеевского богословия с икономическим, домостроительным аспектом Троицы, подчеркивавшим космологическое значение Логоса, и давало повод к подозрению этого учения в субординации. Чтобы смочь говорить о Боге Самом в Себе вне какой бы то ни было космологической связанности, какой бы то ни было «икономической» вовлеченности в домостроительство тварного мира.

<sup>1</sup> P. G., t. 32, col. 153 B.

надо богословию, тому познанию, которое мы можем иметь о Единосущной Тронце, стать завершением апофатического пути, пути, исключающего, отбрасывающего и отрицающего все атрибуты (Добро, Премудрость, Жизнь, Любовь и прочее), которые могут быть связаны с понятием Божественных Ипостасей в плане «икномни»<sup>2</sup>, т. е. все свойства, проявляющие Божественную природу в тварном. И вне всякого отрицания или утверждения остается одно только понятие — понятие абсолютного ипостасного различия и столь же абсолютной сущностной тождественности Отца, Сына и Духа Святого. И, тем не менее, все триадологические термины различия — природа, сущность, лицо, ипостась, — несмотря на их математическую чистоту (или, может быть, именно благодаря ей), остаются терминами непригодными, свидетельствующими прежде всего о косности нашего языка и бессилии нашей мысли перед тайной личного Бога, открывающего Себя трансцендентным по отношению ко всему тварному.

Если всякое троическое богословие в своем стремлении освободиться от противоречивости космологической и приложить некоторые свои понятия к запредельности Бога в Себе должно прибегать к апофазе, можно себя спросить: обязательно ли всякая апофаза, которую мы встречаем у христианских мыслителей, приводит к троическому богословию?

Чтобы ответить на этот вопрос, следовало бы рассмотреть различные случаи применения негативного метода богословами и распределить их соответственно различным аспектам христианского апофатизма. Мы надеемся когда-нибудь составить такое исследование, пока же должны ограничиться лишь двумя примерами этого метода отрицания христианскими богословами; я буду говорить о Клименте Александрийском и о Псевдо-Дионисии.

Первый из них, — он скончался в начале III в., около 215 года, — вопреки некоторым попыткам превзойти этот аспект, оставил нам чистое «домостроительное» учение о Тронце. По своей философской формации он был очень близок интеллектуальной среде платоников. Мы легко можем удостовериться в том, что *via negationis*, путь отрицания Климента остается в рамках троического богословия, типично доникейского.

Что же до второго богослова, таинственного автора «Ареопагитик», жившего, несомненно, после Никейского Собора и после великих каппадокийцев (вероятно, в конце V или начале VI в.), то вопрос о том, приводит ли его апофатизм к троичности, менее ясен. Действительно, занимавшая у Плотина апофатическая «методика» Дионисия представляется нам, безусловно, связанной с понятием Единого, трансцендентного всему, что может быть наименовано, следовательно, трансцендентного и тронческим понятиям христианского богословия. Это тем более серьезно, что именно автор ареопагитских сочинений ввел «путь отрицаний» в самом разработанном его виде в богословское и мистическое предание — как восточное, так и западное — и утвердил этот путь авторитетным именем ученика св. апостола Павла.

При ознакомлении с триадической апофазой Климента у нас неизбежно должен возникнуть вопрос по поводу Дионисия, который может быть сформулирован следующим образом: если апофаза, или богословие отрицаний, должно, по Дионисию, иметь перевес над катафазой, или богословием утверждений, то утвержденная тронческим богословием характерная личность должна быть так же опровергнута, как были опровергнуты другие утверждения, относящиеся к общим свойствам трех Ипостасей. В таком случае возникает вопрос: не предполагает ли апо-

<sup>2</sup> Например, когда мы говорим: «Сын — Премудрость», или: «Дух Святой — Любовь».

фаза Дионисия, представляющаяся нам теперь как бы превосхождением Троицы, аспект Божества, превышающего личного Бога иудео-христианского предания? И если апофаза — общее достояние религиозной мысли, если мы ее находим и в Индии, и у греческих неоплатоников, и, позднее, в мистике мусульманской, то не имеем ли мы оснований видеть в негативном методе Дионисия некую «консекрацию», как бы священное признание первенства естественной мистики над богословским откровением? В таком случае известный мистический синкретизм был бы выше веры Церкви и языческий алтарь «неведомого Бога» — выше христианского алтаря того Бога, Которого проповедовал св. апостол Павел в Ареопаге. Эллинизируя Бога христианского богословия, претендент на звание ученика апостола язычников не совершил ли подобным образом обратного перемещения?

Прежде чем разрешить столь тревожный вопрос, скажем несколько слов о применении апофазы Климентом Александрийским.

Как это впоследствии сделает и автор Ареопагитик, Климент путь отрицаний предназначает посвященным в христианские таинства. Это — созерцание Бога, к которому мы приходим интеллектуальным отрешением, созерцанием, говорит Климент, соответствующим ἐποπτεία — высшей из Элевсинских мистерий. То, что Климент Александрийский пользуется языком мистерий и что он стремится установить параллель между этапами гнозы христианской и гнозы эллинских мистерий, объясняется его позицией по отношению к греческой мудрости: он считал, что она во многом воспользовалась Откровением, данным Израилю, или просто позаимствовал у Моисея и пророков, или получив частичное откровение от какого-то ангела, который это откровение украл, подобно тому, как обманом украл Прометей огонь с Олимпа, чтобы передать его смертным.

Поэтому понятна та легкость, с которой Климент согласовывает Священное Писание с философией, и в особенности с философией Платона, этого «друга Истины».

Что же касается апофазы, то она содержится, как мы уже сказали, в христианской ἐπιπτεία, которая представляется Клименту «четвертой, богословской частью» «философии» Моисея. Следовательно, она идет за той частью, которую он называет «созерцанием естественным» (φυσική θεωρία) и которая соответствует тому, что Платон причислил бы к «великим тайнам истинного бытия» (τῶν μεγάλων ὄντως εἶναι μυστηρίων), тому, что Аристотель называет μετὰ τὰ φυσικά, т. е. метафизикой (Строматы, 28, 176, 1).

Путь отрицаний, которым мы идем к созерцанию, описан в пятой книге Стромат. Сначала он показан как «геометрический анализ». Приняв за объект какое-либо тело, упраздняем путем абстракции его объем, поверхность и длину и получаем некую точку. Упразднив затем положение этой точки в пространстве, ее τόπος, мы приходим к понятию умопостигаемой монады, с которой совлекаем всё, что может быть приложимо к существам умопостигаемым, и только тогда приближаемся к известному понятию о Боге.

Это первое апофатическое движение, которое Климент называет анализом, мы под тем же названием встречаем во II в. у платоников. Соперник христиан Цельс в своем труде «Ἀληθῆς λόγος», о котором мы знаем только по цитатам Оригена, определяет анализ, или путь последовательных абстракций, как один из трех рациональных путей познания Бога.

Об этом же говорил до него Альбин в «Дидаскаликосе».

Но эти философы-платоники сочетали метод негативный («анализ») с позитивным («синтез», или познание первичной Причины в ее следствиях) и таким образом выводили третий метод — метод «аналогий», или «превосходств», чтобы в силу «некой неизреченной добродетели умо-

достигнуть, как говорит Цельс, Того Бога, Который за пределами всего» (Ориген. Против Цельса, VII, 44—45). В противоположность им Климент Александрийский держится анализа и сохраняет за ним всё его независимое значение. Однако анализ, который приводит к понятию умпостижений Монады, Климента не удовлетворяет, о чем он и говорит в другом месте, в «Педагоге» (I, 8): «Бог Един и вне Единого и превыше самой Монады» (ἐν ὧς ὁ θεός, καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἐνός καὶ ὑπὲρ αὐτῆς μονάδος). Заметим, что задолго до Климента Филон, видевший в Монаде Логоса, совершенный Образ Бога, говорил, что Бог за пределами Монады (Legum allegoriae, II, 3; De vita contemplativa, I, 2). Как для еврейского философа, так и для христианского богослова Живой Бог Писания трансцендентен умпознаваемой Монаде, и апофатическое искание должно продолжаться в запредельном мраке Синайской горы. Мы видим, что этот библейский образ тот же как для Филона, так и для Климента.

Здесь начинается второе апофатическое движение и одновременно с ним начинается и троический теогносис, который Климент вкратце намечает следующим образом: «Мы бросаемся (ἀπρρίψμεν) в величие (μέγεθος) Христа. Если же мы святостью последуем дальше, к Бездне (βάθος), мы получим некоторое познание Бога Вседержителя (παντοκράτωρ), познавая не то, что Он есть, но то, что Он не есть (οὐχ ὃ ἐστίν, ὃ δὲ μὴ ἐστὶ γνωρίζαντες — Строматы, V, 11). Но кажется, что, когда Климент предлагает познавать Бога в том, что Он не есть, он все еще остается в плане спекулятивного мышления. В его апофатизме нет ничего экстаического. Это — не путь мистического соединения.

Мы поднялись к вершинам умпознаваемого — ἐπὶ τὴν κορυφὴν τῶν νοητῶν — и вместе с Платоном обнаружили, что если найти Бога трудно, то выразить Его — невозможно («Тимей», 28). Зная о восхождении Моисея на Синай, Платон также знал, что «святая теория» позволила законодателю евреев достичь вершин умпознаваемого, труднонаходимую «сферу Бога» (χώρα τοῦ θεοῦ). Поэтому он и называет ее «сферой идей», и Климент считает, что Платон здесь несколько позаимствовал у Моисея, узнав от последнего, что Бог — это сфера, ибо Он все в Себе содержит (ὡς τῶν ἀπάντων καὶ τῶν ὄλων περιεχτικόν). Конечно, это — Платон несколько «аристотелизованный», Платон платоников. Как у Альбина, идеи суть мысли Бога, и вне Его они не существуют, хотя и составляют, так сказать, «второе Божественное начало». У Климента Александрийского это второе начало именуется величием Христа-Логоса — Средоточия идей. Надо пройти через это Средоточие, чтобы «Святостью» идти к Бездне Отца. Святость — это, вероятно, Дух Святой, так как Климент дальше уточняет, что Отец может познаваться только Божественной благодатью и Словом, Которое с Ним (Строматы, V, 12), и что всякое интеллектуальное искание бесформенно и слепо, если оно вне благодатного познания, идущего от Отца через Сына.

Можно было бы ожидать, что Платон уступит свое место Моисею, что философ, сказав о трансцендентном Добре и «сфере идей», замолкнет, наконец, перед Откровением Живого Бога, дающего через Сына благодать познания, дар христианской гнозы. Действительно, Платон временно умолкает и предоставляет слово евангелисту Иоанну (его Климент считает одним из величайших гностиков наравне с Иаковом, Петром и Павлом), говорящему, что Бога никто никогда не видел, кроме Сына Единородного, пребывающего в лоне Отчем. Он и являет нам Бога: Климент объясняет, что лоно (κόλπος) — это та «Бездна», то «невидимое и неизреченное» (τὸ ἀόρατον καὶ ἄρηρτον), которое встретил Моисей во мраке по ту сторону «величия Христа», как то, что Его сокрывает, потому что Отец-Пантократор все содержит, не будучи Сам ничем содержащим. Поэтому Он неприступен и неограничен (ἀνεφικτός καὶ ἀπέραντος). В этом и состоит все значение трансцендентности и не-

познаваемости Отца, Который противопоставляется Сыну как «Нерожденный». Так как нет ничего, что в аспекте познания предшествовало бы понятию нерожденного Бога, то наука, доказующая и исходящая из истин последующих и более очевидных, здесь бессильна; она должна уступить место бесплодной и бесформенной апофазе безнадежного агностицизма.

Но здесь снова берет слово Платон и выводит христианского богослова из затруднительного положения, скромно напомнив ему, что если нам невозможно познать Бога собственными своими силами, всегда можно прибегнуть к благодати, к той «Богоданной добродетели», о которой он говорит в «Меноне», к добродетели, посылаемой Божественным промыслом — *θεία μοίρα*. Для Климента благодать — это прежде всего новая «позиция» для познания, новая *ἐξίς γνωστική*, дающая совершенному христианину, то есть гностику (сегодня мы сказали бы «человеку духовному», «созерцателю»), возможность вечного созерцания (*ἄιδιο; θεωρία*), то есть возможность видеть лицом к лицу Бога-Вседержителя (Строматы, V, 11). И здесь апофатизм Климента Александрийского достигает своей цели. Объектом ее была трансцендентность Отца. Доведя разум до полной безвыходности перед трансцендентностью Бездны, апофатическое искание отстраняется благодатью, которую Отец посылает через Сына в «Святости».

Если апофазы Климента «триадична» в той мере, в какой она дает понятие о трех Лицах, которые путем отрицаний не упраздняются, она, тем не менее, определяется одной Ипостасью Отца, единственной действительно трансцендентной в этой «икономической» перспективе Святой Троицы, столь близкой схемам платоников. Понятие Ипостаси Отца так сближено с понятием Божественной сущности, что различить их почти что немислимо. Отец — неограничен (*ἄπεραντος*), и выражение «бездна Отца», несомненно, говорит о свойственной Ему сущностной «бездонности», о сущности «Бога нерожденного», что и противопоставляет его Логосу. Логос же, становясь Сыном «рожденным», в тождественности, *ἐν ταυτότητι* (несомненно, в тождественности сущностной) обретает свой личностный характер «по разграничению, а не по сущности» (*κατὰ περιγραφὴν καὶ οὐ κατ' οὐσίαν* — Excerpta ex Theodoto, 19, 1). Это несомненная попытка преодолеть аспект икономический и выразить сущностную тождественность Сына с трансцендентным и беспредельным Отцом, что, без сомнения, исключает из мысли Климента всякое понятие тринитарной субординации. Но в порядке теогнозии все же остается противопоставление познаваемой Ипостаси Сына и непознаваемой Ипостаси Отца. Оно обусловлено триадической «двусмысленностью», которая заключается в том, что «Нерожденный», «Неопределимый» противопоставляется «определившемуся» Лицу рожденного Сына. После своего первого движения — анализа, апофатизм Климента устремляется только к непознаваемости Отца: две другие Ипостаси — Сын и «Святость» (Дух Святой, не отличный от благодати и несколько туманный) — только посредники, мистагоги, упраздняющие естественное неведение тем гносом, который Они дают о трансцендентном Существо Отца. Об этой апофазе можно сказать, что она триадична, — она не изменяет понятия личного Бога в трех Ипостасях, но она не «триадологична», так как объектом ее познания является трансцендентность Отца-Пантократора и путь отрицаний в запредельность троических понятий нас не переносит. В тронческом умозрении Климента нет ничего от *θεολογία*, в том смысле, который придадут этому термину отцы IV в., но за ним сохраняется вся его заслуга в перспективе икономики, которая, собственно, и есть перспектива Климента Александрийского.

Автор «Мистического богословия» принадлежит к совершенно другой эпохе, наступившей после великого «тринитарного века». Двусмысленности Климента Александрийского и неточности даже такого отца,

как Афанасий Великий, вытесняются из богословского языка терминологической работой трех каппадокийцев. Бездна Отца под пером св. Григория Богослова превращается в «бесконечное и неопределимое море сущности» (Слово 38, на Богоявление). Этим выражением вновь пользуется и его распространяет св. Иоанн Дамаскин, от которого оно впоследствии переходит в латинскую схоластику (*pelagus essentiae infinitae*), и цитируется Фомой Аквинским и другими богословами. Три Ипостаси распространяются на всю беспредельную сущность, и тот же Григорий Богослов говорит о «беспредельной соприсродности Трех Беспредельных» (Слово 12, [в русском переводе—40], о св. крещении). Так беспредельность, которая для Климента Александрийского была причиной трансцендентности и непознаваемости Отца, становится одним из свойств природы, общей для всех Трех Лиц. Три Ипостаси, с которых сняты, совлечены какне бы то ни было свойства «икономические», сохраняют только свойства Отечества, Сыновства и Исхождения в качестве терминов, необходимых богословскому рассуждению. Но для того, чтобы впоследствии освободиться от логической категории соотношений, от того, что ограничено и связано с противопоставлением, троическое богословие выразит себя через антиномию: «они одно с Ним (Богом Отцом) в разделении и раздельны с Ним в Соединении, как бы необычно ни было такое выражение, скажет Григорий Богослов (Слово 23 [в рус. пер.—22], о мире), а Василий Великий приложит все усилия к тому, чтобы показать, что в Троице нет ничего от числа, количественного (О Святом Духе, Р. G., 38, 148 D—149 B). Итак, троическое богословие каппадокийцев развивается в апофатическом движении, которое в конце концов «деконцептуализует концепты», относимые к тайне Личного Бога в Своей трансцендентной природе.

Теперь спросим себя: можно ли рассматривать апофазу Дионисия как высочайшую «теологию», «переносит» ли она за пределы познаваемого троичность Божественных Лиц или же в своем апофатическом порыве к некоему сверхсущностному тождеству, которое в то же время было бы сверхличностным Единством, она их «превосходит»? В таком случае автор «Мистического богословия» оказался бы послушным орудием агрессивного возврата к платонизму, который он терминологией Плотина ввел бы в самое сердце христианского богословия.

Несомненно, есть много общего между мистическим богословием Дионисия и апофазой Плотина — той, которая описана в шестой Эннеаде. На пути к мистическому соединению мы видим одно и то же прогрессирующее очищение.

Я готов признать справедливость сделанного мне упрека в некотором «сбострени» разницы между Плотинем и Дионисием<sup>3</sup> в чисто мистическом моменте их апофазы, то есть по отношению к пути соединения как такового.

Несомненно, этим путем Дионисия управляет аспект Единства, то «Единое», Которое противопоставляет себя всему «иному», всему, от чего необходимо освободиться, чтобы войти в единство с «Тем, Кто за пределами всего» (Р. G. 3, 1001 A). Но спросим себя: не превосходит ли понятие Того, с Кем ты соединён, понятия того единства, к которому устремляется мистическое восхождение человека? Трудно отделить мистический и соединяющий аспект дионисиевой апофазы от ее диалектической структуры. Впрочем, мы сейчас рассмотрим этот последний аспект, чисто интеллектуальную сторону *via remotionis*, и тогда сможем ответить на вопрос, в какой же мере апофаза Псевдо-Дионисия остается верной требованиям троического богословия.

Трактат *Περὶ μυστικῆς θεολογίας* — это трактат о негативном пути. Поэтому он и занимает первое место в плане, который дает сам Дио-

<sup>3</sup> M. de Gandillac. *La Sagesse de Plotin* (Paris, 1952), p. XVII, note 3.

нисий в собрании своих трактатов о познании Бога. Говоря о своих трудах, Дионисий упоминает о двух не дошедших до нас трактатах, причем неизвестно, потеряны ли они или же это просто его вымысел.

Вместе с трактатом «О Божественных именах» они должны были войти в ряд «катафатических», утверждающих исследований. Самым большим из трех был, якобы, трактат «Символическое богословие», в котором должен был рассматриваться вопрос о приложимости к Богу чувственных образов и истолковываться библейский антропоморфизм. Трактат «О Божественных именах», ему предшествовавший, был более кратким: он рассматривает свойства умозрительные, такие как Добро, Бытие, Жизнь, Мудрость, Сила и другие, которые менее многочисленны, нежели образы ветхозаветные. И, наконец, самый краткий и первый из трех катафатических трактатов именуется «Ипотипозы» или «Богословские очерки». В этом труде, говорит Дионисий, «мы прославляем основные положения утверждающего богословия, показав, в каком смысле говорится о всё превосходящей природе Бога как о единой, в каком смысле о ней говорится, как о тройственной, что в ней именуется Отцовством и Сыновством, что имеет в виду богословие, говоря о Духе». Нет никакого сомнения в том, что «Богословские очерки» (если только этот трактат когда-либо существовал) говорили собственно о Троице, тогда как последующие трактаты были главным образом посвящены свойствам общей трем Лицам природы. Трактат «Мистическое богословие» по своей великолепной сжатости превосходит «Богословские очерки» и стремится к прекращению всяких слов и всякой мысли, чтобы молчанием славить Того, Который познаётся одним только «незнанием». Итак, казалось бы, что термины троического богословия должны быть в конце концов сметены апофазой, а не вновь обретенны в той запредельности, к которой ведет нас в своем постепенном восхождении путь отрицаний.

Действительно, перечислив, отрицая их, умопознаваемые свойства апофатическое восхождение в «Мистическом богословии» Дионисия не останавливается на свойственных Божественным Лицам соотношениях: трансцендентное Божество не есть ни Сыновство, ни Отцовство и ничто из того, что доступно нашему познанию (Р. G. 3, 1048 А).

Однако не следует спешить с выводом об особо важном значении сверхтринности в апофазе Дионисия. Это значило бы не понимать диалектики, руководившей движением отрицаний и утверждений. Ее можно определить как интеллектуальную дисциплину непротивопоставления противоположностей, как дисциплину, приличествующую всякому слову об истинной трансцендентности, ту, что «немыслима» для нехристианина (Р. G., 3, 1000 А В). Это не тот путь превосходства, наброски которого можно найти в системе Платона, не тот путь, по которому св. Фома Аквинат хотел направить апофазу Ареопагита, относя к Богу значение утверждения, но отрицая, тем не менее, человеческий способ «утверждать». У Дионисия отрицания берут верх над утверждениями, и если автор «О Божественных именах» позволяет себе строить превосходную степень и употреблять приставку «сверх», *ὑπέρ*, то эти имена относятся не к трансцендентной природе как таковой, но к её выходам *ad extra* (*πρόδοι*), или силам (*δυνάμεις*) в той мере, в какой они трансцендируют все тварные соучастия и остаются связанными с Сверхсущностью, от Которой неизреченно отличаются. Таким образом, непротивопоставление отрицательного и утвердительного этой «теологии» в подлинном смысле этого слова предполагает в учении о свойствах понятие единства трансцендентной природы, которая преобладает над различиями, *διαχρίσις* проявляющих её энергий, однако это единство их характерной реальности не стирает. Итак, принцип примата отрицаний над утверждениями остается основным принципом в трактате «О Божественных именах». Трансцендентный Бог теологии как бы «имманентирует»

ся» в своей икономии, в которой «энергии нисходят до нас», по терминологии «великих каппадокийцев», которой Дионисий придает «платоновский оттенок», когда называет их *δυνάμεις*. Но, чтобы говорить о «Сверхсущности», надо апофазой перейти за пределы домостроительных Божественных проявлений и вступить в сферу троического богословия, которое есть вершина катафазы — в аспекте богопознания Дионисия.

В Ареопагитиках мы находим некоторые сведения о том, что должен был бы представлять собой триадологический трактат Дионисия; это позволяет нам утверждать, что правило непротивопоставления, управляющее всем движением апофазы Дионисия, исключает всякую возможность свести Троичность Ипостасей к некоему первичному сверхличностному единству. В последней главе книги «О Божественных именах», посвященной имени Единого, Дионисий заявляет: «Непостижимое Божество прославляется совокупно как Единое и Троичное, на самом же деле оно не может быть познано никем из нас и никаким существом ни как Единое, ни как Троица» (Р. G., 3, 980 D—981 A). Отрицая их противоположенность, оба термина должны быть схвачены одновременно в некоем *σύνολος*, или одновременном видении, которое в различении отождествляет. И Дионисий продолжает: «а хотя бы для того, чтобы воспеть Его сверх-единство и Божественное рождение, мы на самом деле именуем Сверхименуемого Божественными именами Троичности и Единства». Принцип «Божественного рождения» (*τὸ θεογένον*) поставлен на тот же уровень, что и «сверх-единство», и это теперь указывает на различие между природой и Ипостасями: здесь Троичность не подчинена Единству, в противоположность тому, что было сказано о проявлениях *ad extra*, когда *διακρίσεις* были подчинены *ἐνώσει*.

В начале того же трактата, после того, как Дионисий почти что буквально воспроизвел негативное заключение первой гипотезы Парменида (Р. G., 3, 593 A. Part., 142 a), он спрашивает себя: как же можно говорить о Божественных именах при наличии этой радикальной непознаваемости? Затем, ссылаясь на свой триадологический трактат (может быть, фиктивный), он добавляет: «как нами было сказано в свое время в «Богословских очерках», что Непознаваемого, Сверхсущностного, Самоблагого, Сущего — я имею в виду Едино-Троичного — мы не в состоянии ни изречь, ни помыслить» (col. 593 B). Следовательно, истинная трансцендентность, исповедовать которую могут одни только христиане, принадлежит «Триединству», и этот противоречивый термин должен выражать «синопсис», — одновременно Одного и Трех, в чем и заключается весь смысл «Мистического богословия».

Невозможно подняться до трансцендентной Троицы «теологии» понятием «противопоставленного соотношения». Не забудем, что если Бог философов не есть живой Бог, то Бог богословов жив наполовину, если не перейти за последнюю грань. Поэтому мы и видим, что термины «Отцовство» и «Сыновство» отрицаются апофазой «Мистического богословия», и отрицаются они в силу принципа непротивопоставления, который господствует на этом высочайшем уровне, на этом этапе теогнозиса Дионисия. Как же противопоставлять двух — Отца и Сына, когда надо было бы найти невысказанное для человеческой логики противопоставление Трех, которое действительно могло бы выразить тайну Личного Бога? Поскольку мы не можем противопоставить Трех различных в их «совершенном тождестве совершенно различных», то логика противопоставления, так же, как и численность, должна остаться по сю сторону Единосущной Троицы. Разве Триада — не устранение Диады? Разве она не есть превосходжение принципа противопоставления двух относящихся терминов? Триада действительно подразумевает различные более радикальное, нежели различие двух противоположностей: это различие абсолютное, которое может быть только личностным

различием, присущим Трем Божественным Ипостасям, «Единым в различии и различным в Единстве» (Дионисий, Р. С., 3, 641 В; ср. Василий Великий, Письмо 38, 4; Григорий Богослов, Слово 23, 8). Автор Ареопагитик находится здесь в тесной связи с троической проблематикой, свойственной каппадокийцам.

Тот же принцип тройственного непротивопоставления был «герметически» сформулирован Григорием Богословом в образе Монады, которая приходит в движение, чтобы превзойти Диаду и остановиться на Триаде (Слово 23, 8—35, Р. С., 35, 1160 С; Слово 29, 2—36, Р. С., 36, 76 В). Отдавая должное тем же троическим понятиям, Дионисий в конце своей теогнозии находит принцип личного непротивопоставления, основы непознаваемости трансцендентного Бога-Троицы, объекта истинного «богословия», которое может быть только «мистическим».

Заканчивая наше исследование негативного метода и троического богословия, мы видим, что в двух случаях, кратко здесь нами рассмотренных, характер апофазы совершенно различен. Апофатизм Климента Александрийского, определившийся трансцендентностью Отца-Вседержителя, не смог освободить троического богословия от космологической прикосновенности с Божественной икономией. То, что не удалось осуществить александрийскому дидакалу, завершил «искусный неизвестный», нанеший после каппадокийцев последний удар триадологическим схемам платоновской традиции и отождествивший непознаваемого Бога негативного пути с «Триединством» христианской трансцендентности.

Апофаза «Мистического богословия» не определяется принципом абсолютной тождественности трансцендентного Единого с Сущим. Применённая к Троице диалектика непротивопоставленных утверждений и отрицаний заставляет превзойти «Единое», которое противопоставляется «Иному». Не безличностную Монаду, а «Сверхсущностную и Пребожественную Триаду» призывает в начале своего трактата автор «Мистического богословия», прося Ее направить в «запредельность самого незнания», на путь соединения с Триединым Божеством богослова, ищущего того Бога христианского Откровения, Который превосходит противоположение между трансцендентным и имманентным, так как Он за пределами всякого утверждения и всякого отрицания.

---

[Перевод с французского из книги Vladimir Lossky. *L'image et la ressemblance de Dieu*. Paris, 1967, с. 7—23]

## БОГОСЛОВИЕ ОБРАЗА

Тема образа в познании Бога и человека имеет столь существенное значение для христианской мысли, что мы считаем вполне возможным с достаточным правом и не преувеличивая доктринальный элемент второстепенного значения говорить о «богословии образа» как в Новом Завете, так и у того или иного христианского автора. Так, например, критическое исследование о. Анри Крузеля «Богословие образа Божия у Оригена» (изд. Обиз, 1956) — чтобы не перечислять множества недавно появившихся подобных трудов, приводим его одного — охватывает все основные проблемы оригеновской мысли, и тем не менее автор в предисловии приносит свои извинения перед читателем в том, что ограничивает «богословие образа» одним только аспектом — аспектом сношения Бога с человеком посредничеством Слова. Но даже это сосредоточение на Второй Ипостаси не может сузить обширности темы об образе Божием в мысли Оригена: если Логос есть Образ, по Которому познается Отеческий Первообраз, то к «богословию образа» следует отнести все проблемы, связанные с Божественным проявлением — проявлением ли «космическим» (сотворенная Словом природа), или же «историческим» (Откровение, данное одному народу, избранному для принятия Слова Божия). Если же человек, как говорит Ориген, есть *λογικόν*, если он «сообразен» Логосу, то всё, что относится к судьбе человека: благодать, грех, искупление, совершённое вочеловечившимся Словом, — также должно относиться к «богословию образа». То же можно сказать о Церкви, таинствах, духовной жизни, всеосвящении, последнем конце. Ни одной ветви богословского вероучения нельзя выделить из проблемы образа, не отрывая ее от живого ствола христианского Предания. Можно сказать, что как восточный, так и западный богослов католической традиции, верный основным линиям святоотеческой мысли, тему образа в его двойном аспекте (образ — принцип Божественного проявления и образ — основа особой связи человека с Богом) несомненно относит к самой «сущности христианского учения». В вышедшей под этим заглавием небольшой книге Романо Гуардини<sup>1</sup> автор отводит понятию образа совершенно особое место. Но тщетными останутся наши попытки найти тему образа в труде Гарнака «Das Wesen des Christentums».

Доводы, приводимые обычно некоторыми протестантскими богословами, желающими исключить из сущности христианства «богословие образа», могут базироваться на доскональном знании ветхозаветной лексикой. Так, Карл Барт в своей «Догматике»<sup>2</sup> заявляет, что учение отцов Церкви об «образе Божием» было целиком создано ими и совершенно не обосновано каким-либо текстом Писания. Эмиль Брунер<sup>3</sup> менее категоричен, однако и он утверждает, что «учение об *Imago Dei*, если вообще можно говорить об этом термине как об определенном понятии, в Библии существенной роли не играет». Андерс Нигрен в своей книге «Egos et Agape»<sup>4</sup> исключает тему «образа», ссылаясь на слова Е. Лемана: «Самый неоспоримый аргумент, говорящий против «сотворения по образу Божию». — это полное отсутствие этой идеи в Ветхом Завете. Будь она более распространена, ею бы часто пользовались, ее бы даже использовали в многочисленных текстах, говорящих о взаимоотношениях Бога и человека. Однако ни пророки, ни псалмы, ни книга Иова, ни столь человеческое Второзаконие не говорят

<sup>1</sup> Романо Гуардини — современный католический богослов. *Примеч. ред.*

<sup>2</sup> Цюрих, 1945, III, 1, с. 216.

<sup>3</sup> «Der Mensch in Widerspruch». Берлин, 1937, с. 519.

<sup>4</sup> I, с. 257.

об этом сущностном подобии Бога и человека». И тот же автор добавляет: «Не случайно эта теория о человеке, созданном по образу Божию, получила свое развитие только тогда, когда греческий язык был введен в иудейскую религиозную литературу».

«Не случайно!» Вот слова, которые заслуживают некоторого внимания. Леман и Нигрен хотя бы попросту сказать, что тема «образа Божия» чужда Откровению: это — эллинистический уклон, обусловленный платоническими и стоическими ассоциациями, сокрытыми уже в терминах εἰκὼν и ὁμοίωσις из перевода книги Бытия Семьюдесятью толковниками, относящегося к III или II векам до Р. Х. Идеи эти получают свое развитие в написанных по-гречески к середине I века до нашей эры книгах Премудрости. Мы действительно находим здесь парафраз: «создадим человека по Нашему образу», где разумеется призвание человека к нетленности и некая подобность Богу в Его свойстве (ιδιότητος) или, по другой версии, подобность Его вечности (ἀδιότητος)<sup>5</sup>. В той же книге Премудрость, соучастница в сотворении мира, дает познание Бога в Его делах; она ἀπαύγασμα, отблеск вечного света, «чистое зеркало действия Божия», «образ (εἰκὼν) благодати Его»<sup>6</sup>. Это почти что вторая ипостась среднего платонизма или Логос Филона.

Несомненно, что внезапное развитие темы образа, совпавшее с появлением греческого языка в религиозной еврейской литературе, не было случайным. Но спросим себя: не отвечало ли обращение к этой новой, обогащенной философской традицией терминологии внутренней потребности самого Откровения, когда оно в последнем своем ветхозаветном этапе раскрылось в обилии света, придавшем новую окраску священным текстам иудеев? «Не случайно» еврейская диаспора, дабы сохранились живыми слова Истины, открытой Израилю, захотела выразить ее в эллинистических терминах, что позволило девтероканоническим авторам перед самым появлением христианства положить начало «богословию образа».

Точные факты, на которые ссылаются богословы, не согласные с учением отцов, должны быть признаны всеми, кто, изучая ветхозаветные тексты, не хочет закрывать глаза на историко становления библейского канона. Итак, мы признаём, что еврейские выражения «selem» и «d'mut» под влиянием приставок «ve» и «ke»<sup>7</sup>, что означает «по образу Нашему как и подобию Нашему», не имеют положительного и прямого смысла «κατ' εἰκὼνα ἡμῶν, καὶ ὁμοίωσιν ἡμῶν» перевода Семидесяти толковников. Сотворение человека «по образу Бога» в контексте священного повествования книги Бытия даст человеку господство над миром животных, аналогичное господству Бога над всей тварью. Если текст этот направлен, как предполагают некоторые, против египетского культа звероподобных богов, тогда выражение «по образу» имеет главным образом негативное значение: у животных нет ничего Божественного, так как один только человек создан «по образу» Бога. Некоторые также отмечают, что выражение «как и подобию Нашему» еще больше сужает положительное содержание «по образу Нашему», и это, быть может, для того, чтобы избежать иранского мифа о «небесном человеке»: человек — *только по образу*: у него лишь некоторое отдаленное сходство с Господом благодаря месту, которое он занимает среди земных тварей. Всё это действительно слишком бедно для того, чтобы можно было говорить о каком-то ветхозаветном учении об «образе Божиим» иначе, как только о негативной его терминологии: Бог Израилев, Творец неба и земли, не имеет ничего общего с богами других

<sup>5</sup> Книга Премудрости Соломона, 2, 23

<sup>6</sup> 7, 26.

<sup>7</sup> Быт, 1, 26.

народов; нельзя Его изобразить ни подобным зверю, ни подобным человеку и этому изображению поклоняться. Это вполне согласуется с формальным запретом, наложенным на всякое пластическое изображение Бога: «Твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Господь на горе Хориве из среды огня, дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний, изображений какого бы то ни было кумира»<sup>8</sup>. «И говорил Господь к вам на горе из среды огня, глас слов Его вы слышали, но образа не видели, а только глас»<sup>9</sup>.

Сделаем некоторую уступку противникам богословия образа: в чисто еврейской букве, интерпретируемой из исторического редактирования Ветхого Завета, нет ничего (или почти ничего) для какого-нибудь религиозного богопознания или же антропологии, основанных на понятии образа Божия. Однако «сокрытый Бог» пророка Исаии<sup>10</sup>, «Бог Израилев, Спаситель», никаким видимым образом Своей природы не обнаруживающий, не остается Богом неведомым: Он говорит и требует ответа; Он *открывает* Свое имя и зовет по имени тех, кого избирает: Авраама, Исаака, Иакова. Этот личный Абсолют входит в сношения с человеческими личностями. Это верно как для иудеев до пришествия Христа, так и для верующего иудайста наших дней. Приведем следующее свидетельство Мартина Бубера<sup>11</sup>: «Великое деяние Израиля не в том, что он преподал единого истинного Бога, Того Единого, Который есть Начало и Конец всего, но в том, что он показал, что можно действительно к Нему обращаться, говорить Ему «Ты», стоять перед Его Лицом»... «Израиль первый понял это, и, что неизмеримо больше, вся прожитая им жизнь была диалогом между человеком и Богом».

Этот Бог провозглашает себя трансцендентным относительно какого бы то ни было образа, могущего дать познание о Его природе, но Он не отказывает в личном общении с Собой, не отказывается от живого разговора с человеком, с целым народом: Он к ним обращается, и они Ему отвечают в последовательности конкретных событий, которые разворачиваются как священная история. Однако бездна Его природы остается запретной для всякого познания. И если и существует чисто еврейский гносис, то это не познание Божественной природы, но откровение таинственных предначертаний Божиих, данных пророкам, раскрытие Божественной икономии, проявляющей себя в ходе истории, весь смысл которой в обещании одного эсхатологического события. Некоторые приверженцы еврейской буквы скажут, что даже четверобуквенное Имя из книги Исхода ничего не говорит о Божественной сущности, о Боге как природе. В переводе Семидесяти заявление это звучит так: «'Eγώ εἰμι ὁ θεός» (Аз есмь Сущий)». Некоторые современные экзегеты считают, что следует переводить: «Аз есмь Тот, Который есмь» — как отказ назвать Себя. Для других же это заявление означает: «Я Тот, Который пребывает верным». Этот личностный Абсолют есть Бог истории, Тот Бог, Который строго относится к договору и требует от людей его исполнения, ибо Сам Он обязуется перед избранными Им. Невыносимое безумие для эллинов: можно ли говорить «Ты» трансцендентному Началу всего сущего?

Действительно, в религиозных верованиях и метафизике, чуждой Откровению, данному Израилю, отношения «Я — Ты» могут удерживаться лишь в сфере многобожия, на ступени, низшей какого бы то ни было философского богомыслия. Как только приближаешься к Абсолю-

<sup>8</sup> Втор. 4, 15—16.

<sup>9</sup> Там же, 4, 12.

<sup>10</sup> Ис. 45, 15.

<sup>11</sup> Dieu vivant, 2, 16.

ту, диалог с Божеством становится невысказанным, абсурдным, так как само имя «Бог» к Нему неприменимо. Чтобы не опорочить Его безличностной объективной чистоты, надо называть Его иначе: Тот, Кто поистине есть, трансцендентное бытию Добро, Единое. Или же лучше всего отказать Ему во всех именах и встать на путь негативного познания, который приведет к мистике погружения в Непознаваемое. «Для Него нет никакого имени, никакого определения (λόγος), ни учения, ни ощущения, ни мнения». Этот вывод первой гипотезы Парменида становится как бы «авторитетом письменности» для всей платоновской традиции негативного теогносиса, вплоть до Псевдо-Дионисия, который вводит этот текст в христианскую литературу, не упоминая, однако, имени Платона.

В противоположность монотеизму еврейских пророков монотеизм греческих философов не исключает законности образа, напротив, он его предполагает. Нельзя было бы осуществлять апофатического восхождения к Божеству, Самому по Себе не познаваемому и безымянному, если бы то, что следует за Ним на уровне существенного и познаваемого, не выражало бы Его же, но на уровне, более низком. Итак, νόος — Ум Плотина<sup>12</sup> есть εἰκὼν Единого, а Душа мира названа εἰδωλὸν Ума. Этот безличный Бог, молиться Которому и говорить Ему «Ты» никому не может прийти на ум, конечно, не есть Бог какой-либо священной истории. Определять Его термином «Природа», несомненно, избегают, и тем не менее, если Он — Первообраз всего, что идет след за Ним, то ощутимая, чувственная природа космоса на последней нисходящей ступени есть также отдаленный образ этого Бога, трансцендентного всему, что дает о Нем познание вне Его абсолютной тождественности с Самим Собой<sup>13</sup>. «Единое» Плотина также представляется в конце концов Богом священной природы. Это тем более верно для Бога среднего платонизма, как и для учения герметиков, не говоря уже о Боге стоиков. Однако священная природа, будучи образом Невообразимого, сама полна богов, которые, отнюдь не будучи хозяевами истории, получают жертвоприношения от смертных и отвечают на их моления через оракулов, открывая им непреклонные законы вселенной.

Соблазн для иудеев: можно ли представлять себе мир вне истории, вселенную, подвластную необходимости, несомненно устроенную и прекрасную, но в которой не может произойти ничего нового?<sup>14</sup> Это и есть библейское пессимистическое видение Екклесиаста: для автора этой странной книги, написанной после вавилонского пленения, необходимость, которая управляет совокупностью тварной природы и вносит в нее порядок, есть «суета». Апостол Павел возвращается к этому выражению<sup>15</sup>, чтобы сказать, что тварь не по своей воле подчинилась «суете», а вследствие грехопадения человека, поэтому люди, «сыны Божии», должны в конце освободить природу от рабства греху. И в том же Послании к римлянам<sup>16</sup> Апостол язычников, отдавая должное Богу философов, в сотворенной природе опознаваемому и в зримых образах, дающих понятие о Незримом и Вечном, Себя являющему, осуждает «суету» этих мудрецов, чья заслуга была в познании Бога космической природы, но которые не сумели славить Его как личного Бога Откровения, Бога истории, Бога заветов, Того, Кому говоришь «Ты»: они продолжали обращаться свои молитвы к идолам.

Перед этим текстом апостола Павла, Гамалиилова ученика, мы вправе задать себе вопрос: неужели предание Израиля действительно

<sup>12</sup> Эннеады, 5, 1, 7.

<sup>13</sup> Там же, 5, 1, 6.

<sup>14</sup> Там же, 6, 8, 18.

<sup>15</sup> Рим. 8, 19—22.

<sup>16</sup> Там же, 1, 19—23.

не знало аспекта «природы» этого Бога, всегда только личностного и накладывающего запрет не только на могущие проявить Его в космосе изображения, но и на богословие (в эллинском смысле этого слова), на то умственное или мистическое искание, которое, переступив образы, дерзало бы подниматься к Его тайне? Некоторые тексты книг Премудрости, великое множество гностических сочинений более позднего иудаизма, и в особенности творения Филона (который, несмотря на свой эллинистический уклон, оставался верующим иудеем), должны были бы свидетельствовать об обратном. Но мы хотим во что бы то ни стало противопоставлять «Бога Авраама, Исаака и Иакова» «Богу философов и ученых», однако не встречаем, как встретил Его Паскаль, Живого Бога живой Библии. Ибо есть ведь и безжизненный Бог специфического пуризма специалистов по Библии; они настолько привязаны к букве, изучаемой ими в чисто историческом контексте изложения, что не могут увидеть в нем жизнь — динамическую, и в этом смысле никогда не «чистую», увидеть то живое Предание, которое раскрывает в древнейших текстах всё новый смысл, вложенный в них Божественной икономией, соответственно каждой новой дохристианской эпохе. И во имя Бога, сведенного к категориям абстрактного иудаизма, иудаизма достойно изучаемой инертной книги, наука о Библии, почитающая себя наукой богословской, отмечает богословие образа, и заявляет, что оно чуждо Откровению.

Верно, что допускающий изображения Бог греческих мыслителей, конечно, еще не есть Бог иудейского Откровения, их запрещающий: надо совершить акт безумия и ринуться в бездну, чтобы дойти до Него верой; но нельзя сказать и обратного — того, чтобы Бог философов был каким-то «иным Богом», чуждым Тому сокрытому Богу Израиля, Который сотворил Свое обиталище из мглы. Он потому запрещает образы и осуждает любопытство тех, кто хотел бы исследовать непостижимую Его природу, что одному Ему принадлежит инициатива Откровения в истории избранного Им народа, чтобы возглавить в одном неповторимом событии всю историю и всю природу вселенной. Этот личный Бог не есть некий, вне Своей природы существующий, но Он до определенного срока скрывает глубины Своей сущности и проявляет Себя перед избранными только Своими повелениями. Собственно богословие в том значении, какое придают ему Отцы Церкви, закрыто Израилю до воплощения Слова. То, что дозволено эллинам, запрещено евреям. Но запрет этот и наложенное на них воздержание являются их же привилегией. Запрет будет снят в определенный Богом срок, чтобы всецело явить Себя всем — как иудеям, так и эллинам — в совершенном, соприсносущном Ему Образе и дать познание о Себе в Духе, Который исследует глубину Его природы. В воплощении — основном догматическом событии христианства — «образ» и «богословие» оказываются связанными столь тесно, что само выражение «богословие образа» может показаться почти что плеоназмом в том, конечно, случае, когда мы принимаем за богословие познание Бога в Его Логосе, Единосущном Образе Отцем.

Однако в христианском богословии термин «образ» неизбежно поднимает целый ряд проблем. Остановимся прежде всего на этом термине в триническом богословии. Апостол Павел называет Сына «Образом Бога невидимого» (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου<sup>17</sup>). В рамках эллинского богопознания это выражение предполагало бы отношение Образа к Первообразу, давая познание о Первой Ипостаси, Самой по Себе непознаваемой, ибо Логос является Ее Образом. Это соотношение по сходству, основанное на естественном участии низшего в высшем. Итак, здесь есть как бы нетождество природы (или уровня), которое, тем не менее, есть родственность — συγγένεια. Это означает, что возможно ка-

<sup>17</sup> Кол. 1, 15; 2 Кор. 4, 4.

кое-то превосходство, какое-то умаление уровня Бога-Образа за счет уровня Бога-Первообраза, если можно было бы достигнуть невыразимой самой по себе природы Единого. В христианском контексте тринического богословия это отношение Образа к Первообразу должно было коренным образом измениться, о чем мы можем судить по следующему тексту св. Григория Нисского: «Сын в Отце — как красота изображения в первообразном зраке. Отец в Сыне — как первообразная красота обитает в своем изображении. И нам следует одновременно держать в мысли то и другое»<sup>18</sup>.

И действительно, здесь новый доктринальный элемент; он чужд греческому образу мысли, как и образу мыслей эллинистующего иудея, каким был Филон, для которого личный Бог Библии, отождествившись с безличным Богом эллинов, оставался, тем не менее, некоей закрытой монадой, некоей личностью-природой, сущностно трансцендентной Логосу, как своему образу, Посреднику между Собой и творением; это было скорее олицетворенное, нежели личное Слово евреев. Свойственный христианскому богословию новый элемент — это различие в Боге природы, или сущности, и Лица, или Ипостаси, различие, неизбежное для тех, кто признаёт Божество Христа. Различные в Лицах Отец, Сын и Дух Святой едины по Своей природе. Это и есть точный смысл термина *ὁμοούσιος*. Так как Логос христиан есть Единосущный Образ Отца, то отношение образа к Первообразу (если мы хотим сохранить этот обычный для Оригена, но уже устаревший для Григория Нисского термин), соотношение между Образом и Тем, Что Образ являет, не может уже мыслиться как какое-то соучастие (*μεθεξίς*) или родственность (*συγγένεια*), так как здесь речь идет о тождественности природной. Поэтому, казалось бы, можно толковать отношение Образа к Тому, Изображаемому, как личное отношение между Сыном и Отцом. Это и хотел сделать о. Лейс в последней главе своей книги «Образ Божий у святого Григория Нисского». Однако, если мы введем в межтринические соотношения аспект Образа-Проявляющего, то не избежим нового затруднения: как же личное отношение, которое подчеркивает нетождественность, может само по себе являть одно Лицо через другие? Несомненно, понятие Сына как Образа Отца предполагает личные отношения; однако то, что явлено в Образе, не есть Лицо Отца, а Его тождественная в Сыне природа. Сущностная тождественность и показана в личностном различении в соотношении с *εἰχών*: Сын, как *εἰχών*, свидетельствует о Божестве Отца.

Это общее место всей греческой патристики. Так, для Григория Богослова имя Логос приложимо к Сыну, «потому что Он неразделен с Отцом и Его открывает... потому что по отношению к Отцу Он — как определение к определяемому, ведь Логос также значит определение, и тот, кто знает Сына, также знает Отца. Итак, Сын — краткое и ясное выражение природы Отца, так как всякое рожденное существо есть немое определение его родившего»<sup>19</sup>. Этот последний пример довольно показателен; когда какой-нибудь человек — вылитый портрет своего отца, то это — по семейным чертам, его с отцом обобщающим, а не по характерным личным свойствам отца, от него отличающим. Если же мы применяем богословие образа к Пресвятой Троице, то, во избежание какой-либо двусмысленности, следует говорить о «природном образе», как делал это св. Иоанн Дамаскин, для которого Сын есть *εἰχὼν φυσική*, «совершенный, во всем подобный Отцу Образ, кроме нерожденности и отечества». То же можно сказать о Духе Святом, который есть «Образ Сына, ибо никто не может сказать «Господи Иису-

<sup>18</sup> Против Евномия, I, PG, t. 44, col. 636.

<sup>19</sup> Григорий Богослов. Слово 30 (о богословии 4), § 20. PG, t. 36, col. 129 A.

се», как только Духом Святым». «Итак, в Духе Святом мы познаём Христа как Сына Божия и Бога и через Сына мы видим Отца»<sup>20</sup>.

Тронческое богословие «образов» может иметь место только в вертикальной перспективе, перспективе проявительного действия Божественной природы, к которой относится древняя формула отцов: «От Отца через Сына в Духе Святом». Это проявление — не действие какого-то безличного божества, не последствие неопределенного эллинизма; оно предполагает «единоначалие Отца», Который обнаруживает свойство Своей природы через Логос в Духе Святом. Возьмем, например, в аспекте богословия образов свойство Премудрости: Отец — Источник Премудрости, Логос, во всей полноте являющий в Себе Первообраз, — Премудрость ипостасная, Дух Святой — энергетическое сияние Премудрости, присущей трем Ипостасям, которое изливается вовне и сообщается как дар тварным лицам. Действительно, если мы перенесем «образ» тронческого богословия в подобающую перспективу, то может раскрыться подлинный смысл теории византийского богословия XIV века об энергиях или Божественных атрибутах (свойствах). Образ одновременно оправдывает тронческое богословие доникейских отцов и снимает с этого столь богатого богомыслия упрек в субординации, в большинстве случаев незаслуженный.

Если коснуться темы «образа» в христологии, то «Образ Бога» здесь присваивается Ипостаси Сына: «Он, став человеком, являет во взятой на Себя человеческой природе Свое Божественное, единосущное Отцу Лицо. Но познать Божество Христа (а значит, Его как «совершенный Образ Бога Невидимого») можно только в благодати Духа Святого.

В контексте же о воплощении (скажем лучше в деле, в событии воплощения) сотворение человека по образу Божию и обретает то полное богословское значение, которое оставалось в письменах священного повествования о сотворении мира, оставалось незамеченным или казалось незначительным, когда его изучали с точки зрения критической экзегетики<sup>21</sup>.

Еще неясный положительный смысл особой связи с Богом еврейских выражений *selem* и *d'mut* начинает уточняться в греческом переводе Семидесяти, где *εἰκών* и *ὁμοιωσις*, которым предшествует предлог *κατά*, уже предвещают богословие будущего, указывают на прогресс Предания, на некое «евангельское предуготовление» в более ярком свете Откровения. Благовестие Образа Божия, явленного во Христе-Богочеловеке, пользуется именно этим переводом, черпая в нем всё новые сообщения, которые положительно указывают на данное в Откровении, хотя и до времени сокрытое, под буквой библейских писаний, учение о человеке<sup>22</sup>.

Идея родственности *συγγένεια, οὐκείωσις*, содержащаяся в эллинском понятии образа, для христианского учения о Логосе, единосущном Образу Отца, была, как мы уже говорили, недостаточна: здесь действительно неприемлемо никакое природное расстояние. Для христианской же антропологии «родственность», наоборот, слишком сильна, так как между природой нетварной и тварной расстояние (*διάρτημα*) беспредельно. Поэтому, как и в тронческом богословии, термин «образ», или, вернее, «по образу», применительно к человеку обретает новый смысл согласно тому же образу мыслей, который различил в Боге Лицо, или

<sup>20</sup> Об образах, III, 18. PG, t. 94, col. 1940/AB.

<sup>21</sup> Мы отнюдь не желаем отрицать значение или умалять заслуги исторического изучения Библии, оно очень ценно, и богословы должны с ним считаться, но это изучение никогда не должно захватывать не принадлежащего ему места судьи в области богословия.

<sup>22</sup> Например, псалом 8 (ст. 6), который цитируется в Послании к евреям (2, 6).

Ипостась, и сущность, или природу, и человек не только природный индивидуум, включенный в общую родовую связь человеческой природы с Богом — Творцом всей космической совокупности, он также, он прежде всего — личность, не сводимая к общим (или индивидуализированным) природным свойствам, которыми каждый человек наделен совместно с другими человеческими индивидуумами. У каждого человеческого существа, ввиду особой, неповторимой связи с Богом, по «Образу Своему» его сотворившим, есть лицо. Это «личностное» открытое христианской мыслью в антропологии, указывает само по себе не на какую-либо связь с Богом по соучастию и — еще менее — на *συγγένεια* — какое-то родство с Ним. Это скорее аналогия: человек, как Бог, по образу Которого он сотворен, — лицо, а не только природа, и это дает ему свободу по отношению к самому себе как индивидууму. Хотя это новое понятие человеческой личности, или ипостаси, в святоотеческой антропологии выражено нечетко, оно, тем не менее, всегда в ней предполагается. То, что нам важно отметить, говоря о богословии образа применительно к человеку, относится к личности человека, поскольку она являет Бога. В тронческом богословии термин «образ» должен был означать Божественное Лицо, Само в Себе являющее природу или природные свойства (атрибуты) и относящее их к другой Ипостаси: Дух Святой — к Сыну, Сын — к Отцу. Как мы уже говорили, это предполагало природную тождественность или единосущность, что совершенно исключено для личности тварной, в которой надо видеть «образ Божий»<sup>23</sup>. «Образ» или «по образу» — человеческая личность не могла бы действительно этим быть, не могла бы являть в себе Бога, трансцендентного той природе, которую она «ипостасирует», если бы не было у нее способности ассимиляции с Богом; и здесь появляется момент *ὁμοιωσις* — уподобление со всем содержащимся в этом выражении наследием платоновского учения, вплоть до «Федра» и «Теэтета». Само собой разумеется, в христианской антропологии подобие или ассимиляция с Богом, конечно, никогда не может мыслиться иначе, как только по идущей от Бога благодати: это исключает идею природной *συγγένεια* (родственности) эллинской философии и заменяет ее идеей усыновления.

Однако, — и это последнее, что хотелось бы отметить, — богословы, которые хотят найти в человеческом существе «образ Божий» (или то, что «по образу») и выделяют его как «нечто» из остальной природы человека, которая «не по образу», никогда не смогут окончательно освободиться от эллинской *συγγένεια*. Так это и у Оригена, хотя о. Круэлю удалось снять с него многие обвинения, ставшие почти что «традиционными». В какой-то мере это так и для св. Григория Нисского: каждый раз, когда Григорий стремится отнести «образ Божий» только к высшим способностям человека, отождествляет его с *νοῦς*, он как бы хочет сделать обителью благодати человеческий разум, в силу некоего как бы сродства его с Божественной природой; это все еще непреодоленная, унаследованная от Оригена, идея *συγγένεια* (родственности). И, наоборот, другие тексты того же автора, которые подчеркивает о. Лейс и в чем он совершенно прав, раскрывают всю динамичность человеческой природы, которая одарена различными способностями и поставлена как *μετέωρον* между возможными подобием и неподобием, что предполагает, как нам кажется, иное понятие образа, нечто, тесно связанное с званием личности, и относится ко всем составам человека, не исключая и «кожаных риз».

Независимо от того или иного толкования учения об образе св. Григория Нисского, я лично считаю, что это единственное понятие об-

<sup>23</sup> Это выражение, более сильное чем «по образу», находим в первом Послании к коринфянам. II, 7: εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις Θεοῦ.

раза (или «по образу»), которое может ответить требованиям христианской антропологии. Человек, созданный «по образу», — это лицо, способное постольку являть Бога, поскольку его природа дает себя пронизывать обожествляющей ее благодатью. Поэтому неотъемлемый от человека образ может стать подобным или неподобным, и это вплоть до крайних пределов: предела соединения с Богом, когда обожженный человек, по слову св. Максима Исповедника, становится по благодати тем, что есть Бог по природе, или же предела последнего распада, который Плотин называет «местом неподобия» (τόπος τῆς ἀνομοιότητος) и помещает его в мрачные бездны аида. Между этими двумя пределами личная судьба человека может шествовать в истории спасения, осуществляемого для каждого в надежде на воплощенный Образ Того Бога, Который пожелал по образу Своему создать человека.

[Перевод с французского из книги Vladimir Lossky. *A l'image et à la ressemblance de Dieu*. Paris, 1967, с. 123—137]

*В. Н. ЛОССКИЙ*

## БОГОСЛОВСКОЕ ПОНЯТИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ

Я не берусь излагать того, как понимали человеческую личность отцы Церкви или же какие-либо иные христианские богословы. Даже если бы мы и хотели за это взяться, следовало бы предварительно спросить себя, в какой мере оправдано само наше желание найти у отцов первых веков учение о человеческой личности. Не было ли бы это желанием приписывать им мысли, вероятно, им чуждые, но которыми мы, тем не менее, их бы наделили, не отдавая себе ясного отчета в том, как зависимы мы в самом методе нашего суждения о человеческой личности от сложной философской традиции, от образа мысли, следовавшей путем, очень отличным от того, который можно было бы считать путем собственно богословского предания? Во избежание подобной бессознательной сбивчивости, а также злоупотребления сознательными анахронизмами, вкладывая что-то от Бергсона в св. Григория Нисского или что-то от Гегеля в св. Максима Исповедника, мы пока что воздержимся от всякой попытки найти в святоотеческих текстах развернутое учение (или учения) о личности человека, каковым оно могло стать в истории христианского богословия. Я же лично должен признаться в том, что до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой, тогда как учение о Лицах или Ипостасях Божественных изложено чрезвычайно четко. Тем не менее, христианская антропология существует как у отцов первых восьми веков, так и позднее, как в Византии, так и на Западе, и не стоит говорить о том, что это учение о человеке относится к его личности. Да и не могло бы оно быть иным для богословской мысли, обоснованной на Откровении Бога живого и личного, создавшего человека «по Своему образу и подобию».

Итак, я не буду предлагать исторического исследования христианских вероучений, а ограничусь только изложением некоторых богословских мыслей о том, на какие же требования должно отвечать понятие человеческой личности в контексте христианского догмата. Прежде чем поставить вопрос, что же в контексте богословском есть человеческая личность, мы должны сказать несколько слов о Лицах Божественных. Этот краткий обзор не отвлечет нас от нашей темы.

Чтобы наилучшим образом выразить присущую Богу реальность личностного, или, вернее, реальность личного Бога, а реальность эта есть не только домостроительный модус проявления безличностной в Самой Себе Монады, но первичное и абсолютное пребывание Бога-Троицы в Своей трансцендентности, греческие отцы для обозначения Божественных Лиц предпочли термину *πρόσωπον* термин *ὑπόστασις*. Мысль, различающая в Боге «усию» и «ипостась», пользуется словарем метафизическим и выражает себя в терминах онтологических, которые в данном случае являются не столько понятиями, сколько условными знаками, отмечающими абсолютную тождественность и абсолютную различимость. В своем желании выразить «несводимость» ипостаси к усии, несводимость личности к сущности, не противопоставляя их однако как две различные реальности, святые отцы провели различие между этими двумя синонимами, что действительно было терминологической находкой, позволившей сказать Григорию Богослову: «Сын не Отец, если есть один только Отец, но Он то, что Отец; Дух Святой, хотя Он исходит от Бога, не Сын, если есть один только Сын» (Слово I). Ипостась есть то, что есть усия, к ней приложимы все свойства,— или же все отрицания,— какие только могут быть сформулированы по отношению к «сверхсущности», и однако она остается к усии несводимой. Эту несводимость нельзя ни уловить, ни выразить вне соотношения трех Ипостасей, которые, собственно говоря, не три, но «Три-Единство». Когда мы говорим «три Ипостаси», то уже впадаем в недопустимую абстракцию: если бы мы и захотели обобщать и найти определенное «Божественной Ипостаси», надо было бы сказать, что единственное обобщающее определение трех Ипостасей — это невозможность какого бы то ни было общего их определения. Они сходны в том, в чем несходны, или же, превосходя относительную и неуместную здесь идею сходства, мы должны были бы сказать, что абсолютная их различимость предполагает и абсолютное их тождество, вне которого немисливо говорить об ипостасном Три-Единстве. Как «Три» здесь не количественное число, а знак бесконечного превосхождения диады противопоставлений триадой чистых различений (триадой, равнозначной монаде), так ипостась, как таковая и к усии не сводимая, не сформулированное понятие, а знак, вводящий нас в сферу необобщимого и отмечающий радикальную личность Бога христианского Откровения.

Однако усия и ипостась — всё же синонимы, и каждый раз, как мы хотим установить четкое разграничение между этими двумя терминами, придавая им тем самым различное содержание, мы снова и неизбежно впадаем в область концептуального познания: противопоставляем общее частному, «вторую усию» — индивидуальной субстанции, род или вид — индивидууму. Это мы и находим, например, в следующем тексте Феодорита: «Согласно языческой философии, между усией и ипостасью нет никакой разницы: усия обозначает то, что есть (τὸ ὄν), а ипостась — то, что существует (τὸ ὑφ' ἑαυτοῦς). По учению же отцов, между усией и ипостасью та же разница, что между общим и частным, то есть между родом или видом и индивидуумом»<sup>1</sup>. Такая же неожиданность подстерегает нас и в «Диалектике» св. Иоанна Дамаскина; в этом своеобразном философском зачине к его изложению христианского догмата Дамаскин говорит: «У слова «ипостась» — два значения.

<sup>1</sup> «Эрпист». PG, t. 83, col. 33.

Иногда оно просто значит существование (*ὑπαρξίς*), и в этом случае усия и ипостась суть понятия однозначные. Поэтому некоторые отцы и говорили: «природы» (*φύσεις*) или «ипостаси». Иногда же слово это обозначает то, что существует само по себе, по собственной своей субстанции (*τὴν κατ' αὐτὸ καὶ ἰδιαύτως ὑπαρξίς*). В этом смысле это слово значит индивидуум (*τὸ ἄτομον*), который численно отличен от всякого иного, например, Петр, Павел, некоторая лошадь»<sup>2</sup>.

Ясно, что подобное определение ипостаси могло быть лишь некоторым подходом к триническому богословию, как бы отправной точкой от концепции к понятию «деконцептуализованному», которое уже больше не есть понятие индивидуума, принадлежащего к некоторому роду. Если некоторые критики и видели в учении св. Василия Великого о Троице различие *ὑπόστασις* и *οὐσία*, соответствующее аристотелевскому различению *πρώτη* и *δεύτερα οὐσία* (первая и вторая усия), то это говорит лишь о том, что они не сумели отличить точки прибытия от точки отправления, богословского здания, воздвигнутого за пределами концепций, от его концептуальных подмостков и лесов.

В триническом богословии (которое для отцов первых веков было «богословием» по преимуществу, «теологией» — в прямом смысле слова) понятие «ипостась» не соответствует понятию «индивидуум» и «Божество» не есть понятие некоей «индивидуальной субстанции» Божественной природы. То концептуальное различие между синонимами, которое Феодорит приписывает отцам, по своей форме есть не что иное, как подход через определения к неопределимому. Феодорит, по существу, был неправ, когда введенное отцами концептуальное различие противопоставлял тождеству этих двух терминов в «философии мира». Он действительно был больше историком, нежели богословом, и увидел в оригинальной синонимике выбранных отцами двух терминов для обозначения в Боге «общего» и «частного» лишь исторический курьез. Но для чего же и было выбирать эту синонимику, как не для сохранения за «общим» значения конкретной усии и не для исключения из «частного» всякой ограниченности, свойственной индивидууму? Не для того ли был сделан этот выбор, чтобы понятие «ипостась» распространилось на всю общую природу, а не дробило бы ее? Если это так, то установленную отцами богословскую истину различения усии и ипостаси следует искать не в буквальности концептуального выражения, а между ним и тождеством тех двух понятий, которые были свойственны «философии мира», т. е. истину надо нам искать за пределами понятий (концепций); там они очищаются и становятся знаками личностной реальности Того Бога, Который не есть ни Бог философов, ни (увы, слишком часто) Бог богословов.

Попытаемся теперь найти тот же внеконцептуальный смысл различения ипостаси и усии, или природы<sup>3</sup>, в христианской антропологии.

Несводимость ипостаси к сущности или природе, та несводимость, которая, раскрывая характерную ипостасную неопределимость, заставляла нас отказаться от тождественности между ипостасью и индивидуумом в Троице, присуща ли она также сфере тварного, в частности, когда речь идет об ипостасях, или личностях, человеческих? Ставя этот вопрос, мы тем самым ставим и другой: отразилось ли триническое богословие в христианской антропологии; раскрыло ли оно новое измерение «личностного», обнаружив понятие ипостаси человеческой, также не сводимой к уровню индивидуальных природ, или субстанций, столь удобно подводимых под концепты и удобно располагаемых в «логическом древе» Порфирия?

На этот вопрос мы ответим *more scholastico* [«по обыкновению схоластов»]. Сначала осторожно дадим ответ отрицательный: «*videtur quod*

<sup>2</sup> PG, t. 94, col. 612.

<sup>3</sup> Два эти понятия совпадают, но не вполне тождественны.

пон» (представляется, что нет). По-видимому, человеческая личность — только индивидуум, численно отличный от всякого другого человека. Действительно, если, поднимаясь к чистой идее Божественной Ипостаси, нам надо было отказаться от понятия «индивидуум», которому нет места в Троице, то дело обстоит совершенно иначе в реальности тварной, где существуют человеческие индивидуумы, называемые личностями. Мы также можем называть их «ипостасями», но тогда этот термин можно отнести ко всякому индивидууму без различия его вида, на что и указывает пример, данный св. Иоанном Дамаскином: «Петр, Павел, некоторая лошадь». Другие (св. Григорий Богослов, например) сохраняют термин «ипостась» за индивидуумами разумной природы, в точности, как это делает Боэций в своем определении «*substantia individua rationalis naturae*» — «индивидуальная субстанция разумной природы» (причем отметим, что *substantia* — здесь буквальный перевод ὑπόστασις). Сформулированное Боэцием определение целиком заимствует у него Фома Аквинский для обозначения личности тварной, как и греческие отцы; он пытается его преобразовать, чтобы применить к Лицам Троичным, но в перспективе, отличной от перспективы восточного троицкого богословия: *persona* философа [Боэция] у богослова превращается в *relatio* [отношение]<sup>4</sup>. Интересно отметить, что отказавшийся от Боэциева определения личности Ришар Сен-Викторский приходит к пониманию ипостаси как «несообщаемому бытию Божественной природы» (*Divinae naturae incommunicabilis existentia*), что сближает его с умозрением греческих богословов, о чем и говорит о. Бергерон. Однако — и на этом именно пункте мы и должны теперь заострить свое внимание — оказывается, что ни отцы, ни Фома Аквинский, ни критиковавший Боэция Ришар Сен-Викторский в своей антропологии не отошли от понимания человеческой личности как «индивидуальной субстанции», и это после того, как они преобразовали это понятие применительно к троицкому богословию.

Таким образом, на языке богословов — и восточных, и западных — термин «человеческая личность» совпадает с термином «человеческий индивидуум». Но остановиться на этом утверждении мы не можем. Если, как мы видели, христианская антропология не придала нового смысла термину «ипостась, или личность человеческая», попытаемся обнаружить другие ее понимания, такое понятие, которое уже не может быть тождественным понятию «индивидуум» и тем не менее не зафиксировано каким-либо термином, как само собой разумеющееся, но в большинстве случаев служит невыраженным обоснованием, сокрытым во всех богословских или аскетических верованиях, относящихся к человеку.

Посмотрим прежде всего (в этом и будет теперь состоять наша задача), может ли понятие о личности человека, сведенное к понятию φύσις, или индивидуальная природа, удержаться в контексте христианского догмата.

Халкидонский догмат, 15-е столетие которого не так давно отметил весь христианский мир, говорит нам о Христе, «единосущном Отцу по Божеству и единосущном нам по человечеству»; именно потому можем мы воспринимать реальность воплощения Бога, не допуская никакого превращения Божества в человека, никакой неясности и смешения нетварного с тварным, что различаем Личность, или Ипостась Сына, и Его природу, или Сущность: Личность, которая не из двух природ (ἐκ δύο φύσεων), но в двух природах (ἐν δύο φύσεσιν). Выражение «ипостасная связь» (несмотря на всё свое удобство и общепринятость) — не-

<sup>4</sup> Путь этого превращения, начиная с Боэция вплоть до Гильона Оксерского и Фомы Аквината, воспроизвел о. Бергерон в своем прекрасном исследовании «Структура латинской концепции личности».

подходяще: оно наводит на мысль о некой природе, или человеческой сущности, которая бы предсуществовала воплощению и затем вошла в Ипостась Слова. Но природа, или человеческая субстанция, принятая на Себя Словом, в Деве Марии зачинается как *именно эта* природа, или частная субстанция, лишь с момента воплощения, т. е. в единстве Лица, или Ипостаси Сына Божия, ставшего человеком. Это означает, что человечество Христа, по которому Он стал «единосущным нам», никогда не имело никакой другой ипостаси, кроме Ипостаси Сына Божия; однако никто не станет отрицать, что Его человеческая природность была «индивидуальной субстанцией», и Халкидонский догмат настаивает на том, что Христос «совершенен в Своем человечестве», «истинный человек», — из разумной души и тела (*ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος*). Здесь человеческая сущность Христа та же, что сущность других субстанций, или отдельных человеческих природ, которые именуются «ипостасями», или «личностями». Однако если бы мы применили это наименование по отношению ко Христу, то впали бы в заблуждение Нестория и разделили ипостасное единство Христа на два друг от друга отличные «личностные» существа. Потому, по Халкидонскому догмату, Божественное Лицо и соделалось единосущным тварным лицам, что Оно стало Ипостасью человеческой природы, не превратившись в ипостась, или личность человеческую. Следовательно, если Христос — Лицо Божественное, будучи одновременно всецело человеком по Своей «воипостасированной» природе, то надо признать (по крайней мере за Христом), что здесь ипостась воспринятого Им в Себя человечества нельзя свести к человеческой субстанции, к тому индивидууму, который был переписан при Августе наряду с другими подданными Римской империи. И в то же время мы можем сказать, что переписан по Своему человечеству был именно Бог, и потому именно можем мы это сказать, что этот человеческий индивидуум, этот «атом» человеческой природы, перечисляемый наряду с другими атомами, не был «личностью» человеческой.

Казалось бы, ради последовательности надо нам отказаться от обозначения индивидуальной субстанции разумной природы термином «личность» или «ипостась», в противном случае несторианский спор может показаться только словопрением: одна или две ипостаси во Христе? Если говорить об Ипостаси Божественной (Ипостась означает здесь несводимость к природе, а ипостась человеческая — только индивидуальную человеческую субстанцию), то две, но в обоих случаях мы видим ту же несводимость личности к природе, поэтому и мы скажем: одна Ипостась, или Личность, во Христе. И этот отказ от признания во Христе двух личностных и различных существ будет в то же время означать, что в человеческих существах мы также должны различать личность, или ипостась, и природу, или индивидуальную субстанцию. Следовательно, определение Божия индивидуальной субстанции разумной природы в качестве сформулированного понятия личности человеческой в свете христологического догмата оказывается недостаточным. Определение это может быть приложимо лишь к «воипостасированной природе» (употребим выражение Лсонтия Византийского), а не к самой ипостаси, или личности, человека. Нам теперь понятно, почему Ришар Сен-Викторский отбросил определение Божия и с большой тонкостью отметил, что субстанция отвечает на вопрос что (*quid*), а личность — на вопрос кто (*quis*). На вопрос же кто мы отвечаем именем собственным, которое одно только и может обозначать данное лицо<sup>5</sup>. Отсюда он выводит новое определение лица (для Лиц Божественных): Лицо есть несообщимое существование Божественной природы (*persona est divinae naturae incommunicabilis existentia*).

<sup>5</sup> De Trinitate, IV, c. 7. Pl., t. 196, col. 934—935.

Но оставим Ришара и спросим себя: в каком же смысле должны мы проводить различие между личностью, или ипостасью человеческой, и человеком как индивидуумом, или отдельной природой? Каково значение личности по отношению к человеческому индивидууму? Не есть ли она высшее качество индивидуума, качество его совершенства, как существа, сотворенного по образу Божию, и не является ли это качество в то же время и началом его индивидуальности? Такой вывод может показаться правдоподобным, в особенности, если мы учтем тот факт, что все попытки показать в человеке то характерное, что в нем «по образу Божию», почти всегда относят к его высшим «духовным» способностям<sup>6</sup>. Высшие способности человека, служащие проявлению свойственной ему «сообразности» и в трихотомической антропологии\* получают наименование *νοῦς*; термин этот перевести трудно, и его смысл мы должны передать словами «человеческий разум». В таком случае человек личностный есть как бы некий *νοῦς*, некий воплотившийся ум, связанный с природой животного, которую он «воипостасирует», или, вернее, которой он, над нею господствуя, противопоставляется. Мы действительно можем найти в особенности у отцов IV в., и в частности у св. Григория Нисского, развернутое учение о «нусе» как о местопребывании свободы (*αὐτεξουσία*), способности определять себя из самого себя, что и придает человеку отличающую его особенность: быть сотворенным по образу Божию, ту особенность, которую мы можем назвать личным его достоинством.

Но попытаемся рассмотреть эту новую схему, которая как бы опирается на авторитет отцов, в свете христологического догмата. Мы тотчас же убеждаемся, что от нее следует отказаться. Если бы действительно *νοῦς* был в человеке тем «ипостасным» началом, которое дает ему статус личности, то для сохранения ипостасного единства в Бого-человеке надо было бы изъять человеческий ум из природы Христа и заменить тварный «нус» Божественным Логосом. Иначе говоря, мы должны были бы принять христологическую формулу Аполлинария Лаодикийского. Надо отметить, что именно св. Григорий Нисский наиболее дельным образом критиковал заблуждение Аполлинария, и поэтому мы считаем, что, несмотря на спиритуалистический уклон его учения об образе Божиим, «нус» человека нельзя понимать в толковании Григория как ипостасное начало, сообщающее человеку его личностное бытие.

Если это так, то в состав индивидуальной природы человека вмещается его ипостась, или личность, что в точности соответствует несводимости ипостаси к человеческому индивидууму, в чем именно мы и убедились, когда говорили о Халкидонском догмате. С другой же стороны, чтобы отличить ипостась человека от состава его сложной природы — тела, души, духа (если принимать эту трехчастность), мы не найдем ни одного определяющего свойства, ничего ей присущего, что было бы чуждо природе (*φύσις*) и принадлежало бы исключительно личности как таковой. Из чего следует, что сформулировать понятие личности человека мы не можем и должны удовлетвориться следующим: личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не «нечто несводимое» или «нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым», потому что не может быть здесь речи о *чем-то* отличном, об «иной природе», но только о *ком-то*, кто отличен от собственной своей природы, о *ком-то*, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосходством дает существование ей как природе человеческой и тем не

<sup>6</sup> Напомним, однако, что св. Ирней простирает образ и на телесную природу человека.

\* Трихотомическая антропология — античное деление человеческой психофизической природы на тело, душу и ум (*σῶμα, ψυχή, νοῦς*). — Прим. ред.

менее не существует сам по себе, вне своей природы, которую он «воипостасирует» и над которой непрестанно восходит, ее «восхищает» (*extasie*), сказал бы я, если бы не опасался упрека, что ввожу выражение, слишком уж напоминающее «экстатический характер экзистенции (*Dasein*)» у Хайдеггера, тогда как сам критиковал других, позволавших себе подобное сближение.

Отец Урс фон Бальтазар, рассуждая в своей книге «Святой Максим Исповедник» о послехалкидонском богословии, делает одно замечание, которое представляется мне очень верным и в то же время очень ошибочным. Он говорит: «Наряду с древом Порфирия, который пытается ввести всё существующее в категории сущности (*οὐσία*), как класс, род, специфические особенности и наконец индивидуум (*ἄτομον αἰδιος*), появляются новые онтологические категории. Эти новые категории, не сводимые к категориям сущностным, отсылают нас одновременно к сфере существования и к сфере личности. Обе эти сферы, закованные в новые выражения (*ὑπάρξεις, ὑπόστασις*), ещё довольно туманны и нуждаются в точных определениях. Пройдет много времени, пока Средние века смогут формулировать различие между сущностью и существованием и выковать из нее структуру модуса тварного бытия... Однако именно в этом направлении мы и идем, когда наряду со старым аристотелевским расположением сущностного видим этот новый порядок существования личностного».

Отец фон Бальтазар затронул здесь самый узел исключительно важных проблем. Он подошел к ним, но вместо того, чтобы продолжать дальнейшее исследование, пришел в замешательство и остался на поверхности. Мы видим, что он сблизил «новые онтологические категории», категории ипостаси или личности, с тем экзистенциальным *esse*, с тем «бытийством», которое обнаружил Фома Аквинат за пределами аристотелевских субстанций, с той актуальностью существования, которая, как говорит Жильсон, «превосходит сущность и постольку превосходит понятие»<sup>7</sup>. Я считаю, что Жильсон прав, когда говорит, что только христианский метафизик мог пойти так далеко в анализе конкретной структуры тварных существ. Но при наличии этого сделанного о. фон Бальтазаром сближения мы спросим: реальное различие между сущностью и существованием, обнаружившее в корне всякого индивидуального существа самый акт его существования и обосновывающее собственное его существование, дошло ли и до корня личностного бытия? Неопределимость «существования» — того ли она порядка, что и неопределимость личности, или же новый онтологический уровень, найденный Фомой, все еще по сю сторону личностного?

Несомненно, между этими двумя сферами тесная связь, хотя бы в образе мыслей Фомы. Отвечая на вопрос: «Единое ли только бытие во Христе» (Комментарии на третью книгу «Сентенций» Петра Ломбардского, 6, вопр. 2, арт. 2; там же, вопр. 17, арт. 2), Фома утверждает единство существования Богочеловека, говоря о единстве Его ипостаси. Но доводит ли он это сближение экзистенциального и личностного вплоть до полагания в Боге трех экзистенций? Ришар Сен-Викторский делает это, когда говорит о трех Божественных Ипостасях, — однако он не преобразовывает понятия человеческой личности. Фома Аквинский восстановил понятие индивидуальных субстанций, находя в них многообразную творческую энергию, которая приводит к актуальности всё существующее, — но эта новая онтологическая категория распространяется на всё тварное, а вовсе не только на человеческие или ангельские личности. С другой стороны, Бог Фомы есть не что иное, как единственное существование, тождественное своей сущности, — чистый акт или *Ipsum Esse subsistens* (Само Бытие существующее). Это обязывает нас

<sup>7</sup> Существование и сущность, с. III.

сделать поправку к замечанию о. Бальтазара. Если новая сфера не сводима к концепции, ибо не сводима к сущности, открывается хотя бы Максиму Исповеднику в понятии тварной ипостаси, не через томистское различие сущности и существования — различие, проникающее до экзистенциальной основы *индивидуальных* существ, — удастся найти онтологическую разгадку тайны человеческой личности.

Естественное богословие Фомы остается по сю сторону этой разгадки, и нельзя ставить ему это в упрек, потому что не это было его задачей. Если мне будет позволено выразить мою мысль на близком мне языке «паламитского» богословия, я скажу, что Фома в качестве метафизика постигает Бога и тварные существа на уровне «энергий», а не на уровне «присущности» в Трех Ипостасях и в многоипостасности тварного космоса. Тварь, будучи в одно и то же время «природной» и «ипостасной», призвана осуществлять равным образом свое природное единство и свое личностное различие, благодатно преодолевая индивидуальные пределы, которые дробят природу и стремятся свести личности к уровню замкнутого бытия частных субстанций.

Это значит, что уровень, на котором ставится проблема человеческой личности, превосходит уровень онтологии, как ее обычно понимают. И если речь идет о некоей метаонтологии, один только Бог может знать ее, Тот Бог, Которого повествование Книги Бытия являет нам приостанавливающимся в Своем творчестве, чтобы сказать в Совете Трех Ипостасей: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему».

---

[Перевод с французского из книги Vladimir Lossky. *A l'image et a la ressemblance de Dieu*. Paris, 1967, с. 109—121]

---

*Прим. ред.* Исходя из предпосылок онтологии Аристотеля, средневековая схоластика противопоставляла сущность вещи, то есть целостную совокупность ее характеристик, и ее существование (экзистенцию), то есть ее различное бытие. Если сущность схватывается интеллектом, снимающим с нее схему «концепции», то существование постигается только конкретным опытом. Логически сущность соответствует понятию, существование — суждению. Сущность есть родовое, существование — индивидуальный факт. Существование тварной вещи или тварной личности не может быть обусловлено сущностью этой вещи или этой личностью и требует внеположных причин (восходящих к Первопричине, то есть Богу). Только в Боге, по учению схоластов, сущность и существование абсолютно тождественны. Поэтому природа Бога всецело проста и не допускает в себя никакой потенциальности (ждушей осуществления возможности), будучи «чистым Актом» (на схоластическом языке «акт», или «актуальность» означают действительность в противоположность возможности).

## ДОГМАТ О НЕПОРОЧНОМ ЗАЧАТИИ

*«Царственная Дева, облеченная истинной славой и достоинством, не нуждается еще в какой-то ложной славе»* (Бернард Клервоский. Ad canonicos Lugdunenses, de conceptione s. Mariae).

Некоторые люди, обманываясь сходством словесных выражений или ложной ассоциацией идей, смешивают учение Римской Церкви о непорочном зачатии Марии с догматом о девственном зачатии нашего Господа Иисуса Христа. Первое из этих учений, представляя собой нововведение римского католицизма, относится к рождению Самой Пресвятой Девы, тогда как второе, общее сокровище христианской веры, касается Рождества нашего Господа Иисуса Христа, «нас ради человек и нашего ради спасения сшедшаго с небес и воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы и вочеловечшася».

Учение о непорочном зачатии берет свое начало в том особом почитании, которое некоторые духовные круги отделившегося Запада стали воздавать Пресвятой Деве с конца XIII в. Оно было провозглашено «богооткровенной истиной» 8 декабря 1854 г. папой Пием IX motu proprio (без созыва Собора). Этот новый догмат был принят с намерением прославить Пресвятую Деву, которая как орудие воплощения нашего Господа становится Соучастницей нашего искупления. По этому учению, Она якобы пользуется особой привилегией — быть неподверженной первородному греху с момента Своего зачатия Ее родителями Иоакимом и Анной. Эта особая благодать, которая соделала Ее, так сказать, как бы искупленной до подвига искупления, Ей якобы была дарована в предвидении будущей заслуги Ее Сына. Для того, чтобы воплотиться и стать «совершенным человеком», Божественное Слово нуждалось в совершенной природе, не зараженной грехом; надо было, следовательно, чтобы сосуд, из которого Он воспринимал Свое человечество, был чист от всякой скверны, заранее очищен. Отсюда, по мнению римских богословов, вытекает необходимость даровать Пресвятой Деве, хотя и зачатой естественным путем, как и всякое человеческое создание, особую привилегию, поставив Ее вне потомства Адамова и освободив от первородной вины, общей для всего человеческого рода. В самом деле, согласно новому римскому догмату, Пресвятая Дева якобы приобщилась уже от утробы матери к состоянию первого человека до грехопадения.

Православная Церковь, которая всегда воздавала Божней Матери особое почитание, превознося Ее выше небесных духов — «честнейшую херувим и славнейшую без сравнения серафим», — никогда не допускала, — по крайней мере в том значении, которое этому придает Римская Церковь, — догмата о непорочном зачатии. Определение «привилегия, дарованная Пресвятой Деве ввиду будущей заслуги Ее Сына» противно духу православного христианства; оно не может принять этот крайний юридизм, который стирает действительный характер подвига нашего искупления и видит в нем только лишь отвлеченную заслугу Христа, вмняемую человеческому лицу до страдания и воскресения Христова, даже до Его воплощения, и это по особому Божию произволению. Если Пресвятая Дева могла пользоваться последствиями искупления до искупительного подвига Христова, то не видно, почему бы эта привилегия не могла быть распространена и на других людей, например на весь род Христов, на все то потомство Адамово, которое способствовало из поколения в поколение приуготовлению человеческой природы

к тому, чтобы она затем была воспринята Словом в утробе Марии. В самом деле, это было бы логично и соответствовало бы нашему представлению о благодати Божией, однако абсурдность подобного предположения совершенно очевидна: человечество пользуется своего рода «судебным постановлением об отсутствии состава преступления», несмотря на свое грехопадение, спасается заранее и все же ожидает подвига своего спасения от Христа. То, что кажется абсурдным по отношению ко всему человечеству, жившему до Христа, не менее абсурдно, когда речь идет об одном человеке. Эта бессмыслица становится в таком случае еще более очевидной: дабы подвиг искупления мог совершиться для всего человечества, нужно было, чтобы он предварительно совершился для одного его члена. Иначе говоря, для того чтобы искупление имело место, нужно было, чтобы оно уже существовало, чтобы кто-то заранее воспользовался его плодами.

Нам, конечно, могут возразить, что это законно, когда речь идет о таком исключительном создании, как Пресвятая Дева, Которой было предназначено послужить орудием для воплощения и тем самым для искупления. В некоторой мере это правильно: Дева, беспорочно родившая Слово, истинного Бога и истинного Человека, не была обыкновенным созданием. Но можно ли Ее полностью отделить, с момента Ее зачатия Иоакимом и Анной, от остальной части потомства Адамова? Изолируя Ее таким образом, не подвергаемся ли мы риску обесценить всю историю человечества до Христа, уничтожить само значение Ветхого Завета, который был мессианским ожиданием, постепенным приуготовлением человечества к воплощению Слова? Действительно, если воплощение было обусловлено только лишь привилегией, дарованной Пресвятой Деве «ввиду будущей заслуги Ее Сына», то пришествие Мессии в мир могло совершиться в любой другой момент человеческой истории; в любой момент Бог особым произволением, зависящим только от Его Божественной воли, мог создать непорочное орудие Своего воплощения, не считаясь с человеческой свободой в судьбах падшего мира. Однако история Ветхого Завета нас учит другому: добровольная жертва Авраама, страдание Иова, подвиги пророков, наконец, вся история избранного народа с его взлетами и падениями не являются только собранием прообразов Христа, но также и непрерывным испытанием человеческой свободы, отвечающей на Божественный призыв, предоставляющей Богу в этом медленном и трудном продвижении человеческие условия, необходимые для выполнения Его обетования.

Вся библейская история раскрывается, таким образом, как приуготовление человечества к воплощению, к той «полноте времен», когда ангел был послан приветствовать Марию и получить из Ее уст согласие человечества на то, чтобы Слово стало плотью: «Се раба Господня: буди Мне по глаголу твоему» (Лк. 1, 38).

Византийский богослов XIV в. Николай Кавасила в своем поучении на Благовещение говорит: «Благовещение было не только подвигом Отца, Его Силы и Его Духа, но также и подвигом воли и веры Пресвятой Девы. Без согласия Пренепорочной, без участия Ее веры это намерение было бы столь же неосуществимо, как и без вмешательства Самих трех Божественных Лиц. Только лишь после того, как Бог Ее научил и убедил, Он Ее берет Себе в Матери и заимствует у Нее плоть, которую Она желает Ему предоставить. Точно так же, как Он добровольно воплощался, желал Он, чтобы и Матерь Его свободно и по Своему полному желанию Его родила»<sup>1</sup>.

Если бы Пресвятая Дева была изолирована от остальной части человечества привилегией Бога, даровавшего Ей заранее состояние человека до грехопадения, то Ее свободное согласие на Божественную волю, Ее ответ архангелу Гавриилу утеряли бы свою историческую

<sup>1</sup> Editions Jugie. Patrologia orientalis, XIX, 2.

связь с другими актами, способствовавшими на протяжении веков приуготовлению человечества к пришествию Мессии; тогда была бы разорвана преемственность святости Ветхого Завета, накоплявшаяся из поколения в поколение, чтобы завершиться, наконец, в лице Марии, Пречистой Девы, смиренное послушание Которой должно было переступить последний порог, который, с человеческой стороны, делал возможным подвиг нашего спасения. Догмат о непорочном зачатии, как он сформулирован Римской Церковью, разрывает ту святую преемственность «праведных праотцев Божиих», которая находит свой конечный предел в «Ессе ancilla Domini»<sup>2</sup>. История Израиля теряет свой собственный смысл, человеческая свобода лишается всего своего значения, и само пришествие Христа, которое якобы произошло в силу самопроизвольного решения Божия, приобретает характер появления «*deus ex machina*», врывающегося в человеческую историю. Таковы плоды искусственного и отвлеченного учения, которое, желая прославить Пресвятую Деву, лишает Ее внутренней глубокой связи с человечеством и, даруя Ей привилегию быть свободной от первородного греха с момента Своего зачатия, странным образом уменьшает значение Ее послушания Божественному Благовестию в день Благовещения.

Православная Церковь отвергает римско-католическое истолкование непорочного зачатия. Однако она прославляет Пресвятую Деву, величая Ее «Пренепорочной», «Нескверной», «Пречистой». Святой Ефрем Сирий (IV в.) даже говорит: «Ты, Господи, како и Мать Твоя, едино святы есте. Ты бо еси кроме порока и Мать Твоя кроме греха». Но как же это возможно вне юридических рамок (привилегия исключения) догмата о непорочном зачатии?

Прежде всего нужно делать различие между первородным грехом как виной перед Богом, общей для всего человечества, начиная с Адама, и тем же грехом, силою зла, проявляющегося в природе падшего человечества; точно так же нужно делать различие между общей для всего человечества природой и лицом, присущим каждому человеку в отдельности. Лично Пресвятая Дева была чужда какого-либо порока, какого-либо греха, но по Своей природе Она несла вместе со всеми потомками Адами ответственность за первородный грех. Это предполагает, что грех, как сила зла, не проявлялся в естестве избранной Девы, постепенно очищенном на протяжении поколений Ею праведных праотцев и охранявшемся благодатью с момента Ее зачатия.

Пресвятая Дева охранялась от всякой скверны, но Она не была освобождена от ответственности за вину Адама, которая могла быть упразднена в падшем человечестве только лишь Божественным Лицом Слова.

Священное Писание нам приводит другие примеры Божественной помощи и освящения от утробы матери: Давид<sup>3</sup>, Иеремия<sup>4</sup>, наконец, Иоанн Креститель (Лк. 1, 41). В этом-то значении Православная Церковь празднует с древних времен день зачатия Пресвятой Девы (9 декабря ст. ст.), как она празднует также зачатие святого Иоанна Крестителя (23 сентября). Нужно отметить по этому поводу, что римский догмат устанавливает в том, что касается зачатия Пресвятой Девы Иоакимом и Анной, различие между «активным зачатием» и «пассивным зачатием»: первое из них есть естественный, плотский акт, акт родителей, которые зачинают, а второе является только последствием супружеского союза; характер «непорочного зачатия» относится только к пассивному аспекту зачатия Пресвятой Девы.

<sup>2</sup> «Се раба Господня».

<sup>3</sup> «В Тебе утвердихся от утробы, от чрева матери моя Ты еси мой Покровитель...» (Пс. 70, 6).

<sup>4</sup> «Прежде Мне создах тя во чреве, познах тя, и прежде неже изыти тебе из ложеши, освятих тя...» (Иер. 1, 5).

Православная Церковь, чуждая этого отвращения к тому, что относится к плотской природе, не знает искусственного различия между «активным зачатием» и «пассивным зачатием». Прославляя зачатие Рождества Пресвятой Девы и святого Иоанна Крестителя, она свидетельствует о чудесном характере этих рождений, она почитает целомудренный союз родителей, в то же самое время как и святость их плодов. Для Пресвятой Девы, как и для Иоанна Крестителя, эта святость не заключается в какой-то абстрактной привилегии невинности, а в реальном изменении человеческой природы, постепенно очищенной и возвышенной благодатью в предшествовавших поколениях. Это непрерывное возвышение нашей природы, предназначенной стать природой воплотившегося Сына Божия, продолжается и в жизни Марии; праздником Введения во храм Пресвятой Богородицы (21 ноября) Предание свидетельствует об этом непрерывном Ее освящении, об этом охранении Ее Божественной благодатью от всякой скверны греха. Освящение Пресвятой Девы завершается в момент Благовещения, когда Дух Святой соделал Ее способной для непорочного зачатия в полном значении этого слова — девственного зачатия Сына Божия, ставшего Сыном человеческим.

#### **Примечание к новому опубликованию статьи «Догмат о непорочном зачатии»**

Написанное более двенадцати лет тому назад, это маленькое разъяснение относительно римско-католического догмата о непорочном зачатии должно было бы быть полностью переделано и значительно развито. Надеюсь это когда-либо осуществить, мы удовольствуемся пока, дабы не задерживать его напечатания, тем, что дополним текст этого краткого обзора двумя замечаниями, которые должны рассеять некоторые недоразумения.

1) Некоторые православные, движимые весьма понятным чувством ревности к Истине, считают себя обязанными отрицать подлинность явления Божией Матери Бернадетте и отказываются признавать проявления благодати в Лурде под тем предлогом, что эти духовные явления служат подтверждению мариологического догмата, чуждого христианскому Преданию. Мы полагаем, что такое их отношение к этому не оправданно, ибо оно происходит из-за недостаточности различия между фактом религиозного порядка и его вероучительным использованием Римской Церковью. Прежде чем выносить отрицательное суждение по поводу явления Божией Матери в Лурде, подвергаясь риску совершить грех против беспредельной благодати Духа Святого, было бы более осторожным и более правильным рассмотреть с духовной трезвостью и религиозным вниманием слова, услышанные юной Бернадеттой, равно как и те обстоятельства, при которых эти слова были к ней обращены. За весь период Ее пятнадцати явлений в Лурде Пресвятая Дева говорила один только раз, назвав Себя. Она сказала: «Я ссмь Непорочное Зачатие». Однако эти слова были произнесены 25 марта 1858 года, в праздник Благовещения. Их прямое значение остается ясным для тех, кто не обязан их истолковывать вопреки здравому богословию и правилам грамматики: непорочное зачатие Сына Божия является высочайшей славой Пренепорочной Девы.

2) Римско-католические авторы часто настаивают на том факте, что учение о непорочном зачатии Пресвятой Девы явно или неявно признавалось многими православными богословами, особенно в XVII и XVIII вв. Внутренние списки богословских учебников, составленных в ту эпоху, в большинстве случаев на юге России, действительно свидетельствуют, до какой степени богословское преподавание в Киевской академии и в других школах Украины, Галиции, Литвы и Белоруссии

было проникнуто темами, присущими вероучению и благочестию Римской Церкви. Хотя православные люди этих пограничных областей и защищали героически свою веру, но они неизбежно испытывали на себе влияние своих римско-католических противников, ибо принадлежали к одному и тому же миру культуры барокко, с ее особыми формами благочестия.

Известно, что «латинизированное» богословие украинцев вызвало догматический скандал в Москве в конце XVII в. по поводу епиклезиса. Тема непорочного зачатия тем более легко воспринималась, что она находила себе выражение скорее в благочестии, чем в каком-либо определенном богословском учении. В этой-то форме благочестия и можно найти некоторые следы римской мариологии в писаниях святого Димитрия Ростовского, русского святителя украинского происхождения и воспитания. Это только одно значительное имя среди богословских «авторитетов», на которых обычно ссылаются, дабы показать, что догмат о непорочном зачатии Марии приемлем для православных. Мы не станем составлять, в свою очередь, списка (несколько более значительного!) богословов Римской Церкви, мариологическая мысль которых решительно противится учению, век тому назад превращенному в догмат. Довольно будет привести одно имя — имя Фомы Аквинского, дабы установить, что догмат 1854 г. идет вразрез со всем тем, что есть наиболее здорового в богословском предании отделившегося Запада. Для этого надо прочесть места из толкования к «Сентенциям» (I, III, д. 3, q. 1, art. 1 et 2; q. 4, art. 1) и из «Суммы богословия» (III a, q. 27), так же как и из других писаний, где ангелический учитель трактует вопрос о непорочном зачатии Пресвятой Девы: там можно найти пример трезвого и точного богословского суждения, ясной мысли, умеющей использовать тексты западных отцов (блаженного Августина) и восточных (святого Иоанна Дамаскина), чтобы показать истинную славу Пресвятой Девы, Матери нашего Бога. Вот уже сто лет, как эти мариологические страницы Фомы Аквинского находятся под запретной печатью для римско-католических богословов, обязанных следовать «генеральной линии», но они не перестанут служить свидетельством об общем Предании для тех православных, которые умеют ценить богословское сокровище своих отделившихся братьев.

МИХАИЛ.  
архиепископ Тамбовский и Мичуринский

## ПРЕДАНИЕ ЦЕРКВИ В БОГОСЛОВИИ СВ. МЕФОДИЯ\*

Церковь третьего века уже обладала своим Преданием, причем объем этого Предания был шире и значительнее, чем то, что сохранилось в рукописях, относящихся к этой эпохе, до нашего времени. Часть того древнейшего Предания, которым пользовался в своих трудах св. Мефодий, в последующие века или затерялась, или сделалась достоянием деформировавшихся и скомпрометировавших его сектантов и еретиков. Здесь идет речь и о таких произведениях раннехристианской литературы, которые позднейшая классификация, по указанным причинам, включила в разряд апокрифов, а также об аграфах.

Лишь сравнительно недавно исследователи обратили внимание на то обстоятельство, что св. Мефодий нередко обращался к таким текстам, которые в дальнейшем были утеряны<sup>1</sup>. Поскольку сам св. епископ, в соответствии с литературными обычаями своей эпохи, только в редких случаях называет авторов цитируемых им произведений, постольку отождествление цитат из утраченных (или перефразированных) произведений является делом исключительной трудности.

Примеры использования апокрифической литературы могут быть приведены лишь в самом ограниченном количестве. Во второй речи «Пира десяти дев» говорится: «Мы находим в богодухновенных Писаниях, что дети, хотя бы рожденные от прелюбодеяния, вверяются Ангелам-хранителям» («Пир», 2, 6). Некоторые специалисты видят здесь цитату из «Апокалипсиса Петра», но не все с этим согласны.

В пятой речи «Пира» сказано: «Подлинно, сонм девственниц есть бескровный жертвенник, как говорит Предание» («Пир», 5, 6). Какое именно «Предание» содержит в себе такую цитату, неизвестно.

В диалоге «О свободе воли», излагая мысль о дезертирстве дьявола с неба, св. Мефодий, устами православного собеседника, говорит: «Истину этих моих слов свидетельствует и некое священное изречение, называющее его (т. е. дьявола) беглецом и змием» («О свободе воли», 19, 5). Выражения подобного рода известны в иудейской апокалиптике и повторяются в славянской «Книге Епоха» (31, 4).

Вопрос об использовании св. Мефодием обширной литературы, объединяемой под названием «Аграфов», впервые был поставлен в 1954 г. автором этих строк<sup>2</sup>.

Можно с достаточной степенью уверенности утверждать, что в 10-й главе трактата «О прокажении», в словах Еввулия, содержится ранее нигде не встречавшийся аграф, который заслуживает включения в соответствующие сборники: «Какой же закон даешь Ты, Господи,

\* Приложение II к исследованию «Св. священномученик Мефодий и его богословие», опубликованному в «Богословских трудах», сб. 10 (с. 7—58) и сб. 11 (с. 5—54). Приложение I «Св. Писание в творениях св. Мефодия» — в сб. 13, с. 170—177).

<sup>1</sup> Н. Musurillo. Méthode d'Olympe. «Le Banquet». Paris, 1963, p. 29.

<sup>2</sup> «Журнал Московской Патриархии», 1954, № 6, с. 43—50.

Твоим рабам? Скажи и нам: Если вы исполните волю Отца Моего, то будете, как светильники, наполненные вечной жизнью. Бодрствуйте же, чтобы вам возможно было со Мною войти в пучину нетления. Поэтому сохраняйте свои светильники неугасающими, чтобы войти в чертог вечности» («О прокажении», 10, 5). Значение этих слов подчеркивается репликой собеседника Еввулия; отвечая Еввулию, этот собеседник (Евфимий) говорит: «Поистине... и я, когда слушаю о возвышенном, — возвышенными же я считаю слова Христовы, — весьма радуюсь, как бы оживляемый ими, почитаю их, как бы возводя взор к тому, что на небесах, словно забывая себя и считая себя исшедшим из мира» («О прок.», 11, 1). Кроме тех евангельских аналогий, которые могут быть указаны в связи с текстом «О прок.», 10, 5 (Мф., 7, 21; 5, 16; 24, 42; Лк., 12, 35), следует отметить наличие известного сходства этого текста с аграфом, имеющимся в произведении, приписанном св. Киприану «Об игроках» (3): «Не угашайте света, который сияет в вас».

В том же трактате «О прокажении», в речи, которую произносит премудрая Ликиянка, говорится о Церкви: «Церковь есть риза Господня, собранная из многих народов; Он соткал нас так, чтобы мы, самые немощные, имели поддержку в сильнейших» («О прок.», 15, 3). Почти буквальное повторение нескольких слов этой цитаты имеется в апокрифическом «Суде Петра» (26): «Немощное спаслось сильным» (выражение это считается изречением Христовым).

Далее, в той же речи премудрой Ликиянки, имеются такие слова: «...Станем бодрствовать, и пусть не отягчатся наши сердца объядением и пьянством (Лк., 21, 34). А мы теперь опьянены мирскими попечениями и всякими заботами и весьма любим лакомства» («О прок.», 18, 1). В «Логиях Иисуса», 1, 3, говорится: «Я нашел всех опьяневшими и никого из них не нашел жаждущим». (В «Евангелии Фомы», 28, имеется тот же текст.)

В трактате «О различении яств» сказано: «Неискушенный непригоден для Бога» (2, 2). Такое же выражение, с указанием, что это — слово Господне, можно найти в «Апостольских постановлениях» (2, 8), в «Дидакалии» (2), а также, в слегка измененной форме, у Тертуллиана («О крещении», 20).

Какими источниками пользовался св. Мефодий, употребляя перечисленные здесь «аграфы», — вопрос открытый. Важно то обстоятельство, что он считал свои источники достоверными и пользовался ими и для подкрепления своих мыслей, и для иллюстрации выдвинутых им положений.

Кроме Оригена, имя которого неоднократно упоминается св. Мефодием, он называет по имени только двух раннехристианских авторов, на которых делает ссылки, — это Иустин Философ и Афинагор. Но внимательное сопоставление текста его творений с другими произведениями раннехристианской литературы давно уже привело исследователей к мысли о том, что серьезное знакомство св. Мефодия с трудами его предшественников и современников не подлежит сомнению. В подавляющем большинстве случаев можно говорить не о прямой цитации, а о более или менее близких совпадениях, параллелях и пересказах. Видимая формальная близость и даже совпадение отдельных выражений не дают еще повода говорить о заимствованиях, а свидетельствуют лишь о том, что мысли св. епископа шли по тому же руслу, по которому направлялись мысли церковных писателей более раннего периода.

В трактате «О жизни и о разумной деятельности» идет речь о «широком пути», который есть не что иное, как «путь смерти» (7, 6). Это выражение указывает на возможность знакомства автора трактата с одним из древнейших произведений христианской литературы, а именно «Дидахи» (1, 1). В то же время характеристика узкого пути, данная в том же отделе трактата «О жизни» и в сочинении «О различении

яств» (4, 3), напоминает «Послание Варнавы» (19, 1). В рассуждениях о рыжей телице («О разл. яств», 11, 4) также звучат мотивы, сходные с «Посланием Варнавы» (8). Чрезвычайно близки друг к другу высказывания св. Мефодия («Пир», 5, 7) и «Послания Варнавы» (5, 10) о том, что полная истина даже в евангельские времена еще не пришла к людям, ибо человеческие глаза теперь не могут выносить прямых лучей солнечного света (в «Послании Варнавы» эта тема связана с объяснением причины явления Христа во плоти).

Близкие совпадения имеются между выражениями, употребленными св. Мефодием в диалоге «О воскресении» (2, 8 и 18), и Посланием св. Игнатия к Смирнянам (1), а также между оборотами речи в Молитве св. Мефодия («О воскр.», 3, 23) и словами св. Игнатия в Послании к Поликарпу (3); во всех этих случаях речь идет о Христовых страданиях.

Очень близки между собою утверждения св. Мефодия и Феофила Антиохийского о земном местонахождении рая («О воскр.», 1, 55; «К Автолику», 2, 24). Подобные же совпадения имеются в разъяснениях, относящихся к древу познания добра и зла («О своб. воли», 18, 4; «К Автолику», 2, 55), к причинам запрещения Адаму вкушать от этого древа («О своб. воли», 18, 7; «К Автолику», 2, 25), к истолкованию смерти, как прояснительного благодеяния Божия, чтобы человек не жил вечно в грехах («О воскр.», 1, 33—34; «К Автолику», 2, 26). Весьма сходны между собою воззрения св. Мефодия и Феофила на свободную волю человека («О воскр.», 2, 2; «Пир», 3, 7; «К Автолику», 2, 24), на значение этого величайшего Божия дара человеку («О своб. воли», 16, 2; «К Автолику», 2, 27), на обстоятельства грехопадения («О своб. воли», 19, 5; «К Автолику», 2, 28).

Назвав Афинагора по имени («О воскр.», 1, 37), св. Мефодий пользуется его формулировкой для характеристики дьявола (выписка сделана из «Прошения за христиан», 24). В предыдущей главе диалога «О воскресении» (1, 36) также сделана дословная выписка из «Прошения» (24) без упоминания имени автора. А в 37-й главе 1-й части диалога «О воскресении» фактическое заимствование из «Прошения за христиан» по объему больше, чем обозначено указанием на авторство Афинагора. В этой выписке, сделанной св. Мефодием из 24-й главы «Прошения за христиан», речь идет о духовном мире, о сотворении ангелов и о падении некоторых из них. Имеются и другие точки соприкосновения между св. Мефодием и Афинагором. В диалоге «О свободе воли» (12, 1) говорится о том, что сложный мир не мог произойти из простой материи; такая постановка вопроса представляется лишь перефразировкой положения, высказанного в «Прошении за христиан» (19). В толковании св. Мефодия на книгу Иова, 28, 13, говорится о том, что «эллинские мудрецы, собственно силою искавшие богопочтение, не достигли цели», эту же мысль высказывал в свое время и Афинагор («Прошение за христиан», 7).

Особое значение цитации, сделанной св. Мефодием из «Прошения за христиан», с упоминанием имени Афинагора, заключается в том, что, кроме него, никто из христианских писателей до пятого столетия не упоминает об Афинагоре и о его апологетическом произведении.

Произведение, из которого св. Мефодий заимствовал свою цитату из Иустина Философа («О воскр.», 2, 18), полностью не сохранилось. Наиболее вероятным является предположение, что это было утраченное впоследствии сочинение св. Иустина с таким же названием «О воскресении» (фрагменты имеются в «Священных параллелях»).

Более или менее буквальные совпадения мыслей и формулировок в различных произведениях св. Мефодия с тем, что было сказано по аналогичным поводам св. Иустином, довольно многочисленны.

Примыкая к мыслям св. Иустина, св. Мефодий говорит о том, что

в самом слове «восстание» подразумевается нечто упавшее и нуждающееся в восстановлении («О воскр.», 1, 51 и 52; Иустин, «О воскр.», 10). Такие же совпадения имеются по вопросу о телесном воскресении («О воскр.», 1, 50; Иустин, «О воскр.», 8).

Наименовав св. Иустина «Неаполитом», св. Мефодий свидетельствует этим самым о своем знакомстве с «Апологией» Иустина («О воскр.», 2, 18). Сопровождающая это наименование характеристика («Муж, не далеко отстоящий от Апостолов и по времени и по добродетели») говорит об исключительно большом авторитете писаний св. Иустина в оценке их св. Мефодием.

Созвучие идей и выражений св. Мефодия и св. Иринейя, встречающееся наиболее часто (по сравнению с другими авторами), позволяет сделать предположение о том, что в книгах Лионского епископа св. Мефодий по многим вопросам находил наиболее удачные, с его точки зрения, формулировки. Для обоих свв. епископов задачей перво-степенной важности была защита церковного учения от всяких искажений, и оба они стояли, по всем принципиальным вопросам, на одинаковых позициях. Примеры, иллюстрирующие сказанное, очень многочисленны. Обстоятельства исцеления слепорожденного (Ин., 9 гл.) рассматриваются как своего рода воспроизведение рассказа кн. Бытия о сотворении человека из земной персти («О воскр.», 2, 10; «Против ересей», 5, 15). Человек сотворен с свободной волей, чтобы мог по достоинству заслужить награду («О воскр.», 1, 37; «О своб. воли», 16, 2; «Против ересей», 4, 37). Начало зла — в диаволе, который стал Божиим врагом из-за зависти к человеку («О воскр.» 1, 36; «О своб. воли», 17, 5; «Против ересей», 4, 40). Человеку нельзя было вкушать от древа познания добра и зла, так как этого не позволял его духовный возраст («О своб. воли», 18, 7; «Против ересей», 4, 38). Диавол не был уничтожен, чтобы человек не возгордился («О своб. воли», 20, 2—3; «Против ересей», 3, 20). Смерть — средство уничтожения греха («О воскр.», 1, 38; 1, 43; 1, 44; «Против ересей», 3, 23). Домостроительство спасения явно начертано в книгах Ветхого Завета и в четырех Евангелиях («Пир», 10, 2; «Против ересей», 3, 11). Поскольку всё человечество объединяется в своем праотце — Адаме, постольку Христос, воспринявший на Себя в воплощении всего человека, этим самым воспринял всего Адама («Пир», 3, 4—8; «Против ересей», 5, 1). Воскресение, как восстановление ранее существовавшего, — это чудо, но творение из ничего — это еще более поразительное чудо («О воскр.», 2, 20; «Против ересей», 5, 3). В воскресении восстанет то, что умерло — тело, а не душа («О воскр.», 1, 51; «Против ересей», 5, 7). Из участия в небесном блаженстве исключается не плоть, а плотские похотения («О воскр.», 2, 17; «Против ересей», 5, 9, 12—13). Слово не стало бы плотью, если бы плоть не должна была спастись («О воскр.», 2, 18; «Против ересей», 5, 14). Обстоятельства воскресения мертвых подробно выяснены в Священном Писании; об этом свидетельствует история пророка Ионы и послания Апостола Павла («О воскр.», 2, 25; 2, 18; 1, 61; «Против ересей», 3, 20; 5, 9; 5, 7).

Не прибегая к дословным заимствованиям, св. Мефодий принимает в систему своего богословия весь комплекс мыслей Лионского епископа о Домостроительстве спасения и о воскресении плоти.

Исключительно интересным представляется существование ряда совпадений в мыслях и формулировках между св. Мефодием и Тертуллианом. Несмотря на различие в языке и обстановке, совпадения эти настолько характерны, что дают возможность говорить об общих установках, о наличии общих корней в их богословских системах. Многие совпадения, касающиеся отдельных мыслей и формулировок у св. Мефодия и у Тертуллиана, являются общими у обоих авторов с соответствующими аналогиями у св. Иринейя Лионского. Важнейшими фактиче-

скими совпадениями у св. Мефодия и у Тертуллиана являются следующие темы: протест против понимания «кожаных риз», как человеческого тела («О воскр.», 1, 39; Терт., «О воскр.», 7); причина падения дьявола — зависть («О воскр.», 1, 36; Терт., «О душе», 39; «Против Маркиона», 2, 10); победа над дьяволом предоставляется человеку («О своб. воли», 20, 4; Терт., «Против Маркиона», там же); излюбленная уловка злой силы заключается в том, чтобы подделываться под добродетель («Пир», 10, 5; Терт., «О зрелищах», 2; «О крещении», 5).

Решая проблему возникновения зла («О своб. воли», 6, 12), св. Мефодий стоит на тех же позициях, что и Тертуллиан («Против Гермогена», 4; 9; 15; 38; 39). Состав человеческой природы и неперемное участие тела в воскресении излагаются св. Мефодием («О воскр.», 1, 34; 1, 50) и Тертуллианом («О воскр.», 40) в чрезвычайно сходных выражениях.

Имеются достаточно веские данные, чтобы утверждать существование у св. Мефодия известной осведомленности по отношению к сочинениям Ипполита Римского. (Правда, как и в некоторых других случаях, не исключена возможность частичного использования обоими авторами общих источников, впоследствии исчезнувших.) Сходные мысли и выражения употреблены обоими авторами при истолковании Псалма 44, 2 («О пиявице», 1, 4; Ипполит, «Толкование на Песнь Песней», 2 и 27). Мысли св. Мефодия о цели пришествия Христова в мир, о Его Крестной Жертве и о спасении («Пир», 8, 7; «О воскр.», 3, 23) выражены такими словосочетаниями, подобные которым также многократно встречаются и у Ипполита («Толкование на прор. Даниила», 4; «Против Нозта», 15; «Толкование на Песнь Песней», 13; «Философумены», 10; «Об антихристе», 2). Такого же рода сходство замечено по поводу утверждения, что окончательное завершение таинства воплощения Христова бывает лишь там, где Христос рождается в глубине человеческой души («О пияв.», 8, 3; Ипполит, «Толкование на прор. Даниила», 1, 10). Заслуживает внимания и одинаковая точка зрения св. Мефодия и Ипполита на смысл принадлежности к Церкви: внешняя принадлежность к Церкви без внутреннего освящения не имеет ценности («О прок.», 8, 2—4; Ипполит, «Толкование на прор. Даниила», 1, 17; 4, 38).

Перечисленными выше параллелями и созвучиями мыслей и выражений отнюдь не исчерпываются те связи, которыми богословие св. Мефодия соединяется с основными линиями и направлениями традиционного церковного учения.

Общий вывод из сопоставления указанных выше связей и совпадений богословских высказываний св. Мефодия с имеющимися в названных здесь произведениях, а также в ряде других, родственных им по духу и по содержанию, гласит о том, что св. епископу было исключительно близко и дорого то направление церковной мысли, которое известно под названием малоазийского богословия. Отличительная характеристика этого направления богословской мысли — верность церковному Преданию.

Но св. Мефодий отнюдь не был чужд и александрийскому направлению в богословии. Как известно, именно через эту дверь в христианское богословие мощной струей вливалось воздействие эллинской философии во всем многообразии ее систем, методов и учений. Перед Церковью очень рано во весь рост встала исключительно важная проблема — следовало произвести освоение философии в духе церковных традиций. Наиболее видными деятелями на этом поприще были в третьем столетии два великих александрийца — Климент и Ориген. Их успехи в деле воцерковления философии, в общем, были исключительно велики, но по отдельным вопросам (особенно у Оригена) получился неожиданный результат, похожий иногда не столько на воцерковление

философии, сколько на философскую интерпретацию христианства, подчас не безупречную с точки зрения основных принципов церковного учения.

Точки соприкосновения между высказываниями св. Мефодия и Климента Александрийского сами по себе немногочисленны, но у историков христианской литературы имеются достаточно веские основания для того, чтобы засвидетельствовать знакомство св. епископа, по крайней мере, с некоторыми из числа важнейших произведений Климента. Сходные мысли и выражения отмечены в следующих случаях: христианское истолкование мифа об Одиссее и сиренах («О своб. воли», 1, 1; «О воскр.», 1, 28; Климент, «Протрептик», 9, 12); об условиях единомыслия между людьми («О воскр.», 1, 27; Климент, «Педагог», 1, 2); о том, что человек — произведение Божиих рук («О воскр.», 2, 22; Климент, «Педагог», 1, 3).

Отношение св. Мефодия к литературному наследию Оригена определяется самыми разнообразными мотивами. Возражая одностороннему оригеновскому спиритуализму и увлеченню эллинской философией и дуалистическими идеями, св. епископ очень часто пользовался теми же экзегетическими приемами, которые были наиболее характерны для Оригена и его школы; оригеновская типология и аллегория в значительной степени обусловили типологические и аллегорические схемы, встречающиеся в творениях св. Мефодия. Нравственное учение и экклезиология Оригена тоже оказали большое влияние на этические установки и на учение о Церкви автора «Пира десяти дев». Наконец, Мефодиева мистика, лежащая в основе его аскетических воззрений, во многих своих деталях напоминает мистику Оригена.

Подобно Оригену, св. Мефодий видит в Ветхом Завете прообраз Нового Завета, а в Новом Завете — предвестие вечной Истины («Пир», 5, 7; «О разл. яств», 7, 5—7; 8, 1; «О прок.», 4, 3; «О пияв.», 9, 5; Ориген, «О началах», 4, 3; 4, 64). Постепенность откровений, являющихся людям Божественную истину, обусловлена педагогическими целями («О разл. яств», 7, 4; 8, 6; 1, 2; Ориген, «Против Цельса», 2, 4). Мысль Оригена, навеянная платоническими учениями о том, что Бог созерцал в Духе Своем Свои творения еще до их создания, повторяется св. Мефодием в диалоге «О свободе воли» («О своб. воли», 21; Ориген, «Толкование на Иоанна», 1, 22). Разница между формулировками Оригена и св. Мефодия заключается в том, что Ориген стоит в данном случае на платонических позициях, а св. Мефодий пользуется языком Аристотеля. Многое из того, что было сказано Оригеном о Логосе, встречается и в творениях св. Мефодия.

Учение св. Мефодия о Церкви является — и по существу, и в деталях — отчасти повторением, отчасти дальнейшим развитием оригеновской экклезиологии.

Аскетический идеал, являющийся уделом лиц, возвышающихся усилием воли над мирской суетой и устремляющихся к Богу, воплощает в себе реальную возможность богоуподобления («Пир», 7, 2; 8, 1; 9, 3—4; «О разл. яств», 1, 4; «О прок.», 2, 1—4; 13, 3—4; Ориген, «Беседы на Псалтирь», 12, 23; 13, 131; «Беседы на книгу Числ», 21, 23 и 24; «Беседы на книгу Бытия», 3, 6; «Беседы на Послания к Римлянам», 6, 133). Чистые и девственные души уподобляются невестам Христовым («Пир», 4, 5—гимн. Феклы. «О прок.», 15, 5; Ориген, «О молитве», 17). Приемы аллегорического толкования ветхозаветных текстов в различных творениях св. Мефодия, в особенности в «Пире десяти дев» и в трактатах «О различении яств» и «О прокаже», обнаруживают большое сходство с оригеновскими аллегориями.

Вместе с тем св. Мефодий, имея в виду те опасности, которые влечет за собою ничем не контролируемое увлечение аллегорической экзегезой, в энергичных выражениях осуждал оригенистов за их способ

толкования Св. Писания, упрекая их в пристрастии к софизмам («О воскр.», 1, 27 и 28).

Заслуживает внимания то обстоятельство, что, выступая против учеников и последователей Оригена по мотивам принципиального характера, св. Мефодий не отказывался и от союза с ними там, где они рассуждали одинаково с ним. Исследователями давно уже отмечалось, что имеется ряд знаменательных совпадений между отдельными высказываниями св. епископа и мыслями, содержащимися в «Послании к Феопомпу», автором которого считается ученик Оригена св. Григорий Чудотворец. Это сочинение и в своем плане, и в изложении звучит «по-мефодиевски». Здесь говорится о том, что, хотя Бог бесстрастен и не подлежит страданиям, но вместе с тем Он не ограничен никакой необходимостью и определяет Свои действия Своим всемогуществом («Посл. к Феопомпу», 1—4). Пострадав на Кресте по Своему изволению, Он не подчинился страданиям, ибо страдал для спасения людей, сделался страданием для страданий; для смерти наступила смерть, когда Бог вошел в царство смерти, не будучи объят и побежден ею (там же, 8). Именно здесь, в этом испытании страданиями и смертью, явилось Его бесстрастие и бессмертие, а чрез Его смерть бесстрастие и вечная жизнь сделались уделом людей, ибо Он победил страдания и смерть, как Всемогущий (там же, 8—9, 11). Бог даровал людям Свою всеильную помощь, премудрость, освобождение от страданий и смерти, спасая их силою Своей непобедимой Любви (там же, 13—32).

Эти же мысли снова звучат в словах св. Мефодия о том, что сила Божия проявилась именно в том, что Бог по Своему изволению вошел в ограниченность человеческой природы, причем земные насилия ничем не могут повлиять на Божие всемогущество. Именно таким образом Христовы страдания сделались «страданиями для страданий» («О воскресении», 3, 23).

Основная полемика св. епископа с Оригеном направлена против своеобразных догматических построений александрийского богослова и имеет своей целью защиту традиционного церковного вероучения. В вопросе о творении мира и человека Ориген высказывал (главным образом в сочинении «О началах») мысли, уводящие читателей далеко от библейского учения. Можно думать, что Мефодиев диалог «О свободе воли» в значительной своей части направлен именно против оригенизма. Можно утверждать, что в этом сочинении св. Мефодий исправляет ошибки Оригена с позиций Православия; под покровом дискуссии с последователями Валентина и с почитателями платонических теорий защитники православного богословия ведут борьбу с тем вторжением нехристианских элементов в церковное богословие, которое нашло свое место в оригеновском сочинении «О началах». Вполне возможно, что те «сирены» («О своб. воли», 1), которые изображают эллинскую философию и которым св. Мефодий противопоставляет хор пророков, могут быть расшифрованы и как олицетворение оригенистов: недаром в (очевидно, более позднем) диалоге «О воскресении» этот же образ обольстительных и опасных сирен употреблен с подчеркнутой отчетливостью именно по отношению к последователям Оригена. Уже в диалоге «О свободе воли» оригеновскому одностороннему увлечению платонизмом в ряде случаев противопоставлены диалектика и логика Аристотеля.

Если диалог «О свободе воли», антиоригенистический по своему содержанию, отличается отсутствием сколько-нибудь резких выражений, направленных непосредственно в адрес Оригена и его школы, то в диалоге св. Мефодия «О воскресении» антиоригенистическая тема звучит с исключительной напряженностью. Дуализм, принципиальное противопоставление материи и духа, характерные для богословия Оригена, подвергаются здесь беспощадной критике. Исходными позициями для

этой критики являются церковно-библейские вероучительные установки. В качестве вспомогательного инструмента св. Мефодий и здесь опирается в ряде случаев на аристотелевскую логику, видя в ней один из способов защиты от увлечений и излишеств платонического спиритуализма, который многократно соблазнял Оригена и уводил его в сторону от Предания Церкви<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> N. G. Bonwetsch. Die Theologie, S. 160—171. J. Farges. Les idées morales etc. Paris, 1929, pp. 238—246.

**Исправления и дополнения к исследованию  
«Св. священномученик Мефодий и его богословие» \***

*«Богословские труды», сб. 10, с. 54, после строки 5 сверху добавить:*

Смерть христианина, рассматриваемая как эсхатологический брачный пир в образном изложении св. Мефодия, привлекла внимание американского патролога А. Рэша (Alfred C. Rush. Death as a spiritual marriage. «Vigiliae Christianae», 26, 1972, pp. 95—101).

Космология св. Мефодия рассматривается Л. Патерсоном (L. A. Patterson. The creation of the world in Methodius' Symposium. «Studia Patristica», IX, 1966, pp. 240—250).

*Там же, с. 56, строки сверху 34—47:*

Следует отметить, что проф. Е. Ловягин ставил своей целью перевод греческого текста творений св. Мефодия на русский язык; по этой причине не приходится считать недостатком его работы отсутствие в ней извлечений из славянских рукописей.

*«Богословские труды», сб. 11, с. 16, строки снизу 26—31:*

Высказывания апофатического характера (частично с использованием платоновской терминологии) имеются и у более ранних авторов: у св. Иустина Философа, Афинагора, Тертуллиана, Минуция Феликса, Климента Александрийского и Оригена.

*Там же, с. 19, подстроч. прим. 2, строка снизу 4:*

следует читать: «...подчеркнуто несубординационистического содержания...»

*Там же, с. 20, строки сверху 33—34:*

следует читать: «...провозгласили субординационизм по существу своим лозунгом...»

*Там же, с. 21, строки сверху 11—12:*

следует читать: «...нельзя представить себе момента во всей сотворенной Богом совокупности времен, когда Его благодать и могущество оставались бездеятельными...»

\* Автор чрезвычайно признателен своим рецензентам — профессору-протоиерею Л. Воронову и доценту-протоиерею В. Стойкову за сделанные ими замечания и указания во время магистерского диспута по этой теме, состоявшегося в Ленинградской духовной академии 9 марта 1974 г.

**МИХАИЛ,**  
*архиепископ Тамбовский и Мичуринский*

## ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ЛИТЕРАТУРА В ТВОРЕНИЯХ СВ. МЕФОДИЯ\*

Св. Мефодий многократно и весьма выразительно подчеркивает свою любовь к мудрости. Слово «философия» употребляется им по разным поводам. В «Пире десяти дев» говорится о том, что Господь еще в древние времена сеял в избранные души «истинные глаголы нетленной и чистой философии» («Пир», 7, 4). Гостеприимная устроительница и распорядительница «Пира» Арета (Добродетель) названа (во Введении) дочерью философии. Приглашая свою любимицу — Феклу начать речь, Арета говорит ей: «у тебя нет недостатка в знании круга философских наук» («Пир», 8, предисловие). В сочинении «О воскресении» (1, 62) содержится похвала философам, которые говорят о человеческом теле то же, что и апостолы и пророки. (При этом дается указание на Платона и на слова Сократа в диалоге «Федон».) В трактате «О различении яств» проникновение в смысл Писаний поставлено в связь с изучением как «естественных», так и «богословских» наук (под «естественными» науками подразумевается не что иное, как круг знаний, объединяемых в общем понятии «философия»). В связи с этим высказывается энергичное пожелание: «пусть никто не разлучает нас с философией» («О различении яств», 1, 5; 2, 5) <sup>1</sup>.

Было бы, однако, большой ошибкой принять эти похвалы философии и философам за безусловное преклонение перед греческой мудростью. Св. Мефодий всегда стоял на принципиальных позициях и брал себе в союзники лишь те философские идеи и представления, которые помогали ему в его борьбе за чистоту церковного учения. Он очень хорошо видел те опасности, которые заключало в себе чрезмерное увлечение внецерковными учениями и, в противовес оригенизму, постоянно контролировал философские построения и термины церковным Преданием.

О критическом отношении св. епископа к мнениям эллинических философов свидетельствуют многие строки из его творений. Риторическое начало диалога «О свободе воли», в котором «смертоносные сирены эллинов противопоставляются Божественному хору пророков», может быть отнесено как к представителям дуализма, против которых направлено основное оружие критики в этом диалоге, так и вообще к языческим философам. Опровергая распространяемое учение о роке, якобы предопределяющем судьбу людей, св. Мефодий говорит: «Познавшие Христа не остаются всегда детьми, как эллины, которые, затмив истину более мифами и вымыслами, нежели словесным искусством, и поставив человеческие бедствия в связь с небесными предметами, не стыдятся... учить ... что качества звезд произошли от приключений с древними людьми» («Пир», 8, 14) <sup>2</sup>. В другом месте имеется еще более резкий отзыв: «Греки, которые философствовали не ради истины, а ради сла-

\* Приложение III (см. с. 126).

<sup>1</sup> По всей видимости, в связи с этими представлениями находится и призыв рассматривать Писание «на основании самой истины» («О прок.», 1, 3).

<sup>2</sup> О том, что эллины «остаются всегда детьми», говорится у Платона в диалоге «Тимей» (22 В).

вы, потеряли истинную философию» («О воскр.», 2, 30). Это утверждение иллюстрируется следующим за ним изложением основ механистического мирозерцания последователей Демокрита и Эпикура, после чего делается такой вывод: «Насколько это совершенно далеко от истины, очевидно для всех. Пусть же никто не осмеливается прельщать нас красивыми и искусными словами, стараясь оправдать ложь» (там же). Полемизируя с последователями Оригена, св. Мефодий неоднократно называет их «софистами», очевидно, имея в виду дурную славу приверженцев софистики («О воскр.», 1, 27). В одном из сохранившихся с именем св. Мефодия фрагментов из толкования на книгу Иова находятся такие слова: «Бог... даровал людям великие дары, посеяв в природе их способность изобретательную, рассудительную и художественную... а относящуюся к богопочтению премудрость нельзя найти ни в каком месте; человек не может ни сам из себя извлекать ее, ни другим сообщать. Посему и эллинские мудрецы, собственною силою искавшие богопочтение, не достигли цели» (Толк. на кн. Иова 28, 12—13)<sup>3</sup>.

Подобного рода высказывания о границах и возможностях греческой философии неоднократно встречаются и у предшественников св. Мефодия. Poleмика апологетов христианства с языческим политеизмом неизбежно сочеталась с подчеркиванием разногласий среди эллинских философов. В отдельных случаях, как, например, у Татиана, у Феофила Антиохийского и, несколько позднее, у Тертуллиана, критика заблуждений древних философов имела своим результатом самое радикальное осуждение возможностей человеческого разума. Но это решительное и безусловное осуждение эллинской философии не было характерным для церковного сознания в полном его объеме. Пути Божественного Откровения, как утверждали уже многие апологеты, — и среди них с особой выразительностью св. Иустин, — находили своих провозвестников не только среди пророков богоизбранного народа, но и среди языческих мудрецов. В связи с этим получала распространение мысль, высказанная Филоном, о том, что языческие мудрецы, испытывавшие на себе воздействие библейского Откровения, становились, в той или иной мере, проводниками этого Откровения среди своих соплеменников.

С наибольшей отчетливостью такая положительная оценка значения языческой философии прозвучала у Климента Александрийского, а затем у Оригена. Увлечение знаменитых александрийцев эллинской философией привело их, как известно, к ряду нарушений общецерковной традиции. Св. Мефодий занял в данном случае позицию, продиктованную его богословскими и церковными воззрениями и аскетическими идеалами: не разделяя мнения о том, что человеческая природа полностью потеряла в грехопадении Божий образ, он имел достаточно веские основания для того, чтобы искать и находить драгоценные зерна истины и в сочинениях эллинских философов. Сфера поисков была чрезвычайно обширна: это была эклектическая греческая философия II и III столетий, включившая в себя наследие классического платонизма, стоические и эпикурейские учения, возродившийся пифагоризм с его мистикой чисел, диалектику и логику Аристотеля, неоплатонические воззрения, а также различные отголоски гностических учений.

Постоянно контролируя данные философии принципиальными установками, основанными на данных Священного Писания и церковного Предания, св. Мефодий внес свой весьма значительный вклад в процесс

<sup>3</sup> N. G. Bonwetsch. Methodius. Leipzig, 1917, S. 513; Е. Ловягин. Св. Мефодий, епископ и мученик, отец Церкви III века. СПб., 1905, с. 285—286. Бонвеч и некоторые другие исследователи сомневаются в подлинности этого фрагмента. Содержание фрагмента напоминает Апологию Афинагора, 7.

воцерковления согласных с Откровением элементов эллинской мудрости, непрерывно развивавшийся в недрах богословской науки.

Начитанность св. епископа в области философии и смежных с нею наук чрезвычайно велика. Он писал, по обычаям своей эпохи, крайне редко указывая источники, но работа по сличению текстов, проделанная исследователями нового времени, свидетельствует о том, что список авторов, с которыми он был в большей или меньшей степени знаком, а также тех произведений, которыми он пользовался, следует признать весьма солидным. Необходимо отметить, что его интересовали не только возможности найти у эллинских философов созвучные его мировоззрению мысли и выражения из области высших созерцаний, но и разного рода второстепенные параллели к его взглядам.

Философская диалектика со всем многообразием присущих ей приемов логических построений и доказательств играет чрезвычайно большую роль в сочинениях св. Мефодия. К числу самых ярких примеров использования диалектических методов доказательства относятся:

а) 16-я глава восьмой речи в «Пире десяти дев», посвященная опровержению доводов защитников теории рока, будто бы властвующего над судьбою людей;

б) возражения Мефодия на мнение оригениста Аглаофона в первой части диалога «О воскресении» (гл. 29—33);

в) почти весь текст (начиная с 5-й главы) диалога «О свободе воли».

На страницах творений св. Мефодия чаще всего встречаются такие заимствования и формулировки из области греческой философской литературы, которые имеют своим источником или диалоги Платона (как подлинные, так и приписанные ему уже в древности), или произведения различных авторов, принадлежащих к стоической школе.

Чрезвычайно многочисленные отзвуки мыслей и формулировок из различных диалогов Платона, нашедшие себе место в творениях св. Мефодия, заставили многих исследователей в свое время прийти к мысли о «платонизме» св. епископа. Весьма характерным является в данном случае исследование А. Яна<sup>4</sup>. Более поздние исследования показали, однако, что, несмотря на великое множество данных формального характера, как будто заставляющих безоговорочно зачислить св. Мефодия в число «платонистов», этот вопрос должен быть решен далеко не в том плане, в котором решали его А. Ян и его ближайшие последователи.

Совершенно неоспоримо, что знаменитая платоновская литературная формула — диалог — была широко использована св. Мефодием в его богословских сочинениях по той причине, что он считал диалогическую форму изложения наилучшим инструментом для выяснения истины: «Прошу тебя, — говорит защитник Православия валентинианину в диалоге «О свободе воли» (14, 2), — задавать вопросы со всею силою. Ибо я думаю получить от этого великую пользу. Когда же мои слова будут подвергнуты ясной исследованию, (тогда) я буду держаться (не той) истины, (которая) является от (собственных) размышлений, но (той, которая) приходит от тщательного испытания». (До св. Мефодия христианские авторы лишь в редких случаях пользовались диалогической формой изложения.) Не подлежит сомнению также, что св. Мефодий во многих случаях применял те специальные указания, которые даются в диалогах Платона по вопросу о том, как следует вести дискуссию с инакомыслящими («О воскр.», 1, 27; «О своб. воли», 9, 4; Платон, «Федр», 92 D; «Теетет», 184 С. «О воскр.», 1, 28; Платон, «Политик» X. 600. «О воскр.», 1, 30; Платон, «Горгий», 457 D, E. 458 A, B, 472 C, 500 C и др.). Специально проведенное сравнение

<sup>4</sup> A. Jahn. S. Methodii opera et Methodius Platonizans. Halle, 1865.

литературных форм и приемов, употребленных в произведениях св. Мефодия, дает возможность утверждать, что он чрезвычайно часто, подчас с виртуозной изобретательностью, использовал множество сцен, образов, оборотов речи, сравнений и выражений, встречающихся как в подлинных диалогах Платона, так и в приписанных ему уже в древности сочинениях<sup>5</sup>. Такое употребление литературных форм и целых выражений из произведений знаменитых авторов, которые были хорошо известны образованным читателям, а также имитация литературных образцов являлись одной из наиболее характерных особенностей древней письменности. Вне всякого сомнения, автор «Пира десяти дев» и других диалогов и трактатов, посвященных защите и раскрытию учения Церкви, цитировал и использовал сочинения Платона не только в силу их литературных достоинств, но и по той причине, что он во многих случаях находил в творениях великого греческого идеалиста созвучие своим убеждениям. Под этим углом зрения особого внимания заслуживают рассуждения св. Мефодия об идеале христианского совершенства и его учение о душе.

Когда св. Мефодий, излагая свои мысли о христианском совершенстве, говорил о богоуподоблении, то он уже имел перед собою готовую словесную формулировку для выражения этой идеи в словах Платона («Политик», X, 613 В; «Теетет», 176 В). У Платона можно найти также исключительно яркие и содержательные описания стремления души к высшим идеалам, к Божеству, к вечному благу и нетленной красоте («Федр», 249 С; «Федон», 66 В—67 В). Многие из этих описаний можно узнать в речах участниц «Пира десяти дев» (4, 5; 6, 1 и др.). Характеристика Божества, данная св. Мефодием в «Пире десяти дев» (8, 16): «Божество (τὸ θεῖον) благо, праведно, премудро, истинно, благодетельно, не причиняет зла, непричастно страсти», является повторением слов Платона («Федр», 246 Е). Идеал человеческого совершенства, сформулированный Платоном, представляется исключительно высоким и чистым. Этот идеал звал к праведной жизни, к освобождению души от рабства чувствам и чувственным удовольствиям во имя приобщения к Божественной мудрости. Но, несмотря на чрезвычайную близость этого философского идеала человеческого совершенства к тому христианскому идеалу, который проповедовал св. Мефодий, между ними не могло быть совпадения по той причине, что предпосылкой платоновского идеализма был метафизический антагонизм духа и материи. Правда, у Платона этот дуалистический принцип был проведен не с полной последовательностью: относясь к человеческому телу и его чувствам свысока, с известным пренебрежением, великий идеалист считал всё же возможным привлечь и это презренное тело в качестве инструмента в помощь шествующей к идеалу и преуспевающей душе. Но впоследствии эта, хотя и несовершенная, платоновская гармония души и тела уступила место неоплатоническим представлениям, испытавшим на себе значительное воздействие гностицизма. В учении неоплатоников тело со всеми его чувствами, стремлениями и способностями было объявлено врагом бессмертной души, а неоплатонический идеал человеческого совершенства по существу был перефразированным идеалом гностиков, которые ждали счастья в абсолютном освобождении духа от уз материи. Эти неоплатонические представления, излагаемые разными авторами, подкреплялись, как правило, многочисленными ссылками на сочинения Платона. Именно это обстоятельство не могло не насторожить св. Мефодия, всегда стоявшего на страже чистоты церковного учения. Поэтому, используя творения Платона,

<sup>5</sup> Н. Г. Болнев считал более 300 прямых и косвенных цитат из произведений, известных с именем Платона, в творениях св. Мефодия. Некоторые из них повторяются несколько раз.

ссылаясь на него, делая выписки и вдохновляясь его художественными образами, он не увлекается платонизмом. Говоря нередко языком платоновских диалогов, св. епископ излагает учение Церкви. Его идеал нравственного совершенства по существу дела весьма отличается от платоновского идеала. Главное отличие заключается в том, что образцом для подражания желающим достигнуть совершенства у св. Мефодия является не философская абстракция, а воплотившийся Божий Сын — реальная совершенная Личность: «Быть в точности по подобию Божию возможно тогда, когда мы, отпечатлев черты Его человеческой жизни в самих себе, как бы на досках, подобно искусным живописцам, сохраним их, изучая тот путь, который Он Сам открыл. Ибо Он, будучи Богом, для того и благоволил облечься в человеческую плоть, чтобы и мы, взирая, как бы на картине, на Божественный образ Его жизни, могли подражать начертанному е» («Пир», 1, 4). Богочеловек, этот Новый Адам, исправляя то, что явилось результатом падения первого Адама, победил диавола; таким же образом, следуя Ему и получая от Него помощь, должны побеждать диавола Его последователи («О своб. воли», 20, 8). Очевидно, что идеал совершенства, возмещаемый св. Мефодием, оригинален и ни в какой степени не заимствован у Платона. Св. епископ часто использует Платона, употребляет выражения, заимствованные из платоновских диалогов. Однако его учение вдохновляется конкретными реальностями христианского Откровения, а не платоновской философией. Психология св. Мефодия тоже имеет много точек соприкосновения с учением Платона. В некоторых случаях здесь есть образцы чисто литературных заимствований, иногда — подражание философским рассуждениям, в которых излагается учение одуше. Примерами литературной транспонировки могут служить:

а) описание «потока тления», потопляющего души после падения («Пир», 4, 2; Платон, «Тимей», 43);

б) изображение стремления чистых душ к горнему, родственному им миру («Пир», 4, 5; Платон, «Горгий», 521 А; «Теетет», 146 С, 151 Е; «Аксиох», 370 D, 366 А);

в) рассуждения о крыльях души, возносящих ее в надмирные обители («Пир», 8, 1—2; Платон, «Федр», 246 D, 69 С, 247 С, 248 В, 249 С; «Тимей», 42 С).

И здесь, в области психологии, вдохновляясь образами платоновской философии и заимствуя у знаменитого мыслителя различные формулировки, св. Мефодий оставался самим собою. Если у Платона души с грустью вспоминают о тех обителях, где они жили до своего низвержения в темницы тел в наказание за проступки, и мечтают, освободившись от плотских уз, возвратиться на свою небесную родину, то у св. Мефодия душа не противопоставляется телу, а норма человеческой жизни и человеческого счастья указывается в совместном бытии совершенного человеческого существа, состоящего из души и из тела. Значительная часть диалога «О воскресении» посвящена раскрытию этой темы и возражениям против платонического учения о предсуществовании душ<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Необходимо отметить, что в более раннем диалоге «Пир десяти дев» встречаются такие выражения, которые как будто указывают на то, что св. Мефодий следовал в период написания «Пира» за мыслями Платона несколько дальше, чем это может быть оправдано его собственными убеждениями: во второй речи «Пира» (2, 5) говорится о «исхождении и вселении душ с небес в тела»; в шестой речи «Пира» (6, 1) идет речь о «первообразах» душ, созданных Богом, по-видимому, в какое-то время, предшествовавшее творению материального мира. Эти выражения являются повторением многочисленных высказываний Платона. Однако у св. Мефодия нет речи о том, что души посылаются в тела для наказания. Можно сделать предположение, что эти литературные заимствования, сделанные автором «Пира десяти дев», так сказать, мимоходом, не были проконтролированы им с такой тщательностью, с которой он делал это в более поздних сочинениях.

Щедро рассыпанные во всех произведениях св. Мефодия отголоски платоновской философии дают право говорить о том, что св. епископ, как и многие его современники, находился под сильным влиянием Платона в сфере литературных приемов, образов и выражений. Платоновские философские идеи и представления используются им в основном лишь в той мере, в которой они созвучны учению Церкви. Элементы платонизма, принципиально не совместимые с церковным учением, не могли найти себе места в богословии св. Мефодия; он выступал против них, нередко используя против чрезмерно увлекавшихся философией искажителей церковного учения не только оружие философский диалектики, но и платоновские художественные приемы. Самый «платонический» диалог св. Мефодия — «Пир десяти дев» — имеет чрезвычайно большое формальное сходство со своим литературным прообразом — «Пиром» Платона: и структура христианского «Пира», и множество деталей, и обороты речи очень часто заставляют вспомнить о Платоне. Но по содержанию «Пир десяти дев» представляет собою не что иное, как христианскую антитезу «Пиру» Платона: греческий философ славил могучую силу Эроса, а св. Мефодий возвеличил святую нетленную девственную чистоту.

Эрудированный исследователь богословия св. Мефодия — Г. Музурилло, анализируя своеобразные особенности литературных приемов в «Пире десяти дев», высказал предположение о том, что св. Мефодий, «платонизируя», возможно, хотел привести своих читателей к выводу о преимуществе христианского мировоззрения над неоплатонизмом: хотя Порфирий и его единомышленники и считали себя истинными наследниками духовных богатств, завещанных потомству Платоном, но по существу дела лишь христиане имеют право утверждать, что подлинные ценности платоновской философии нашли свое настоящее выражение и окончательное раскрытие в Евангелии и в учении апостолов<sup>7</sup>.

Следы влияния стоических учений встречаются в творениях св. Мефодия в большом количестве. Фрагментарность сохранившейся до наших дней стоической литературы чрезвычайно затрудняет любую попытку отыскать прямые цитаты из классиков стоицизма в творениях св. епископа или установить прямые связи. Но имеются достаточно веские основания считать, что наиболее характерные для стоической философии положения были известны св. Мефодию приблизительно в том же объеме, в котором они дошли до последующих поколений. Само собою напрашивается предположение, что св. епископу были очень близки те высказывания стоиков, в которых заключается проповедь высокой морали, идеалы гуманизма, возвышавшегося до признания всех людей братьями, представление о мире как о гармоническом единстве, управляемом Божественным Промыслом. Но, симпатизируя этим положениям, используя их при написании своих творений, он, как всегда, стоял на страже чистоты христианского учения и энергично отрицал и обличал то, что не согласовывалось с ним. Именно поэтому он выступил, например, в остро полемическом тоне против распространенного учения стоиков о якобы непреодолимой силе судьбы («Пир», 8, 13—16).

Аналогии со стоическими воззрениями можно найти во многих сочинениях св. Мефодия. Так, например, двойственность желаний, чувств и побуждений, характерная для человека после грехопадения, описывается у него такими словами, которые звучат в унисон с учением стоиков («Пир», 8, 17; «О воскр.», 2, 3—6). В стоической этике содержатся утверждения о том, что человек носит в себе закон добра, побуждающий к соответствующим добрым поступкам, и вместе с тем

<sup>7</sup> H. Musurillo. Op. cit., p. 14.

является вместилищем противоестественных злых побуждений, от которых не свободны даже добродетельные души. Стоики учили также о том, что человек должен бороться с этими неразумными и злыми аффектами и вырывать их из своей души.

Пороки (прелюбодеяние, страх и боязнь, гнев, зависть и уныние) описываются у св. Мефодия как четыре разновидности душевной проказы («О прок.», 5, 2 и 6, 2). Стоики также называли страсти душевными болезнями, причем число важнейших болезней души, по их счету, равнялось четырем.

Возражая Оригену и Платону, св. Мефодий утверждает, что душа не является абсолютным духом, ибо совершенная бестелесность — свойство Божие, а души обладают своего рода духовной телесностью («О воскр.», 3, 18). Материальность души является, между прочим, одной из своеобразных особенностей психологии стоицизма.

Чрезвычайно близки к стоическим формулировкам и такие утверждения св. Мефодия, как: «Правда — это здоровье, а неправда — болезнь» («О разл. яств», 5, 2), или: «Подобно тому, как красота есть плод нашего тела, так благоразумие (есть плод) души» («О прок.», 7, 2).

Увещания св. епископа к терпеливому перенесению невзгод и несчастий дословно напоминают поучения стоиков о мужественном терпении во время болезней и бедствий («О разл. яств», 2, 2; 3, 2; 5, 4 и 6; Толк. на кн. Иова, 40, 3).

По-стоически звучат и такие выражения, как: «Мир управляется самым совершенным образом и в совершенной соразмерности» («Пир», 3, 2), или: «Равное, гармоническое и светлое... есть то, что безгрешно и нетленно, т. е. премудрость, а неравное и негармоническое есть то, что смертно и греховно и извергнуто по неодобрению и подверглось осуждению» («Пир», 3, 3).

Число подобного рода примеров, взятых из разных сочинений св. Мефодия, можно было бы значительно увеличить, но и сказанного уже достаточно для того, чтобы сделать вывод о его несомненном знакомстве с учением стоиков и о фактическом использовании им этого учения для иллюстраций и доказательств различных положений, содержащихся в его творениях.

Все только что сказанное характеризует отношение св. епископа к стоической философии только на основании примеров, взятых из тех его диалогов и трактатов, в которых стоические мотивы не могут быть названы преобладающими. Между тем сохранившийся только в славянском переводе трактат «О жизни и разумной деятельности» является в этом отношении совершенно оригинальным; можно сказать, что этот трактат представляет собою своеобразную попытку изложения христианских взглядов на жизнь и на обязанности человека языком стоической философии, как будто автор ставил перед собой специальную задачу — привлечь внимание кого-либо из последователей стоицизма к христианскому учению.

Насыщенность этого трактата стоическими элементами так отличает его от всех других творений св. Мефодия, что некоторыми исследователями были высказаны серьезные сомнения в его подлинности<sup>8</sup>.

Однако общее содержание трактата «О жизни и разумной деятельности», перекликающееся с мыслями и выражениями других произве-

<sup>8</sup> Аргументом, поддерживающим эти сомнения, обычно считают крайне сдержанную цитацию из книг Священного Писания в первых главах этого трактата. Следует здесь же отметить, что этот аргумент не является убедительным: многие части диалогов «О воскресении» и «О свободе воли», в принадлежности которых св. Мефодию никто не сомневается, также отличаются скудостью библейских цитат. Очевидно, св. епископ находил возможным, в известных случаях, в той или иной мере отступать от своего излюбленного приема постоянной цитации из библейских книг.

дений св. Мефодия (главным образом «О различении яств», «О проказе» и отчасти «О свободе воли»), и своеобразный мефодиевский язык, которым он написан, в значительной степени ослабляют эти сомнения.

Подчеркнуто стоическими по своей форме являются следующие основные положения трактата «О жизни и разумной деятельности»: неизбжность превратностей жизни, бессмысленность ропота, высшее достоинство человека, возвышающее его над тем, что создано ради него («О жизни», 1, 1—3). Стоические мысли звучат и там, где св. Мефодий говорит, что подобно тому, как тело укрепляется трудами, и душа делается более здоровой от переносимых ею скорбей (там же, 3, 1). Использована здесь и стоическая притча об атлете, который для достижения победы добровольно подвергает себя всевозможным лишениям (там же, 3, 5). Совершенно в духе стоических поучений рассуждения о временах года, о пользе зимы и ненастья, о значении солнечного зноя, о дождях, об изменении луны, о движениях звезд и об излиянии источников (там же, 4, 1—7). Изложение темы о многообразных изменениях человеческой судьбы (с указанием на то, что эти изменения происходят по Божией воле) дано также в полном соответствии с наставлениями стоиков (5, 1—7). В последних главах трактата «О жизни и разумной деятельности» риторические рассуждения, навеянные стоическими образцами, как бы растворяются в библейской аргументации, привлеченной автором для более полного раскрытия той же темы, которой посвящены первые, по преимуществу философские главы трактата.

Одна своеобразная особенность терминологии, часто повторяющаяся в творениях св. Мефодия, по-видимому, тоже навеяна стоической литературой: речь идет о характеристике защищаемого им учения Церкви и противоположных ему высказываний оригенистов, иудействующих и других представителей внецерковного мирозерцания. Учение Церкви и те положения, которые отстаивает в своих сочинениях сам св. Мефодий, постоянно обозначаются как «правильные», «истинные», «справедливые» (в греческом тексте во всех случаях употреблено слово *ὀρθός*); в то же время утверждения противников постоянно называются «неправильными» и «несправедливыми» («Пир», 3, 1, 4, 7—8; «О своб. воли», 14, 4—5; «О воскр.», 1, 29—30, 51, 54; 2, 3, 5; «О прок.» 2, 4; 11, 4—5; «О пияв.», 7, 7). В связи с этим стоят также такие выражения, как призы идти к истине «наиболее прямым» путем («Пир», 11, заключительная беседа Еввулы и Григоры) или наименование Христа «Наставником идущих по истинному пути» («О разл. яств», 1, 4). Как видно, во многих случаях критерием истины для св. Мефодия было не что иное, как «правильность» того или иного мнения. Стоическая литература сохранила предание о том, что уже отец стоицизма Зенон при оценке истинности суждения превыше всего ставил правильность суждения (*λόγος ὀρθός*). Не исключена возможность того, что св. Мефодий воспользовался этим термином и его производными для краткого выражения отстаиваемой им церковной истины, согласной со Священным Писанием и с Преданием. Эта «правильность учения» была постоянно в центре его внимания и при истолковании библейских текстов, и при изложении мыслей. «Правоверие», по его убеждению,— это «украшение внутреннего человека» («О пияв.», 8, 4). Богопочитание должно быть «православным»— *ὀρθόδοξος* («Пир», 8, 10; срав. «Пир», 3, 4, 10; 5, 4; «О воскр.», 1, 35, 45, 54; 2, 5). В одной из тех кратких молитв, которые неоднократно встречаются в разных сочинениях св. Мефодия, содержится такое воззвание: «Помолимся Всещедрому Богу чрез Иисуса Христа во Святом Духе... чтобы Он научил нас истинному разумению» («О пияв.», 2, 5). Для выяснения и хранения истины необходимо постоянно держаться правильного пути. Тем,

кто хочет следовать по этому правильному пути, св. Мефодий дает в своих творениях подробные наставления, употребляя для этого все доступные ему средства, в том числе и стоическую фразеологию, вкладывая в нее свое содержание.

Кроме многочисленных связей с представлениями и образами платоновской философии и с учением стоиков, в творениях св. Мефодия можно найти немало примеров, подтверждающих его знакомство с логикой и диалектикой Аристотеля (главным образом в трактате «О свободе воли»), а также с его естественно-научными представлениями (главным образом в диалоге «О воскресении»).

Хорошо известны ему были и хитросплетения софистов — недаром св. епископ так часто называл софистами искажителей чистоты церковного учения<sup>9</sup>.

Духовную и культурную жизнь образованной эллинистической среды той эпохи, когда создавались произведения св. Мефодия, определяла не только философия. Не меньшую роль в данном случае играла и греческая литература. Воцерковляя эллинизм, христианские авторы — и в их числе св. Мефодий — не могли оставить без внимания обширную область литературных интересов. Используя, по примеру апологетов, многие образы «Илиады» и «Одиссеи» в своих произведениях, св. епископ не только отдавал таким образом неизбежную дань литературным вкусам своих современников, но и проделал большую работу по христианизации литературных форм и представлений, прочно входивших в культурный обиход значительной части его читателей.

Необходимо иметь в виду, что уже во II веке гомеровские поэмы сделались объектом различных аллегорических истолкований. В них находили и космологические притчи, и нравоучительные назидания; было распространено и такое толкование «Илиады» и «Одиссеи», согласно которому в этих произведениях хотели видеть символическое выражение философских истин, приспособленных к пониманию примитивных умов. У поздних авторов эллинистической эпохи Гомер оказался проповедником монотеизма и бессмертия души. Именно такого Гомера имели в виду Афинагор, Иустин Философ, Климент Александрийский, а вслед за ними и св. Мефодий. Возражая против языческого содержания гомеровских мифов в их буквальном значении, они приняли, как нечто само собою разумеющееся, аллегорический принцип истолкования гомеровских повествований и использовали в качестве иллюстрации к своим высказываниям отдельные эпизоды «Илиады» и «Одиссеи». Св. Мефодий пользуется художественными образами Гомера и цитирует его стихи, иногда слегка видоизменяя их, для более рельефного выражения своих мыслей («О своб. воли», 1, 1—7; 2, 7; 3, 5; «Пир десяти дев», 8, 1, 12, 13 и 16; «О воскресении», 1, 27, 53; 2, 4; «О жизни», 5, 1)<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Вопросы, относящиеся к той роли, которую играет греческая философия в учении св. Мефодия, оказались в центре внимания исследователей еще в XVII веке. Интерес спиналистов к этой теме не ослабевает до настоящего времени (N. G. Bonwetsch, *Die Theologie*, XX, S. 154—159; J. Farges, *Op. cit.*, pp. 246—257; H. Musurillo, *Op. cit.*, pp. 23—25).

<sup>10</sup> V. Buchheit, *Homer bei Methodius von Olympus* («*Rheinisches Museum*», Bd. 99, 1956, SS. 17—36), J. Daniélou, *Message Evangélique et Culture Hellénistique*, Paris, 1961, pp. 73—101.

*Объем и деление текста трактата св. Мефодия «О воскресении»  
в издании Н. Г. Бонвеча и в переводе проф. Е. Ловягина*

Необходимо иметь в виду, что объем текста «О воскресении» в русском переводе проф. Е. Ловягина значительно меньше, чем объем текста этого произведения в издании Н. Г. Бонвеча: последний пользовался сохранившимся греческим текстом, дополняя его славянским переводом, тогда как Е. Ловягин имел перед собою только большое извлечение из трактата «О воскресении», включенное в «Панарий» св. Епифания, и ряд других греческих фрагментов, сохранившихся в виде выписок у разных авторов.

Пятьдесят одна глава трактата «О воскресении», заимствованная из «Панария» и переведенная Е. Ловягиным, соответствует последовательному ряду глав I и II книги «О воскресении» в издании Н. Г. Бонвеча, начиная с 20-й главы первой книги и кончая 8-й главой второй книги (13-я глава у Е. Ловягина включает в себя 32-ю и 33-ю главы 1-й книги у Бонвеча, а 34-я и 35-я главы — у Е. Ловягина даны в 54-й главе 1-й книги у Бонвеча. 43-я и начало 44-й главы у Е. Ловягина соответствуют 62-й главе 1-й книги у Бонвеча, а конец 44-й главы у Е. Ловягина — 1-й главе второй книги у Бонвеча.

Для той части фрагментов из сочинения «О воскресении», которые переведены Е. Ловягиным в порядке, принятом в издании А. Яна, необходимо иметь в виду следующие соотношения:

№№ фрагментов у Е. Ловягина	Издание Н. Г. Бонвеча		
	книги	главы	отделы
1	2	9	4, 7—10
2	»	15	3—8
3	»	16	9
4	»	18	1—11
5	»	21	4
6	»	20	7—9
»	»	21	1—2
»	»	23	1—7
7	»	9	11—12
8	»	10	1
9	»	28	5
10	»	30	8
11	3	15	1—2
12	»	16	5
13	»	5	1—10
»	»	6	1—8
14	»	7	4
15	»	9	9—11
16	»	17	2—5
»	»	18	1—5
17	»	»	6
18	»	»	8
19	»	21	12
20	2	22	1
21	»	25	1—10
»	»	24	3—5
22	»	»	1—2

К. И. ЛОГАЧЁВ  
(Ленинград)

## КРИТИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ ТЕКСТОВ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ КАК ПРЕДСТАВИТЕЛИ РУКОПИСНОГО МАТЕРИАЛА

Для библиста в настоящее время неоспоримым фактом является то, что тексты Священного Писания имеют долгую и сложную историю. Отношение к этой истории у различных библистов может быть различным. Так, западные исследователи в большинстве своем интересуются лишь ее ранним периодом, концентрируя свое внимание преимущественно на текстах «первоначальных» (в том или ином понимании этого слова)<sup>1</sup>. Представители же православного богословия постоянно уделяют большое внимание всей истории текстов Священного Писания, считая, что позднейшие видоизменения «первоначальных» текстов имеют столь же большое значение, сколь и сами «первоначальные» тексты<sup>2</sup>.

Но даже если библист интересуется лишь начальным периодом истории текстов Священного Писания, ему все же необходимо в той или иной степени изучать эту историю целиком, ибо автографов текстов Священного Писания до нас не дошло и представление о «первоначальных» текстах можно получить лишь на основании рассмотрения их видоизменений, появившихся на протяжении всех периодов их истории.

Основным материалом для изучения истории текстов Священного Писания являются библейские рукописи. Изучение библейских рукописей имеет свои специфические трудности, и главная из них — обилие рукописного материала. Именно наличием проблем, порождаемых большим количеством библейских рукописей (причем, различающихся между собой), изучение текстов Священного Писания отличается от изучения небиблейских древних текстов (в последнем случае исследователь сталкивается обычно с проблемами, порождаемыми скудостью рукописного материала)<sup>3</sup>.

Однако проблем, вызываемых обилием рукописного материала, библист не может и не должен избегать. Дело в том, что точность све-

<sup>1</sup> Срав. E. Würthwein, *Der Text des Alten Testaments*, Dritte Auflage, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1966, S. 96; B. M. Metzger, *The Text of the New Testament*, Second Edition, Oxford University Press, New York and Oxford, 1968, p. V.

<sup>2</sup> Впрочем и отдельные западные библейские текстологи высказывают точку зрения, напоминающую точку зрения православных библистов (срав. M. M. Parvis, *Text, NT, The Interpreter's Dictionary of the Bible*, v. 4, Abingdon Press, New York — Nashville, 1962, p. 594, 613).

<sup>3</sup> M. M. Parvis, указ. статья, p. 594—595, 612; J. M. Reese, *Textual Criticism of the New Testament*, Bible, V (*Textual Criticism*), 3, New Catholic Encyclopedia, McGraw — Hill Book Company, New York — St. Louis — San Francisco — Toronto — London — Sydney, v. II, 1967, p. 496.

дений об истории текстов Священного Писания прямо пропорциональна количеству привлеченного для изучения рукописного материала. Поэтому библиист обязан стремиться к знакомству с возможно большим числом отрицательных рукописей. Всякие компромиссы здесь неизбежно отрицательно сказываются на результатах библиологических исследований. Справедливо отмечается, что до тех пор, пока не будет завершено изучение всего библейского рукописного материала (а значит, и не будет изучена вся история текстов Священного Писания), вопрос о «первоначальных» текстах не сможет считаться окончательно решенным<sup>4</sup>.

При изучении большого рукописного материала одною из важных проблем, встающих перед библиистом, является выбор способа фиксации своих наблюдений. Чтобы суть этой проблемы стала яснее, можно обратиться к первому известному нам опыту фиксации результатов обозрения ряда библейских рукописей — к опыту Оригена (185—254).

Как известно, Ориген, изучая Ветхий Завет, сличал рукописи его еврейского оригинала и четырех (а в некоторых случаях семи) его греческих переводов, т. е. рассматривал как минимум пять (а в некоторых случаях восемь) разных библейских рукописей.

О том, как Ориген фиксировал результаты рассмотрения имевшегося в его распоряжении рукописного материала, можно судить, например, по так называемым фрагментам Майлэндера, открытым кардиналом Меркати в 1895 г. Из этих фрагментов видно, что Ориген переписывал сопоставляемые им рукописные тексты в виде параллельных вертикальных столбцов слов таким образом, чтобы в каждой горизонтальной строке слову из рукописи еврейского оригинала соответствовали слова из рукописей греческих переводов. Так, словам стиха 6 псалма 27 «ибо Он услышал голос молений моих» в фрагментах Майлэндера соответствует:

χι	ὅτι	ὁ	ὅτι	ὅτι
σμας	ἤκουσε	ἐπακούσας	εἰσήκουσε	εἰσήκουσε
κωλ	φωνῆς	τῆς φωνῆς	τῆς φωνῆς	τῆς φωνῆς
θανουναϊ	θεήσεώς μου	τῆς ἰκεσίας μου	τῆς θεήσεώς μου	τῆς θεήσεώς μου <sup>5</sup>

Подобная фиксация результатов рассмотрения ряда библейских рукописей обладает такими большими достоинствами, как наглядность и сохранение при перекомпоновке всего объема использованного рукописного материала, но вместе с тем ей присущ и такой большой недостаток, как громоздкость. Общий объем труда Оригена составлял около 6000 листов; это явилось главной причиной того, что он не был ни разу скопирован целиком и дошел до нас лишь в отрывках из вторых и третьих рук. Поиск иного, более экономного способа фиксации результатов рассмотрения библейских рукописей стал для библиистов нового времени естественным.

Меньшей громоздкости фиксации можно, естественно, достигнуть лишь в том случае, если в ней будет сохранена лишь часть объема использованного рукописного материала, а часть его будет опущена. Именно такая, менее громоздкая фиксация и дается в современных критических изданиях текстов Священного Писания.

Значение этих изданий для библиистов необычайно важно. Многочисленные библейские рукописи разбросаны по книгохранилищам различных стран мира. Непосредственное ознакомление с ними часто бывает очень затруднительным. Критические же издания снимают многие из возникающих затруднений и, являясь как бы «сводами» рукописного материала, позволяют библиисту «заочно» познакомиться с ним.

<sup>4</sup> М. М. Parvis, указ. статья, p. 594, 613.

<sup>5</sup> См. E. Würthwein, указ. соч., S. 57—58, 178—179.

«Сводка» рукописного материала осуществляется в критических изданиях нередко по довольно сложным правилам. Библиеист, тем не менее, не должен игнорировать эти издания при изучении Священного Писания.

\*  
\*   \*  
\*

Библиеист может использовать критические издания текстов Священного Писания в качестве представителей определенного рукописного материала лишь тогда, когда он ясно отдает себе отчет не только в том, какие рукописи стоят за тем или иным конкретным изданием, но и в том, какие именно части использованного рукописного материала были издателем (или издателями) опущены.

Представление о том, какой именно рукописный материал стоит за тем или иным конкретным критическим изданием, библиеисту получить нетрудно: обычно в начале каждого современного критического издания в той или иной форме перечисляются использованные библиейские рукописи.

Сложнее бывает уяснить, какие именно части использованного рукописного материала были в данном критическом издании опущены. В прямой форме об этом издатели не говорят, и здесь библиеисту нужно исходить из того, как данное критическое издание соотносится с идеальным итогом экономной фиксации результатов рассмотрения ряда библейских рукописей.

Представление об идеальном итоге экономной фиксации можно получить при подходе к совокупности рассмотренных библейских рукописей как к определенной системе.

Системные отношения в любой совокупности разновидностей одного и того же библейского текста могут быть показаны на следующем простом примере.

Словам стиха 16 главы I Евангелия от Марка в Библии, изданной Московской Патриархией в 1968 году («Проходя же близ моря Галилейского, увидел Симона и Андрея, брата его, закидывающих сети в море, ибо они были рыболовы»), в печатном издании греческого текста Нового Завета, выпущенном в Москве в 1871 году, соответствуют слова: «Περιπατῶν δὲ παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας, εἶδε Σίμωνα καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, βάλλοντας ἀμφίβλητρον ἐν τῇ θαλάσῃ· ἦσαν γὰρ ἀλιεῖς»<sup>6</sup>, в греческой же части печатной греко-английской Новозаветной диглотты, выпущенной в Нью-Йорке в 1968 году, слова: «Καὶ παρά τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας εἶδεν Σίμωνα καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν Σίμωνος ἀμφιβάλοντα ἐν τῇ θαλάσῃ ἦσαν γὰρ ἀλιεῖς»<sup>7</sup>. Фиксация результатов рассмотрения двух печатных разновидностей греческого текста указанного стиха по способу, использованному Оригеном, должна была бы иметь следующий вид:

Περιπατῶν δὲ	Καὶ παρά τῳ
παρὰ	παρὰ
τὴν	τὴν
θάλασσαν	θάλασσαν
τῆς	τῆς
Γαλιλαίας	Γαλιλαίας
εἶδε	εἶδεν

<sup>6</sup> «Π Καὶ νὴ Διαθήκη τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐννάτη ἐκδοσις, ἐν Μόσχα, ἐν τῷ Τυπογραφίῳ τῆς ἀγιωτάτης Συνόδου. Ἔσομα ἔτει. σ. 64.

<sup>7</sup> The New Testament in Greek and English. The Greek Text of the United Bible Societies Edited by Kurt Aland, Matthew Black, Bruce M. Metzger, and Allen Wikgren and Today's English Version, American Bible Society, New York, 1968, p. 120.

Σίμωνα	Σίμωνα
καί	καί
Ἀνδρέαν	Ἀνδρέαν
τὸν	τὸν
ἀδελφὸν	ἀδελφὸν
αὐτοῦ	Σίμωνος
βάλλοντας ἀμφίβληστρον	ἀμφιβάλλοντας
ἐν	ἐν
τῇ	τῇ
θαλάσσῃ	θαλάσσῃ
ἴσαν	ἴσαν
γάρ	γάρ
ἀλιεῖς	ἀλιεῖς

Анализ подобной фиксации наводит на мысль, что данную совокупность двух печатных разновидностей одного и того же места Библии можно рассматривать как систему, состоящую из последовательно сменяющих одна другую а) частей, содержащих варианты (эти части можно назвать вариациями), и б) частей, не содержащих вариантов (эти части можно назвать инвариациями):

*Вариация 1*

Вариант 1	Вариант 2
Περιπατῶν δὲ	Καὶ παράγωιν

*Инвариация 1*

Инвариант 1	Инвариант 2
παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς	παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς
Γαλιλαίας	Γαλιλαίας

*Вариация 2*

Вариант 1	Вариант 2
εἶδε	εἶδεν

*Инвариация 2*

Инвариант 1	Инвариант 2
Σίμωνα καὶ Ἀνδρέαν τὸν	Σίμωνα καὶ Ἀνδρέαν τὸν
ἀδελφὸν	ἀδελφὸν

*Вариация 3*

Вариант 1	Вариант 2
αὐτοῦ βάλλοντας	Σίμωνος ἀμφιβάλλοντας
ἀμφίβληστρον	

*Инвариация 3*

Инвариант 1	Инвариант 2
ἐν τῇ θαλάσσῃ ἴσαν	ἐν τῇ θαλάσσῃ ἴσαν
γάρ ἀλιεῖς	γάρ ἀλιεῖς

Важно подчеркнуть, что вообще о вариантах и инвариантах в любом тексте Библии можно говорить лишь в том случае, если этот текст рассматривается в связи как минимум с одним другим текстом, т. е. только тогда, когда он рассматривается в системе.

При подходе к рассмотренной выше совокупности двух печатных разновидностей одного и того же места Библии как к системе, в которой обе разновидности состоят из вариантов и инвариантов, входящих в вариации и инвариации, первым естественным шагом к получению экономной фиксации результатов рассмотрения этой совокупности

будет сохранение в фиксации лишь одного из составляющих инвариацию инвариантов.

*Вариация 1*

Вариант 1	Вариант 2
Περιπατῶν δὲ	Καὶ παράγων

*Инвариация 1*

παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας

*Вариация 2*

Вариант 1	Вариант 2
εἶδε	εἶδεν

*Инвариация 2*

Σίμωνα καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν

*Вариация 3*

Вариант 1	Вариант 2
αὐτοῦ βάλλοντας	Σίμωνος
ἀμφιβληστρον	ἀμφιβάλλοντας

*Инвариация 3*

ἐν τῇ θάλασσῃ ἦσαν γὰρ ἀλιεῖς

Вторым же естественным шагом будет более экономное, когда это возможно, фиксирование вариаций (например, за счет сокращения вариантов). Необходимо при этом, однако, заметить, что выигрыш в экономности фиксирования вариаций (например, фиксирование вариации 2 в виде «Вариант 1: εἶδε, Вариант 2: ~ ν») неизбежно влечет за собой проигрыш в наглядности их фиксирования.

Именно по такому принципу должен строиться идеальный итог экономной фиксации результатов рассмотрения любой совокупности библейских рукописей.

Сравнивая с мысленно представляемым идеальным итогом конкретные критические издания, необходимо учитывать, что последние обычно содержат связный текст. Этот связный текст может быть построен двояким образом. Во-первых, им может быть текст одной рукописи. Во-вторых, им может быть текст, составленный из вариантов и инвариантов, взятых из разных рукописей. В качестве примера приблизительного соответствия первому случаю можно привести Кембриджскую Септуагинту, в качестве примера приблизительного соответствия второму — Гёттингенскую Септуагинту<sup>8</sup>.

В связном тексте инварианты не обозначаются ни в одном критическом издании. Что же касается вариантов, то

1) их концы (изредка их начала) могут обозначаться поднятой над строкой цифрой, повторяемой в соответствующем примечании (сноске) (примером может служить издание греческого текста Нового Завета, подготовленное Объединенными Библейскими Обществами)<sup>9</sup>;

2) начала вариантов, их начала и концы одновременно или их середины могут обозначаться поднятыми над строкой специальными знаками или квадратными скобками в строке. Эти знаки полностью или частично повторяются в нижней, не содержащей связного текста части

<sup>8</sup> См. B. J. Roberts, *The Old Testament Text and Versions*. Cardiff, University of Wales Press, 1951, p. 164—169.

<sup>9</sup> The Greek New Testament Edited by Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, and Allen Wikgren in Cooperation with the Institute for New Testament Textual Research, Second Edition, United Bible Societies, 1969.

той же страницы (примером может служить издание греческого текста Нового Завета, подготовленное Э. Нестле и К. Аландом<sup>10</sup>);

3) наконец, могут вообще не обозначаться ни начала, ни середины, ни концы вариантов (примером может служить издание Септуагинты, подготовленное А. Ральфсом<sup>11</sup>).

Вариант, находящийся в связном тексте,— это лишь та или иная часть вариации. Остальные части последней (или даже вся вариация целиком) находятся, как правило, в соответствующем примечании (сноске) или в не содержащей связного текста нижней части той же страницы.

Добиться экономности издания за счет связного текста, естественно, нельзя. Зато существует несколько способов достижения экономности издания за счет примечаний (сносок) или не содержащих связного текста нижних частей страниц.

Экономность издания за счет примечаний (сносок) или не содержащих связного текста нижних частей страниц достигнется введением кратких условных обозначений рукописей, кратких условных обозначений отношений вариантов одной и той же вариации между собой, наконец, сокращенным фиксированием вариантов.

Относительно отношений вариантов одной и той же вариации между собой необходимо иметь в виду следующее. Благодаря тому, что современные критические издания строятся по схеме «связный текст — примечания (сноски) к связному тексту» или же по схеме «связный текст — не содержащие связного текста нижние части страниц, идентичные примечаниям (сноскам)», в этих изданиях обозначаются не «равноправные» отношения вариантов одной и той же вариации между собой, а отношения к варианту, включенному в связный текст, остальных вариантов. Например, в издании Нового Завета Э. Нестле и К. Аланда словам стиха 37 главы 19 Евангелия от Луки в Библии, изданной Московской Патриархией в 1968 году («иди, и ты поступай так же»), в связном тексте соответствует *πορεύου καὶ σὺ ποιεῖ ὁμοίως*. Из соответствующего места не содержащей связного текста нижней части данной страницы следует, что существуют не только рукописи, где имеется *πορεύου καὶ σὺ ποιεῖ ὁμοίως*, но и рукопись, где имеется *πορεύου καὶ σὺ καὶ ποιεῖ ὁμοίως*. Если бы здесь обозначались «равноправные» отношения между вариантами безотносительно к связному тексту, то должна была быть вариация следующего вида:

Вариант 1

Вариант 2

—

καὶ

Но так как в этом издании обозначаются отношения к варианту, включенному в связный текст, остальных вариантов, а связный текст «нулевых» вариантов иметь не может, то приходится говорить о вариации иного рода. Согласно терминологии издателей здесь имеется «интерполяция», т. е. следующая вариация:

Вариант

Вариант

связного текста

примечания (сноски)

σὺ ποιεῖ.

σὺ καὶ ποιεῖ.<sup>12</sup>

Среди издателей существует определенный разноречивый подход к вариациям. Во-первых, разные издатели по-разному выделяют вариан-

<sup>10</sup> Novum Testamentum Graece cum apparatu critico curavit Eberhard Nestle, novis curis elaboraverunt Erwin Nestle et Kurt Aland, Editio vicesima quinta, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1963.

<sup>11</sup> Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs, Editio nona, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, vv. I—II, 1971.

<sup>12</sup> Novum Testamentum graece, p. 180; срав. p. 9\*, 43\*, 65\*, 91\*.

ты и получают разные вариации там, где при стремлении приблизиться к идеальному итогу экономной фиксации и обозначать «равноправные» отношения между вариантами следовало бы говорить о вариации одного и того же типа (ср. стих 37 главы 3 книги Числ в издании Септуагинты А. Ральфса, где издателем усматривается «добавка»<sup>13</sup>, в то время как Э. Нестле и К. Аланд в аналогичных местах усматривают «интерполяцию»). Во-вторых, разные издатели используют различные принципы отбора вариаций, различные принципы отбора вариантов в пределах одной вариации и различные принципы совершаемой обычно в целях унификации переделки вариаций и инвариаций (эта переделка заключается в устранении явных ошибок, изменении орфографии и т. д.).

Построение совокупности примечаний (сносок) или совокупности не содержащих связного текста нижних частей страниц (и та, и другая совокупность называются критическим аппаратом) — это то, что во многом определяет «лицо» критического издания. Таким образом, чтобы составить ясное представление, например, об упоминавшихся выше трех критических изданиях (Объединенных Библейских Обществ, Э. Нестле и К. Аланда, А. Ральфса), необходимо среди всего прочего знать особенности их критических аппаратов.

### 1. Критический аппарат греческого Нового Завета, изданного Объединенными Библейскими Обществами

Как уже было сказано выше, в этом издании в связном тексте концы (и изредка начала) вариантов обозначаются поднятой над строкой цифрой, повторяемой в соответствующем примечании (сноске). Каждое отдельное примечание (сноска) соответствует одной вариации. Отбираемая издателями в каждом отдельном случае вариация полностью приводится в соответствующем примечании (сноске), причем варианты фиксируются без сокращений. Разделяются варианты при помощи знака //. Первым идет вариант, включенный в связный текст. Нулевые варианты обозначаются словом *omit* («опускает» или «опускают»). Отношения ненулевых вариантов одной вариации между собой не обозначаются. Все рукописи или издания, использованные для установления каждой отобранной вариации, указываются при помощи кратких условных обозначений.

Образец страницы из этого издания см. фото на стр. 151.

### 2. Критический аппарат греческого Нового Завета, изданного Э. Нестле и К. Аландом

Как уже говорилось, в этом издании в связном тексте начала вариантов, их начала и концы одновременно или их середины обозначаются поднятыми над строкой специальными знаками без индексов или с индексами. Эти знаки являются условными обозначениями отношений вариантов одной и той же вариации между собой. В связном тексте в этом издании варианты могут обозначаться также квадратными скобками в строке. В пределах не содержащей связного текста нижней части каждой страницы вариации разделяются при помощи номеров стихов связного текста, при помощи знака / или при помощи *et*. Отбираемая издателями в каждом отдельном случае вариация либо не приводится совсем, либо приводится неполностью, причем в последнем случае варианты часто фиксируются сокращенно. Разделяются варианты при помощи знака : . Вариант, включенный в связный текст, в аппарате не приводится; вместо него может стоять *txt* или

<sup>13</sup> *Septuaginta*. I, p. 216; срав. p. XVI, XXXIII, XLVII.

знак [+]. Нулевые варианты обозначаются знаками ○ или □ — без индексов или с индексами — или знаком —. Не все рукописи или издания, использованные для установления каждой отобранной вариации, указываются даже при помощи кратких условных обозначений. Образец страницы из этого издания см. фото на стр. 152.

3. Критический аппарат Септуагинты,  
изданной А. Ральфсом

Как сказано было выше, в этом издании в связном тексте не обозначаются ни начала, ни середины, ни концы вариантов. В пределах не содержащей связного текста нижней части каждой страницы ва-

τοῦτο ποιῶ. 16 εἰ δὲ ὁ οὐ θέλω τοῦτο ποιῶ, σύμφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός. 17 νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία. 18 οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν· τὸ γὰρ θέλειν παράκειται μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐ<sup>2</sup>. 19 οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὁ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω. 20 εἰ δὲ ὁ οὐ θέλω [ἐγὼ] τοῦτο ποιῶ, οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία. 21 Εὐρίσκω ἄρα τὸν νόμον τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλὸν ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται. 22 συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον, 23 βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν<sup>3</sup> τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου. 24 ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; 25 χάρις δὲ τῷ θεῷ<sup>4</sup> διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. ἄρα

<sup>2</sup> 18 {C} οὐ ⋈ A B C 81 436 1739 1881 cop<sup>aa</sup>.bo goth arm Origen Methodius Greek mss<sup>acc.</sup> to Augustine Augustine Cyril // οὐχ εὐρίσκω D G K P Ψ 33 88\* 104 181 326 330 451 614 629 1241 1877 1962 1984 1985 2492 2495 Byz Lect it<sup>ar</sup>.d.dem.e.f.g.t.x.s vg syr<sup>p,h</sup> (eth) Origen<sup>1st</sup> Ambrosiaster Chrysostom Jerome Euthalius Theodoret John-Damascus // οὐ γινώσκω 88<sup>ms</sup> 2127

<sup>3</sup> 23 {B} ἐν ⋈ B D G K P Ψ 33 88 181 1877 1881 2492 Lect it<sup>ar</sup>.d.dem.e.f.g.t.x.s vg cop<sup>aa</sup>.bo goth Clement Origen<sup>1st</sup> Ambrosiaster Euthalius Theodoret // omit A C 81 104 326 330 436 451 614 629 630 1241 1739 1962 1984 1985 2127 2495 Byz arm Methodius Caesarius-Nazianzus Chrysostom Cyril John-Damascus

<sup>4</sup> 25 {C} χάρις δὲ τῷ θεῷ ⋈ C<sup>2</sup> Ψ 33 81 88 104 436 2127 cop<sup>bo</sup> arm Origen Methodius Ephraem Didymus Cyril John-Damascus // χάρις τῷ θεῷ B cop<sup>aa</sup> Origen Methodius Epiphanius Jerome<sup>1/2</sup> // ἡ χάρις τοῦ θεοῦ D it<sup>ar</sup>.d.dem.e.t.x.s vg Irenaeus Origen<sup>1st</sup> Ambrosiaster Jerome<sup>1/2</sup> // ἡ χάρις κυρίου G it<sup>1,2</sup> (Irenaeus<sup>1st</sup>) // εὐχαριστῶ τῷ θεῷ ⋈\* A K P 181 326 330

14 ἐγὼ...ἁμαρτίας Pn 51.5; Jn 3.6 18 οἶδα...ἀγαθόν Gn 6.5; 8.21 23 ἕτερον...νόος μου Ga 5.17; Jas 4.1; 1 Pe 2.11 25 χάρις...ἡμῶν 1 Cor 15.57

- 19 26 Διοδεύσαντες δὲ τὴν Ἀμφίπολιν καὶ τὴν Ἀπολ-17  
λωνίαν ἤλθον<sup>1</sup> εἰς Θεσσαλονίκην, ὅπου ἦν<sup>1</sup> συναγα- 1 Th 2,2 Ph 4.  
γῆ<sup>ο</sup> τῶν Ἰουδαίων. κατὰ δὲ τὸ εἰωθὸς (τῷ Παύλῳ) 2 L 4,16:  
εἰσῆλθεν πρὸς αὐτοὺς, καὶ ἐπὶ σάββατα τρία διε- 18,14:  
λέξατο αὐτοῖς: Ἐπὶ τῶν γραφῶν<sup>2</sup>,<sup>1</sup> διανοίγων καὶ 8 L 24,26 o.46,  
παρατιθέμενος ὅτι τὸν χριστὸν ἔδει παθεῖν καὶ J 20,9.  
ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν, καὶ ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός, 4.2; 16,5; 26:  
ὁ Ἰησοῦς<sup>3</sup>; ὃν ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν. καὶ τινες 4 28,24. E 1,11  
ἐξ αὐτῶν ἐπείσθησαν<sup>□</sup> καὶ προσεκληρώθησαν<sup>τῷ</sup> Παύλῳ καὶ<sup>ο</sup> τῷ Σιλῷ, τῶν τε<sup>ἰ</sup> σεβομένων<sup>τῶν</sup> Ἑλλήνων 13,48.  
πλήθος πολὺ, γυναικῶν τε<sup>3</sup> τῶν πρώτων οὐκ ὀλίγα. 12.  
45<sup>1</sup> Ζηλώσαντες δὲ οἱ Ἰουδαῖοι καὶ προσλαβέμενοι 5 18,461  
τῶν ἀγοραίων<sup>5</sup> ἄνδρας τινὰς<sup>2</sup> πονηροὺς καὶ ὀλο- 1 Th 2,10.  
ποιήσαντες ἐθορύβουν<sup>1</sup> τὴν πόλιν, καὶ ἐπιστάτες  
τῆ οἰκίᾳ Ἰάσονος ἐζήτησαν αὐτοὺς προαγαγεῖν εἰς  
τὸν δῆμον· μὴ εὐρόντες δὲ αὐτοὺς ἔσυρον Ἰάσονα 6  
καὶ τινὰς ἀδελφοὺς ἐπὶ τοὺς πολιτάρχας, βοῶντες<sup>τ</sup>  
ὅτι οἱ τὴν οἰκουμένην ἀναστατώσαντες οὗτοι<sup>τ</sup> καὶ 16,20; 24,5.  
ἐνθάδε πάρεσιν,<sup>1</sup> οὗς ὑποδέδεκται Ἰάσων· καὶ 7 R 16,21.  
οὗτοι πάντες ἀπέναντι τῶν δογμάτων Καίσαρος  
πράσσουν, βασιλέα ἕτερον λέγοντες εἶναι Ἰησοῦν. L 2,1; 23,2.  
ἔτάραξαν δὲ<sup>5</sup> τὸν ὄχλον καὶ τοὺς πολιτάρχας<sup>2</sup> 8 J 10,12.  
ἀκούοντας ταῦτα, ἵ<sup>1</sup> καὶ λαβόντες τὸ ἱκανὸν παρὰ 9

40 Γ εκ P<sup>74</sup> A<sup>2</sup> R D p<sup>1</sup>: ιατ B K p<sup>ε</sup> | F ηλθον D e σιg. | Γ τους αδ.  
διηγησαντο οσα εποιησεν κυριος αυτοις παρακαλεσαντες αυτοις  
D 17,1 (κατηλθον εις Απολλωνια κακειθεν D. | T η R  
E p<sup>1</sup> | O P<sup>74</sup> 2 Γ ο Πανλος D latt | ; , ι : 2 —, W | Γ εκ D.  
S (Xp. I. P<sup>74</sup> A D; Th (ο χρ. I. R p<sup>1</sup>; S) v g<sup>codd</sup> : I. Xp. καὶ (I. ο χρ.  
E al) v g<sup>el</sup> : ιατ B; K | ; —, H 4 □ P<sup>74</sup>. | O B.; (H) | Γ Σιλαια  
τη διδαχη πολλοι των D. | T και P<sup>74</sup> A D σιg v g | ε και γυναι-  
κες D lat 5 Γ οι δε απειθουντες Ιουδ. συστρεψαντες τιν. α.  
των αγ. πον. εθορυβουσαν D. : ιατ P<sup>71</sup> H E p<sup>1</sup> | J K R (D) al; T  
6 T και λεγοντες D σιg. | F ειςιν D Ψ σιg p 8 5 4 5 3 1 2 D σιg  
sup. 9 Γ οι μεν ουν πολιταρχαι συβ<sup>ms</sup> (cf. Ephr).

риации разделяются при помощи номеров стихов связного текста с предшествующим знаком || или при помощи знака |; две аналогичные вариации могут фиксироваться один раз при соответствующей отметке. Отбираемая издателем в каждом отдельном случае вариация приводится либо полностью, либо неполностью. Варианты часто фиксируются сокращенно. Если из вариации приводится лишь один вариант, то это может быть как вариант, включенный в связный текст, так и какой-либо иной вариант. Если из вариации приводятся несколько вариантов, первым, как правило, идет включенный в связный текст вариант, после которого может стоять знак ], а далее следуют остальные варианты, разделяемые при помощи запятых. Нулевые варианты обозначаются знаками >, ◊ или om («опускает» или «опускают»). Отношения ненулевых вариантов одной вариации между собой фиксируются условными обозначениями: tr., ... tr., pr., +. Не все рукописи или издания, использованные для установления каждой отображенной вариации, указываются даже при помощи кратких условных обозначений.

39 κατίσχυσον, ὅτι αὐτὸς κατακληρονομήσει αὐτὴν τῷ Ἰσραηλ. 39 καὶ  
 πᾶν παιδίον νέον, ὅστις οὐκ οἶδεν σήμερον ἀγαθὸν ἢ κακόν, οὐ-  
 40 τοι εἰσελεύσονται ἐκεῖ, καὶ τούτοις δώσω αὐτήν, καὶ αὐτοὶ κλη-  
 40 ρονομήσουσιν αὐτήν. 40 καὶ ὑμεῖς ἐπιστραφέντες ἐστρατοπεδεύσατε  
 41 εἰς τὴν ἔρημον ὁδὸν τὴν ἐπὶ τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης. 41 καὶ ἀπεκρί-  
 θητέ μοι καὶ εἶπατε Ἐμάρτομεν ἔναντι κυρίου τοῦ θεοῦ ἡμῶν·  
 ἡμεῖς ἀναβάντες πολεμήσομεν κατὰ πάντα, ὅσα ἐνετείλατο κύριος  
 ὁ θεὸς ἡμῶν ἡμῖν. καὶ ἀναλαβόντες ἕκαστος τὰ σκεύη τὰ πολε-  
 42 μικά αὐτοῦ καὶ συναθροισθέντες ἀνεβαίνετε εἰς τὸ ὄρος. 42 καὶ εἶ-  
 πεν κύριος πρὸς με Εἶπὸν αὐτοῖς Οὐκ ἀναβήσεσθε οὐδὲ μὴ πολε-  
 μήσετε, οὐ γάρ εἰμι μεθ' ὑμῶν· καὶ οὐ μὴ συντριβήτε ἐνώπιον τῶν  
 43 ἐχθρῶν ὑμῶν. 43 καὶ ἐλάλησα ὑμῖν, καὶ οὐκ εἰσηκούσατέ μου καὶ  
 παρέβητε τὸ ῥῆμα κυρίου καὶ παραβιασάμενοι ἀνέβητε εἰς τὸ ὄρος.  
 44 44 καὶ ἐξῆλθεν ὁ Ἀμορραῖος ὁ κατοικῶν ἐν τῷ ὄρει ἐκείνῳ εἰς συν-  
 ἄντησιν ὑμῖν καὶ κατεδίωξαν ὑμᾶς, ὡς εἰ ποιήσαισαν αἱ μέλισσαι,  
 45 καὶ ἐτίρωσκον ὑμᾶς ἀπὸ Σηιρ ἕως Ἑρμα. 45 καὶ καθίσαντες ἐκλαί-  
 ετε ἔναντι κυρίου, καὶ οὐκ εἰσήκουσεν κύριος τῆς φωνῆς ὑμῶν  
 46 οὐδὲ προσέσχεν ὑμῖν. 46 καὶ ἐνεκάθησθε ἐν Καδης ἡμέρας πολλὰς.  
 ὅσας ποτὲ ἡμέρας ἐνεκάθησθε.

30 υμιν] ημ. B | fin.] + κατ οφθαλμους αυτων Ac (in O; sub ✱, sed υμων  
 pro αυτων) || 31 ειdete] + οdon ορους του αμορραιου B: ex 19 | τις > A |  
 τροφοφορησει] τροποφορ. B\* (sed ετροφοφορησεν etiam B): cf. Act. 13 18;  
 τροφοφορησαι A | ην ult.] pr. εις B\* || 32 υμων] ημ. B || 33 προπορευεται]  
 pro > A | επ αυτης] εν αυτη A || 34 και 10] + ως A† | και 20 > A† ||  
 35 την αγ. ταυτην γην] την γην την αγ. ταυτην A || 38 κατακληροδοτησει  
 A || 39 init.] pr. και τα παιδια υμων α ειπατε εν διαρπαγη εσεσθει(ργο-θαι) A  
 | 41 μοι/και ειπατε] tr. A | εναντιον A || 44 κατεδιωξεν A | και ult. >  
 B\*† || 45 κυριου] + του θεου ημων B || 46 fin.] + εκει B\*

Образец страницы из этого издания см. фото на этой странице.

Таким образом, критический аппарат издания Объединенных Библейских Обществ отличается большей наглядностью, издания Э. Нестле и К. Аланда — большей экономностью, а издания А. Ральфса занимают с точки зрения наглядности и экономности промежуточное положение между аппаратами двух первых изданий.

Нужно подчеркнуть также, что библиист, обращаясь к критическим изданиям текстов Священного Писания как представителям рукописного материала, должен оценивать критические аппараты этих изданий не только с точки зрения их наглядности и экономности, но и количества представленных в них вариаций и вариантов. Как правило, в критических аппаратах количество вариаций и вариантов прямо пропорционально экономности и обратно пропорционально наглядности. Так, в наглядном критическом аппарате издания Объединенных Библейских Обществ вариаций и вариантов меньше, чем в экономном аппарате издания Э. Нестле и К. Аланда.

**Доц.-прот. В. СОРОКИН, К. И. ЛОГАЧЁВ**  
(Ленинград)

## **АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ РУССКОГО ПЕРЕВОДА СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ**

В 1917 г. профессор Петроградской духовной академии И. Е. Евсеев, обращаясь от лица Русской Библейской Комиссии к Всероссийскому Поместному Собору, заявил: «Пред Русскою Церковию по отношению к Библии стоит масса непорешенных вопросов»<sup>1</sup>. Одним из важнейших этих вопросов был и остается до сих пор вопрос о русском переводе Священного Писания.

Вряд ли нужно много говорить о роли, которую играет слово Божие на современном русском языке в повседневной религиозной жизни русских православных людей. Однако пока еще не освещалось в достаточной степени то положение, которое русский перевод Библии должен занимать в русском православном богословии.

Как известно, в новое время в Западной Европе межнациональное латиноязычное научное знание дифференцировалось на национальные науки, характеризующиеся, прежде всего, использованием национальных языков. В частности, на смену межнациональному латиноязычному католическому богословию пришли богословские системы, которые в каждой отдельной стране приобрели не только ту или иную конфессиональную окраску, но и окраску национальную, ввиду того, что богословствование стало вестись на национальных языках.

Ныне при рассмотрении любой богословской системы учет ее национальной характеристики является столь же важным, сколь и учет ее конфессиональной характеристики.

Создание национальных богословских систем требовало в качестве обязательного условия создания точных переводов на национальные языки Священного Писания — основного источника всякого богословия. И действительно, в новое время началась невиданная ранее по размаху работа по созданию национальных переводов Библии, а вопрос о качестве этих переводов стал одним из богословских вопросов перво-степенной важности.

Россия тоже пришла к созданию национального богословия, одна-ко несколько своеобразным путем. До XVII в. несистематическое богословствование на Руси велось по-славянски, так как знание греческого и латинского языков было среди русских не столь частым явлением. В XVII в. создание основ русской богословской науки шло рука об руку с распространением греческого и латинского языков среди богословствующих и обучаемых богословствованию — наставников и учащихся начавших создаваться в то время духовных школ, и прежде всего Могилынской академии в Киеве и Славяно-греко-латинской академии в Москве. Вторая половина XVII в. и первая половина XVIII в. в истории русского богословия отмечены появлением богословских сочинений как на славянском, так и на греческом и латинском языках. Лишь со второй половины XVIII в. русское богословие начинает при-

<sup>1</sup> И. Евсеев. Собор и Библия. Пгр., 1917, с. 2.

обретать чисто национальный характер и начинает создаваться русская богословская терминология. К концу первой четверти XIX в. латинский язык полностью вытесняется из преподавания богословия<sup>2</sup>. С этого времени, за которым последовал период завершения формирования русского богословия как науки, богословы в России пользуются в своих сочинениях только русским языком.

Однако это не означало еще завершения «национализации» русского богословия. Дело в том, что вплоть до начала XX в. в качестве основного текста Священного Писания русскими богословами употреблялся не текст национального — русского — перевода, а текст перевода славянского, отождествлять который с национальным переводом нового времени было бы ошибочным. Показателен в этом отношении, например, труд протоиерея Н. Малиновского «Очерк православного догматического богословия», одобренный Учебным Комитетом при Св. Синоде в качестве учебного пособия для духовных семинарий. В этом труде Священное Писание цитируется по славянскому переводу.

Это не значит, что в России в XIX—XX вв. не было национально-русского — перевода Библии. Первая — неполная, включающая Новый Завет, Псалтирь и Восьмикнижие, — редакция такого перевода была создана профессорами русских духовных академий (главным образом С.-Петербургской) в 1816—1825 гг. при содействии Российского Библейского Общества. В 20—40-е гг. XIX в. работу над первой редакцией продолжал протоиерей Г. П. Павский, переведивший ветхозаветные учительные и пророческие книги. В 30—40-е гг. архимандрит Макарий (Глухарев) создал вторую — также неполную, включавшую большинство ветхозаветных книг, — редакцию русского перевода Библии. В 1858—1867 гг. трудами профессоров русских духовных академий была создана с использованием двух предыдущих редакций третья — полная — редакция русского перевода Священного Писания. Эта редакция неоднократно перепечатывалась впоследствии без существенных изменений (последний раз она была издана Московской Патриархией в 1968 г.).

После третьей редакции появились и другие (неполные) редакции русского перевода Библии, которые широкого распространения не получили.

Русский перевод Священного Писания в третьей редакции теми, кто ее создавал, не предназначался для использования в богословии. Ей отводилась роль быть предметом домашнего чтения. Однако для богословия Русской Церкви был необходим более совершенный перевод Библии.

Библейская Комиссия (Комиссия по научному изданию славянской Библии, работавшая в 1915—1918 гг. при Петроградской духовной академии, а в 1918—1927 гг. — при Академии наук), сознавая важность вопроса о русском библейском переводе, решила приступить к всестороннему его рассмотрению, в связи со столетием указа, в силу которого началась работа над первой редакцией русского перевода Священного Писания. 31 января 1916 г. торжественное годичное собрание Комиссии, в котором приняли участие высшие иерархи Русской Православной Церкви, корпорация Петроградской духовной академии и многочисленные гости, заслушало и одобрило речь И. Е. Евсеева «Столетняя годовщина русского перевода Библии»<sup>3</sup>.

В этой речи были, прежде всего, совершенно иначе, чем раньше, оценены роль и значение русского библейского перевода. «Пройдут

<sup>2</sup> См. Богословие. Энциклопедический словарь. Изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон, полудом 55, с. 722.

<sup>3</sup> Архив Академии наук СССР, ф. 109, оп. 2, л. 1, лл. 44, 45—47. Речь эта вышла в свет в отдельном издании: И. Е. Евсеев. Столетняя годовщина русского перевода Библии. Пгр., 1916.

века, — заявил И. Е. Евсеев, — и с чем будут справляться для определения степени библейского понимания нашего нынешнего православия? Не с книгой частного представителя нашей церковной или богословской мысли, а с тем основным, важнейшим памятником нашей национальной христианственности, каким является авторизованный перевод русской Библии. Он будет свидетельствовать в истории о глубине и свойствах нашего проникновения в Вечную Книгу»<sup>4</sup>.

Такой взгляд на роль русского национального перевода Библии заставлял со всей серьезностью подойти к оценке третьей редакции этого перевода, созданной в 1858—1867 гг. В результате пришлось констатировать, что русский перевод Библии в третьей редакции «достаточно для элементарной потребности в назидательном чтении, но всякие более повышенные запросы им удовлетвориться не могут»<sup>5</sup>. В речи И. Е. Евсеева этот вывод был детально обоснован.

Как известно, качество любого библейского перевода определяется, прежде всего, качеством переводимого текста и качеством языка, на который осуществляется перевод. Рассматриваемый русский перевод обладал недостатками и в том и в другом аспектах.

Касаясь качества исходного текста для русского перевода Ветхого Завета, И. Е. Евсеев говорил: «Русский... перевод Библии, в ветхозаветной части, составлен на основании еврейского и греческого текстов без всякой попытки к их органическому объединению, путем механической спайки. Сравните наш перевод с еврейским и греческим текстами, он в общем не совпадет ни с одним. Это текст искусственного образования, несходный и с тем искусственным славянским текстом, который он должен объяснять... Объединение двух различных текстов в одном сводном тексте можно бы допустить в двух случаях: 1) когда научно было бы дознано, что тексты шли и развивались именно так, что из их объединения будет восстановлен их настоящий оригинал и что данное объединение и представляет этот оригинал; 2) когда — при отсутствии такого доказательства — было бы точно установлено, что без такого объединения еврейского и греческого текстов пострадает христианское вероучение или такая-то важная его часть. Этих условий в настоящем положении дела нет (разрядка наша. — В. С., К. Л.)... Русский сводный библейский текст нарушает стиль еврейского текста, стиль греческого текста и не создает того, что могло бы перейти к потомству как прочное историческое выражение русского библейского стиля»<sup>6</sup>.

В наши дни этот вывод полностью сохраняет свою силу, будучи подтверждаем новыми научными данными. Так, тексты кумранских рукописей явились решающим доказательством того, что в основе Септуагинты, с одной стороны, и масоретского текста, с другой, лежали разные еврейские оригиналы ветхозаветных Писаний, что Септуагинта и масоретский текст представляют различные текстуальные традиции<sup>7</sup>. Механически объединять различные традиции ветхозаветного текста, как это сделали переводчики XIX в., естественно, нельзя.

И. Е. Евсеев в своей речи не касался вопроса о качестве исходного текста для русского перевода Нового Завета (таким текстом для переводчиков XIX в. был так называемый *Textus receptus*). Поэтому здесь необходимо сделать несколько замечаний по этому вопросу.

Очевидно, что если русский православный богослов хочет сделать русский перевод Нового Завета неотделимым от библейской традиции на Руси, он обязан при выборе исходного текста для этого перевода

<sup>4</sup> И. Е. Евсеев. Столетняя годовщина..., с. 32.

<sup>5</sup> Там же, с. 34.

<sup>6</sup> Там же, с. 35—37, 38.

<sup>7</sup> См. Тексты Кумрана. Вып. I. М., 1971, с. 43—44, 52.

учитывать, какой исходный текст Нового Завета был использован святыми первоучителями славян. При таком условии использование того типа текста, который называется *Textus receptus*, в качестве исходного греческого текста для русского перевода Нового Завета не оправдано, ибо этот тип текста не может считаться исходным греческим текстом для кирилло-мефодиевского перевода, в чем легко убедиться на следующих двух примерах.

2-й стих 11-й главы Евангелия от Матфея в русском тексте Нового Завета читается: «Иоанн же... послал двоих из учеников своих» — в не совсем полном (срав. различия глагольных форм) соответствии с чтением: «Ὁ δὲ Ἰωάννης... πέμψας δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ в печатавшемся в прошлом веке с разрешения Св. Синода *Textus receptus*»<sup>8</sup>. В одной же из наиболее близких к оригиналу кирилло-мефодиевского перевода рукописей — в Маринском Четвероевангелии — этот стих читается: «Иоанъ же... посылавъ оученикы своими»<sup>9</sup>, что, не соответствуя чтению *Textus receptus*, является, однако, полным соответствием чтению: «Ὁ δὲ Ἰωάννης... πέμψας διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ в реконструируемом древнейшем греческом тексте Нового Завета, печатающемся в новейших критических изданиях»<sup>10</sup>.

49-й стих 27-й главы того же Евангелия в том же русском тексте Нового Завета заканчивается словами: «...спасти Его» — в не совсем полном (срав. различия глагольных форм) соответствии с чтением названного стиха в упомянутом издании *Textus receptus*, заканчивающегося словами: «...σώσον αὐτόν»<sup>11</sup>. В Маринском же Четвероевангелии в этом стихе после слов, приблизительно соответствующих словам «...спасти Его», добавлено еще: «дрогыѣ же приемѣ копіе прободѣ емоу ребра. і изидѣ вода и кровь»<sup>12</sup>. Такое чтение, не соответствующее ни чтению *Textus receptus*, ни чтению реконструируемого древнейшего греческого текста Нового Завета, является, однако, полным соответствием чтению этого места: ἄλλος δὲ λαβὼν λόγχην ἔρυξεν αὐτῷ τὴν πλευράν, καὶ ἐξήλθεν ὕδωρ καὶ αἷμα в таких, например, древних рукописях, как Синайский, Ватиканский, Ефремов переписанный и Королевский кодексы<sup>13</sup>.

Таким образом, можно утверждать, что русский текст Нового Завета и кирилло-мефодиевский перевод восходят к греческим оригиналам, представляющим разные типы новозаветного текста, и что, следовательно, русский текст отходит от изначальной библейской традиции на Руси. Если же включать русский перевод Нового Завета в эту традицию, то необходимо по-новому взглянуть на проблему выбора греческого оригинала для этого перевода.

Касаясь качества языка третьей редакции русского перевода Библии, И. Е. Евсеев подчеркивал: «Русский... перевод Библии по строю своего языка отстал от языка нашей современной литературы и общества настолько, насколько этот современный язык отошел от языка Державина. Уже в свое время, при начале перевода в Библейском Обществе и при его продолжении в царствование Александра II, язык перевода Библии не был живым языком своего времени. ...С течением времени в переводческой практике выработался... язык строгого книжного тона с славянской окраской, ...с целыми выражениями из славян-

<sup>8</sup> «Н Καὶνὴ Διαθήκη τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Изд. 9. Μόσχα, 1871, с. 20.

<sup>9</sup> И. В. Ягич. Маринское Четвероевангелие с примечаниями и приложениями. СПб., 1883, с. 34.

<sup>10</sup> Срав., например, The New Testament in Greek and English. American Bible Society. New York, 1968, с. 38.

<sup>11</sup> «Н Καὶνὴ Διαθήκη...», с. 60.

<sup>12</sup> И. В. Ягич. Маринское Четвероевангелие..., с. 109.

<sup>13</sup> The New Testament in Greek and English, с. 113.

ского перевода. ...Отсталый в свое время, старообразный, книжный язык русского перевода Библии не хотел видеть протекавшие мимо него времена блестящего расцвета русской литературы... Если взглянуть в живые, вдохновенные речи пророков и сравнить их с безжизненным отражением их в сухом, устарелом, безличном русском переводе, то поймешь, что этот перевод... не вдохнет подъема чувства и воли... привычному к школьной условности в языке питомцу духовной школы»<sup>14</sup>.

Этот вывод справедлив и в наши дни.

Торжественное годовичное собрание 31 января 1916 г. было первым мероприятием Библейской Комиссии, касающимся русского перевода Библии. Вторым таким мероприятием было издание Комиссией в 1917 г. брошюры, содержащей обращение к Поместному Собору призыв уделить внимание проблемам славянского и русского библейских переводов<sup>15</sup>. В этой брошюре указывалось, среди прочего, что перед Русской Церковью «стоит непочатая еще задача привести в надлежащее соответствие с требованиями времени русский... перевод Библии», и подчеркивалось вновь, что недостатки русского перевода связаны с недостатками переводимого текста и недостатками языка текста, полученного в итоге. «Язык этого перевода,— говорилось в брошюре,— тяжелый, устарелый, искусственно сближенный с славянским, отстал от общелитературного языка на целый век; это совершенно не допустимый... язык еще допушкинского времени»<sup>16</sup>.

Третьим мероприятием Комиссии в отношении русского библейского перевода было обсуждение на годовичном собрании Комиссии 28 января 1918 г. речи И. Е. Евсеева «Творческие силы Библии» и принятое в связи с этим решение обратиться к Поместному Собору с предложениями, касающимися Священного Писания, в том числе с просьбой об организации работы по улучшению его русского перевода<sup>17</sup>.

Шаги, предпринятые Русской Библейской Комиссией, в частности, оценка ею третьей редакции русского библейского перевода, заложили прочную основу для продолжения работы над переводом Священного Писания на современный русский литературный язык.

После второй мировой войны, именно, с 1951 г., в Париже русскими эмигрантами был начат пересмотр новозаветной части третьей редакции русского перевода Библии. Пересмотр этот завершился изданием Нового Завета на русском языке в «новом переводе с греческого подлинника». Однако те, кто выполнял этот пересмотр, игнорировали бесспорные выводы Русской Библейской Комиссии. Так, они, считая без какого-либо серьезного основания, что развитие русского языка в нашей стране после революции является ненормальным, намеренно сохранили в своем тексте архаичность языка, свойственную третьей редакции<sup>18</sup>. В итоге ряд мест, которые без труда могли быть выражены на современном русском литературном языке, остался в полуславянском звучании<sup>19</sup>.

Стремление тех, кто выполнял парижский пересмотр новозаветной части третьей редакции, указать на объективную возможность различных переводов одного и того же места<sup>20</sup> в принципе не вызывает воз-

<sup>14</sup> И. Е. Евсеев. Столетняя годовщина..., с. 38, 39—40, 41.

<sup>15</sup> Архив Академии наук СССР, ф. 109, оп. 2, д. 1, л. 70 об.

<sup>16</sup> И. Е. Евсеев. Собор и Библия, с. 9.

<sup>17</sup> Архив Академии наук СССР, ф. 109, оп. 2, д. 1, л. 72—72 об.

<sup>18</sup> Bishop Cassian. The Revision of the Russian Translation of the New Testament, the Bible Translator, v. 5, 1954, № 1, с. 28, 31.

<sup>19</sup> Срав. хотя бы начало Евангелия от Матфея, где оставлено: «сына Давидова, сына Авраамова. Авраам родил Исаака» и т. д. Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. Изд. Библейского общества. Лондон, 1970, с. 7, хотя на современном русском литературном языке необходимо в данном случае говорить «потомок». «родиться у» (или «быть отцом»), и т. д.

<sup>20</sup> См. Bishop Cassian. The Revision..., с. 31—32.

ражений. Однако подобные указания сделаны весьма непоследовательно: они часто отсутствуют там, где в них чувствуется настоятельная потребность. Например, 12-й стих 11-й главы Евангелия от Матфея (согласно пересмотренному тексту<sup>21</sup>): «От дней же Иоанна Крестителя донныне Царство Небесное силою берется и употребляющие усилие овладевают им» должен был бы иметь подобное указание ввиду неясности значения в данном случае греческого *βιάσται* (не известно, надо ли понимать здесь это слово в хорошем или дурном смысле). Однако никаких указаний к этому стиху нет. Кстати, в Елизаветинской Библии указано на возможность понимать это место двояко: в тексте дано «нудится», а на полях: «с нуждею восприемлется»<sup>22</sup>.

Таким образом, парижский пересмотр новозаветной части третьей редакции не разрешил главных проблем русского библейского перевода, а лишь снова показал всю их актуальность. Он подтвердил также, что удовлетворительное разрешение этих проблем возможно лишь при условии верности принципам русской библиологии, сформулированным Русской Библейской Комиссией.

---

---

<sup>21</sup> Новый Завет..., с. 27.

<sup>22</sup> Библия, речь книги Священного Писания Ветхаго и Новаго Завета. СПб., 1751 (Новый Завет), стлб. 20.

К. И. ЛОГАЧЁВ  
(Ленинград)

## К ВОПРОСУ ОБ УЛУЧШЕНИИ РУССКОГО ПЕРЕВОДА НОВОГО ЗАВЕТА

### (Лексико-фразеологические проблемы русского перевода)

Употребляемый нашей Церковью русский перевод Нового Завета создавался в XIX в. В то время, с одной стороны, еще не был достаточно глубоко изучен язык новозаветных оригиналов, а с другой, не существовало ни общей теории перевода, ни теории специально библейского перевода.

В конце XIX в. уже после того, как было завершено создание русского перевода Нового Завета, произошло очень важное для библиологических исследований событие: в Египте были найдены первые греческие папирусы. Изучение их коренным образом изменило представление о языке оригиналов новозаветных книг, что послужило толчком к гораздо более тщательному, чем раньше, изучению этого языка. Пионером такого изучения стал А. Дайссманн.

В настоящее время библиологи располагают монументальными изданиями по лексикографии\* и грамматике новозаветного греческого языка. С 1950 г. выходит специальный журнал «Переводчик Библии», посвященный проблемам библейского перевода. В 60-е годы увидели свет работы Ю. А. Найды по общей теории перевода и теории перевода Священного Писания.

Названные публикации содержат богатый новый материал, использование которого для улучшения русского перевода Нового Завета является абсолютно необходимым. Однако **механически** использовать материалы этих изданий нельзя. Перевод Священного Писания на каждый отдельный язык имеет свои особенности, в силу чего подход русского переводчика к греческому новозаветному языку не может быть идентичен подходу к греческому новозаветному языку переводчика немецкого, английского, французского и т. д.

\*  
\* \*

Первое, что бросается в глаза при анализе принятого нашей Церковью русского перевода Священного Писания в свете новейших исследований новозаветного греческого языка,— это игнорирование пере-

\* Waller Bauer. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, durchgesehener Nachdruck der fünften, verbesserten und stark vermehrten Auflage, Verlag Alfred Töpelmann, Berlin, 1963. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. A Translation and adaptation of Waller Bauer's Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, fourth revised and augmented edition, 1952, by William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich. The University of Chicago Press — Cambridge, at the University Press. 1968.

водом многозначности греческих слов и буквализм перевода при передаче идиоматических выражений оригинала, являющихся весьма часто семитизмами (араменизмами). Поэтому одной из первоочередных задач при улучшении русского перевода является передача в каждом конкретном случае точного значения того или иного греческого слова и замена (в случае идиоматических выражений) буквализмов выражениями, которые будут точно и однозначно пониматься читающими по-русски.

При анализе русского перевода бросается в глаза также и то, что весьма часто в лексическом отношении он слишком сильно зависит от славянского перевода. При этом становится очевидным, что при создании русского перевода был оставлен без внимания тот немаловажный факт, что целый ряд слов, **звучащих** в славянском и русском языках **одинаково, соответствует** в каждом из этих языков **разным** понятиям.

Наконец, при анализе русского перевода можно отметить и просто неточную или неверную передачу отдельных греческих слов.

\*  
\*   \*  
\*

Чтобы проиллюстрировать вышесказанное, ниже дается разбор ряда мест Евангелия от Матфея в принятом русском переводе и предлагаются на основании новейших данных о новозаветном языке улучшенные переводы этих мест.

**Родословие.** Такой перевод βίβλος γενεαίης в 1, 1 делает данный стих заголовком к 1, 1—1, 17. Однако, основываясь на употреблении этого выражения в Септуагинте (Быт. 2, 4; 5, 1), можно переводить его как «история рождения, появления», «первоначальная история» и считать данный стих заголовком к большей, чем первые 17 стихов, части Евангелия от Матфея.

**Род.** Так в 1, 17 (четырежды); 11, 16; 12, 39, 41, 42, 45; 16, 4; 17, 17; 23, 36; 24, 34 передается γενεά. «Род» перенесено в русский текст из славянского. Точной передачей этого греческого слова во всех этих случаях будет «поколение».

**Родить.** При помощи этого слова, перенесенного в русский текст из славянского, в Евангелии от Матфея (1, 2 (трижды), 3 (трижды), 4 (трижды), 5 (трижды), 6 (дважды), 7 (трижды), 8 (трижды), 9 (трижды), 10 (трижды), 11 (дважды), 12 (дважды), 13 (трижды), 14 (трижды), 15 (трижды), 16 (дважды), 20; 2, 1, 4; 19, 12; 26, 24) передается γεννᾶν. Для наиболее точной передачи смысла греческого текста необходимо: а) в тех случаях, когда γεννᾶν выражает отношение двух мужчин (1, 2 (трижды), 3 (трижды), 4 (трижды), 5 (трижды), 6 (дважды), 7 (трижды), 8 (трижды), 9 (трижды), 10 (трижды), 11 (дважды), 12 (дважды), 13 (трижды), 14 (трижды), 15 (трижды), 16), передавать это греческое слово как «быть отцом» или «родиться у», б) передавать γεννηθέν в 1, 20 как «зачатое», «явившееся». Γεννάται в 2, 4 можно передавать и как «он должен родиться», и как «он должен явиться, появиться».

**Отец.** Так в 2, 22; 3, 9; 4, 21, 22; 5, 16, 45, 48; 6, 1, 4, 6 (дважды), 8, 9, 14, 15, 18 (дважды), 26, 32; 7, 11, 21; 8, 21; 10, 20, 21, 29, 32, 33, 35, 37; 11, 25, 26, 27 (трижды); 12, 50; 13, 43; 15, 4 (дважды), 5, 6, 13; 16, 17, 27; 18, 10, 14, 19, 35; 19, 5, 19, 29; 20, 23; 21, 31; 23, 9 (дважды), 30, 32; 24, 36; 25, 34; 26, 29, 39, 42, 53; 28, 19 передается πατήρ. «Отец» перенесено в русский текст из славянского. Передача этого слова с греческого как «отец» должна быть, очевидно, сохранена: а) там, где речь идет о родителе мужского пола по отношению к родившемуся или родившейся всегда как о третьем лице (2, 22; 4, 21, 22; 8, 21; 10, 21, 35, 37; 15, 4 (дважды), 5, 6; 19, 5, 19,

29; 21, 31); можно пытаться отнести сюда и случай 23, 9, хотя здесь скорее выражается уважение, почтение, а также, возможно, речь идет об «отце» как о втором лице; б) там, где Спаситель говорит о Своем Отце Небесном (7, 21; 10, 32, 33; 11, 25, 26, 27; 12, 50; 15, 13; 16, 17, 27; 18, 10, 19, 35; 20, 23; 25, 34; 26, 29, 39, 42, 53); сюда следует отнести и случаи 11, 27 (дважды); 24, 36, в) там, где Спаситель говорит о Троице (28, 19); г) там, где Спаситель говорит людям об их Отце Небесном (5, 16, 45, 48; 6, 1, 4, 6 (дважды), 8, 9, 14, 15, 18 (дважды), 26, 32; 7, 11; 10, 20, 29; 13, 43; 18, 14; 23, 9). В 3, 9; 23, 30, 32 надо говорить о «предке», «прародителе».

**Сын.** Так при помощи слова, перенесенного в русский текст из славянского, на протяжении всего Евангелия от Матфея (1, 1 (дважды), 20, 21, 23, 25; 2, 15; 3, 17; 4, 3, 6; 5, 9, 45; 7, 9; 8, 12, 20, 29; 9, 6, 15, 27; 10, 23, 37; 11, 19, 27 (трижды); 12, 8, 23, 27, 32, 40; 13, 37, 38 (дважды), 41, 55; 14, 33; 15, 22; 16, 13, 16, 27, 28; 17, 5, 9, 12, 15, 22, 25, 26; 18, 11; 19, 28; 20, 18, 20 (дважды), 21, 28, 30, 31; 21, 5, 9, 15, 37 (дважды), 38; 22, 2, 42, 45; 23, 15, 31, 35; 24, 27, 30 (дважды), 37, 39, 44; 25, 13, 31; 26, 2, 24 (дважды), 37, 45, 63, 64; 27, 9, 40, 43, 54, 56; 28, 19) передается *υἱός*. Передача этого греческого слова как «сын» должна быть, очевидно, сохранена: а) там, где речь идет о родившемся мужского пола по отношению к родителям, всегда как о третьем лице (1, 21, 23, 25; 7, 9; 10, 37; 13, 55; 17, 15; 20, 20 (дважды), 21; 21, 37 (дважды), 38; 22, 2; 23, 35; 26, 37; 27, 56); б) там, где Бог говорит о «Сыне» непосредственно с неба или через пророков (2, 15; 3, 17; 17, 5); в) там, где Спаситель говорит о Троице (28, 19); г) там, где люди или нечистые духи говорят о Спасителе как о «Сыне Божием» условно-вопросительно (4, 3, 6; 26, 63; 27, 40) или утвердительно (8, 29; 14, 33; 16, 16; 27, 54); д) там, где люди приписывают Спасителю самоназвание «Сын Божий» (27, 43); сюда же следует отнести и случаи (например, 11, 27 (трижды)), где, очевидно, Спаситель называет Себя «Сыном (Божием)», что в таком случае равнозначно «Я» в Его устах; е) там, где Спаситель называет Себя «Сыном Человеческим», что бесспорно полностью равнозначно «Я» в Его устах (8, 20; 9, 6; 10, 23; 11, 19; 12, 8, 32, 40; 13, 37, 41; 16, 13, 27, 28; 17, 9, 12, 22; 18, 11; 19, 28; 20, 18, 28; 24, 27, 30 (дважды), 37, 39, 44; 25, 13, 31; 26, 2, 24 (дважды), 45, 64). В остальных случаях указанное греческое слово необходимо, в целях наиболее точной передачи смысла греческого текста, передавать иначе, отказавшись от буквализма. Так, в 1, 1 (дважды), 20; 9, 27; 12, 23; 15, 22; 20, 30, 31; 21, 9, 15; 22, 42, 45; 23, 31; 27, 9 надо в русском тексте говорить о «потомке» (случаи 9, 27; 12, 23; 15, 22; 20, 30, 31; 21, 9, 15, когда речь идет об обращении людей к Спасителю или о Его назывании людьми в Его присутствии, следует, возможно, выделить особо; случай 23, 31, возможно, допускает несколько иное понимание). В русском тексте 8, 12; 13, 38 надо говорить о «принадлежащих к Царству», в 9, 15 — об «участниках брачного торжества, стоящих возле новобрачного», в 12, 27 — об «учениках», в 13, 38 — о «подчиняющихся диаволу», в 17, 25, 26 — о «подданных», в 21, 5 — о «том, кого произвели на свет», в 23, 15 — о «заслуживающем геенны». Окончательная передача в русском тексте для случаев 5, 9, 45 может быть предложена только после православно-богословского исследования этих случаев в связи с теми указанными выше случаями, где Спаситель называется «Сыном Божиим».

**Переселение.** При помощи этого слова, перенесенного в русский текст из славянского, в 1, 11, 12; 1, 17 (дважды) передается *μετοικεσία*. Более точно значение этого греческого слова, во всех четырех случаях сопровождаемого словом *βασιλείας*, следует передавать как «плен», «насильственное переселение».

**Душа.** Так в 2, 20; 6, 25 (дважды); 10, 28 (дважды), 39 (дважды); 11, 29; 12, 18; 16, 25 (дважды), 26 (дважды); 20, 28; 22, 37; 26, 38 передается ψυχή. «Душа» перенесено в русский текст из славянского. Более точным будет в 2, 20 вместо «искать душу» дать «покушаться на жизнь», в 6, 25 (дважды) вместо «душа»—«жизнь», в 20, 28 вместо «отдать душу»—«отдать жизнь». В 10, 39 (дважды) и 16, 25 (дважды) более точным соответствием для ψυχή будет «душа для земной жизни», «земная жизнь» (вследствие чего более точным соответствием для αἰτή здесь же будет «душа для загробной жизни, загробная жизнь»). Эти два случая являются наиболее сложными для точной передачи греческого ψυχή, но найти эту точную передачу помогает, например, Ин. 12, 25.

**Правда.** Так в 3, 15; 5, 6, 10; 6, 33 передается δικαιοσύνη. В 5, 20 (дважды); 21, 32 δικαιοσύνη передается как «праведность». «Правда» перенесено в русский текст из славянского. Более точным будет в 3, 15 говорить об «исполнении Божественных законов, приказаний». В 5, 10 имеется в виду та «верность Божественным законам, приказаниям» (или «исполнение Божественных законов, приказаний»), которой требует Спаситель.

**Дитя.** Так в 2, 18; 3, 9; 7, 11; 10, 21; 15, 26; 18, 25; 19, 29; 22, 24; 23, 37; 27, 25 передается τέκνον. В 9, 2; 11, 19 это греческое слово передается при помощи взятого из славянского текста слова «чадо», в 10, 21; 21, 28 (дважды) — при помощи «сын» (в 21, 28 (первый раз) при помощи взятого из славянского текста слова). Более точным будет в 2, 18; 3, 9; 27, 25 употреблять в русском тексте «потомок» (в 3, 9 возможна также передача при помощи «подобный»), в 23, 37 (где имеет место семитизм)—«живущий», «житель», в 11, 19 (где также имеет место семитизм)—«управляемый», «руководимый», «подчиняющийся». В 10, 21 и 21, 28 (второй раз) славянский текст точнее русского.

**Волхв.** При помощи этого слова, перенесенного в русский текст из славянского, в 2, 1, 7, 16 (дважды) передается μάγος. Более точной следует считать передачу μάγος как «маг».

**Книжник.** Так в 2, 4; 5, 20; 7, 29; 8, 19; 9, 3; 12, 38; 13, 52; 15, 1; 16, 21; 17, 10; 20, 18; 21, 15; 23, 2, 13, 14, 15, 23, 25, 27, 29, 34; 26, 57; 27, 41 передается γραμματέας. «Книжник» перенесено в русский текст из славянского. Более точно это слово следует переводить с греческого во всех перечисленных выше случаях, кроме 13, 52; 23, 34, как «знаток законов Моисея», «иудейский законник». В 13, 52; 23, 34 γραμματέας следует передавать как «знаток законов Нового Завета», «христианский законник».

**Воеводство.** Так в 2, 6 передано ἡγεμόν. В 10, 18; 27, 2, 11 (дважды), 14, 15, 21, 27; 28, 14 это греческое слово передается как «правитель». Несомненно, что в 2, 6 это греческое слово надо передавать как «князь», «вождь». В 10, 18 следует говорить о «правителе провинции», в 27, 2, 11 (дважды), 14, 15, 21, 27; 28, 14 — о «прокураторе». Славянский текст в 2, 6 точнее русского.

**Сокровище.** Так в 2, 11; 6, 19, 20, 21; 12, 35 (дважды); 13, 44; 19, 21 передано θησαυρός. «Сокровище» перенесено в русский текст из славянского. В 13, 52 θησαυρός передано как «сокровищница». В 2, 11 необходимо передавать это греческое слово как «сундук с сокровищами»; в 12, 35 (дважды); в 13, 52 его можно передавать не только как «сокровищница», но и как «кладовая», «хранилище»; в 6, 19, 20, 21; 19, 21 его можно передавать не только как «сокровище», но и как «запас», «хранимое».

**Пределы.** Этим словом, перенесенным в русский текст из славянского, в 2, 16; 4, 13; 8, 34; 15, 39; 19, 1 передано ὄρια. В 15, 22 оно передано как «места». Точной передачей этого слова в 2, 16; 8, 34

будет «окрестности», «район», «округ», «округа», в 4, 13; 15, 22, 39— «область», «район», в 19, 1 — «часть области», «район».

**В покаяние.** При помощи такого выражения, внесенного в русский текст из славянского, в 3, 11 передается *εις μετανοιαν*. Более точной передачей в данном случае будет «для покаяния, раскаяния» (можно здесь говорить и «вследствие покаяния, раскаяния»).

**Сильный.** Так в 3, 11; 12, 29 (дважды); 14, 30 передается *ισχυρός*. Для большей точности в 3, 11 надо говорить «могущественный», «властный». В 14, 30 можно говорить также «неистовый».

**Гумно.** При помощи этого слова, внесенного в русский текст из славянского, в 3, 12 передается *ἄλωυ*, более точной передачей которого будет «намолоченное зерно», «зерно, лежащее на току».

**Огласить.** Так в 1, 19 передается *δειγματίξειν*, более точной передачей которого будет «разоблачить», «наказать в назидание другим». Славянский текст в 1, 19 точнее русского.

**Отпустить.** При помощи этого слова, перенесенного в русский текст из славянского, в 1, 19; 14, 15, 22, 23; 15, 23, 32, 39; 18, 27; 27, 15, 17, 21, 26 передается *ἀπολύειν*. В 5, 31, 32 (дважды); 19, 3, 7, 8, 9 (дважды) это греческое слово передается как «разводиться (с женой или помолвленной)». В целях более точной передачи смысла греческого текста необходимо это греческое слово передавать как «разводиться» и в 1, 19. В 14, 15, 22, 23; 15, 23, 32, 39 его необходимо передавать как «отослать», «велеть уйти», в 18, 27; 27, 15, 17, 21, 26 — как «освободить», «помиловать», «простить».

**Принять.** Так в 1, 20, 24 передается *παραλαμβάνειν*. «Принять» перенесено в русский текст из славянского. Более точно его следовало бы передавать как «взять в дом».

**Упасти.** Так в 2, 6 передано *παιραίνειν*, которое более точно следует передавать глаголами: «возглавлять», «руководить», «управлять». «Упасти» перенесено в русский текст из славянского.

**Избить.** Этим перенесенным в русский текст из славянского словом в 2, 16 передано *ἀναρίζειν*, более точной передачей которого будет «уничтожить», «истребить», «убить». Конструкцией «послал избить» в этом стихе передается греческое *ἀποστείλας ἀνείλεν*, что следовало бы передавать более точно как «уничтожил, истребил, убил при помощи посланных лиц».

**Говорить о себе.** Этим выражением, перенесенным в русский текст из славянского, в 3, 9 передается *λέγειν ἐν ἑαυτῷ*. В 9, 3, 21 это греческое выражение передано как «говорить самому в себе», в 21, 38 — как «говорить друг другу». Во всех этих случаях (кроме, возможно, 21, 38) более точной передачей будет «думать», «говорить про себя», «говорить тихо».

**От.** Так в 1, 3, 5 (дважды), 6, 16, 18, 20 передается *ἐκ* (ἐξ), вводящее обозначение того или иного из двух родителей. «От» перенесено в русский текст из славянского. Точность передачи греческого текста будет большей, если *ἐκ* (ἐξ) передавать либо как «быть отцом» или «быть матерью» (в зависимости от контекста), либо как «родиться у».

В 1, 6; 8, 33; 16, 23 (дважды) наличные или подразумеваемые формы глагола «быть» употребляются при передаче греческих конструкций, состоящих из определенного артикля и родительного падежа существительного (последнее может быть и с артиклем, и без). Для передачи этих же греческих конструкций в 4, 21; 10, 2, 3; 16, 13; 21, 25; 22, 21 (дважды) употреблено прилагательное, производенное от существительного, в 21, 21 — форма глагола «сделать». Точность передачи греческого текста будет большей, если при передаче таких конструкций употреблять, в соответствии с контекстом, в одних случаях существительные, в других — формы глаголов, в третьих — развернутые конструкции. Так, при передаче 1, 6 необходимо употребить «жена», при

передаче 4, 21; 10, 2, 3 — «сын», при передаче 8, 33 — «то, что произошло с», при передаче 16, 23 — «то, что хочет, повелевает» и «то, что хотят», при передаче 21, 21 — «то, что я сделал» или «то, что было сделано», при передаче 21, 25 — «совершавшееся», при передаче 22, 21 (дважды) — «принадлежащее». Славянский текст в 1, 6 точнее русского.

**Перед.** Так в 1, 11 передается ἐπί. Точное значение этого греческого слова здесь «во время». Славянский текст в 1, 11 точнее русского.

\*  
\* \*

Все изложенное выше достаточно ясно показывает, что язык принятого у нас перевода Нового Завета не доведен до уровня современного русского литературного языка. Кроме того, становится ясным, что этот перевод недостаточно полно передает совокупность новозаветных понятий, количество которых значительно больше, чем об этом можно судить по простому подсчету количества отдельных слов в новозаветных текстах. Из всего этого следует, что точный перевод Нового Завета на современный русский литературный язык неизбежно должен в лексико-фразеологическом отношении ощутимо отличаться от принятого у нас перевода.

---

## ПУБЛИКАЦИИ

### ДОКУМЕНТЫ БИБЛЕЙСКОЙ КОМИССИИ\*

#### II

#### ОРГАНИЗАЦИЯ, ПРИНЦИПЫ РАБОТЫ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КОМИССИИ в 1915—1921 годах

В настоящей, второй части публикации архива Библиейской Комиссии публикуются 37 документов, освещающих, во-первых, труды русских ученых по выработке принципов организации и работы Библиейской Комиссии, а во-вторых,— деятельность Комиссии в 1915—1921 гг. Прежде всего, здесь публикуются «Положение о составе и деятельности Комиссии по научному изданию славянской Библии, при императорской Петроградской духовной академии» (составлено И. Е. Евсеевым), «Руководственные соображения и правила для академического издания славянской Библии» (составлены им же) и «Приложение к Положению и Правилам Комиссии по научному изданию Славянской Библии при императорской Петроградской духовной академии. (Мнение Славянской Комиссии императорского Московского Археологического общества)» (составлено А. В. Михайловым). Далее публикуются все относящиеся к 1915—1921 гг. протоколы и журналы Комиссии и ее Исполнительного Комитета, некоторые приложения к этим протоколам и журналам, полные тексты некоторых докладов, заслушанных в указанный период Комиссией или Комитетом, все сохранившиеся до этого периода годовые отчеты Комиссии, один номер ее «Известий» и подготовленный в 1921 г. профессором А. В. Михайловым доклад, содержащий обзор деятельности И. Е. Евсеева по созданию Комиссии и руководству ею. Протоколы, журналы, «Известия» Комиссии и доклад А. В. Михайлова публикуются в хронологическом порядке; приложения к протоколам и журналам Комиссии, заслушанные Комиссией или Комитетом доклады и годовые отчеты публикуются после тех протоколов или журналов, с которыми они непосредственно связаны.

Как и в предыдущей части публикации, явные описки и опечатки документов исправляются без оговорок в текстуальных примечаниях.

**К. ЛОГАЧЁВ (Ленинград)**

---

\* Продолжение. Начало публикации в сборнике 13.

## ДОКУМЕНТЫ № 1 и № 2

(л. 1, с. 1) ПОЛОЖЕНИЕ О СОСТАВЕ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ КОМИССИИ  
ПО НАУЧНОМУ ИЗДАНИЮ СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИИ  
ПРИ ИМПЕРАТОРСКОЙ ПЕТРОГРАДСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

1. Комиссия имеет свою задачу научное издание славянской Библии в ее основных <sup>(1)</sup> <sup>1</sup> изводах <sup>12</sup> по лучшим славянским рукописям при возможно широком изучении всего доступного рукописного предания <sup>2</sup>.

2. Состав Комиссии при ее образовании определяется особым указом Св. Синода, а формирование ее и последующее внутреннее устройство предоставляется самой Комиссии. Выборы членов Комиссии из состава академических или университетских профессоров, членов иных ученых и учебных установлений, а равно из лиц, заявивших себя деятельностью в области исследования славянских текстов, производятся по рекомендации двух наличных членов Комиссии, с письменным изложением ожидаемого от предлагаемого лица содействия, большинством голосов в следующем за предложением заседании Комиссии. Избрание председателя из числа членов Комиссии на каждый гражданский год производится большинством голосов в следующем за предложением кандидатов заседании комиссии в декабре предшествующего года.

3. Кроме председателя, Комиссия выбирает из числа своих членов <sup>3</sup>: <sup>34</sup> почетного председателя, товарища председателя, товарища секретаря, <sup>4</sup> секретаря редактора издания, казначея, а также <sup>5</sup> ревизионный <sup>5</sup> Комитет <sup>6</sup> и <sup>6</sup> особый исполнительный Комитет. Порядок и срок избрания этих должностных лиц и членов Комитета применяется тот же, что и для выборов председателя. При образовании Комиссии выборы <sup>7-7</sup> должностных лиц производятся в первом учредительном собрании Комиссии.

4. Права и обязанности должностных лиц следующие: «председатель Комиссии имеет попечения о наилучшем осуществлении Комиссией ее задачи, открывает и ведет заседания, принимает все доступные для него меры к наилучшему выполнению деятельности Комиссии; секретарь ведет делопроизводство Комиссии; редактор изданий наблюдает за научною исправностью издаваемых Комиссией библейских текстов; казначей ведает денежными средствами Комиссии; ревизионный Комитет следит за правильностью записи поступлений и расходов и сохранностью сумм Комиссии; исполнительный Комитет, состоящий из членов Комиссии, непо- (л. 1 об., с. 2) средственно принимающих участие в данном году в научной деятельности Комиссии, заведует ближайшим осуществлением решений Комиссии.

5. Заседания Комиссии устраиваются по мере надобности в общих соображениях и распоряжениях по деятельности Комиссии или для обсуждения и одобрения подготовленных к печати отделов Библии. <sup>8</sup> Постановления Комиссии считаются законными при любом количестве членов, не менее пяти. <sup>8</sup> Собрания исполнительного Комитета созы-

(1) 1-1 Написано на полях вместо зачеркнутого «исторических проявлениях».

2-2 Зачеркнуто и восстановлено.

3-3 Приписано при правке.

4-4 Приписано над строкой и на полях.

6-6 До правки стояло перед <sup>5-5</sup>.

7-7 Зачеркнуто «всех».

8-8 Приписано на полях.

ваются по мере потребности в непосредственном осуществлении мер, выработанных Комиссиею, или для подготовки предположений, которые могли бы помочь наилучшему осуществлению деятельности Комиссии.

6. Члены Комиссии содействуют выполнению задач Комиссии путем изучения и приготовления славянских библейских текстов к изданию и самого издания этих текстов.

*Примечание.* Точнее круг деятельности, прав и обязанностей всех лиц и установлений Комиссии определяется, по мере опыта, самою Комиссиею.

7. Средства Комиссии состоят из: а) единовременной ассигновки из типографского капитала Св. Синода 5000 руб. на подготовительные работы к изданию, б) из ежегодных ассигнований из того же капитала Св. Синода по расчету на 60 лет в размере 1261 руб. 38 коп., из коих 575 руб. на оплату ученых работ и 686 руб. 38 коп. на типографские работы, и в) из поступлений от продажи изданий Комиссии и процентных начислений на свободные суммы Комиссии, <sup>9</sup> вкладов и пожертвований, <sup>9</sup> а также из иных возможных приобретений. Хранение сумм Комиссии и расходование их, по определению Комиссии, образованному с утвержденными Св. Синодом нормами расценки труда обработки библейских текстов, возлагается на казначея Комиссии. Не израсходованные в известном году средства Комиссии остаются в распоряжении Комиссии до следующего года с обращением их до времени расходования в процентные бумаги или на текущий счет Комиссии.

*Примечание.* Нормальная расценка авторского труда, принятая Св. Синодом, выражается в уплате 75 руб. за печатный лист. Повышение или понижение этой оплаты, применительно к трудности работы, зависит от усмотрения Комиссии.

8. Отношение Комиссии к Совету императорской Петроградской духовной академии определяется указом Св. Синода и состоит в праве Комиссии пользоваться помещением для своих занятий, хранения изданий и делопроизводства в здании академии, <sup>10</sup> пересылкою корреспонденции, <sup>10</sup> а также входить чрез Совет академии в Св. Синод с представлением о своих потребностях и за разрешением на выпуски из печати славянских текстов библейских книг. Комиссия ежегодно представляет Совету академии краткий отчет о своей деятельности.

*Примечание.* Отдельные от библейских книг издания Комиссии выпускаются на общем основании.

9. Настоящее положение входит в силу после утверждения его первым учредительным собранием Комиссии. Изменение его производится большинством двух третей голосов Комиссии.

(л. 2, с. 3) РУКОВОДСТВЕННЫЕ СООБРАЖЕНИЯ И ПРАВИЛА  
ДЛЯ АКАДЕМИЧЕСКОГО ИЗДАНИЯ СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИИ

1. Ближайшая работа Комиссии должна сосредоточиться на изучении того большого рукописного материала — четьего и богослужебного, в котором содержатся исторические проявления славянской Библии. По практическим соображениям Комиссия начинает работу с книг Ветхого Завета, как наиболее простых по составу перевода и не столь

<sup>9-9</sup> Приписано на полях.

<sup>10-10</sup> Приписано над строкой и на полях.

богатых списками. <sup>(1)</sup>1—1 Из всего количества списков Ветхого Завета (по подсчету до 4300) на долю Псалтири падает до 3500 списков, остальные до 800 списков разлагаются на все остальные ветхозаветные книги, так что на долю отдельных книг, без Псалтири, падает сравнительно незначительное количество списков, приблизительно от 10 до 100 на каждую книгу. Списки XVII в. и второй половины XVI в., наименее ценные, по рассмотрению, могут быть совсем оставлены без привлечения в издание. Остальные списки изучаются применительно к представляемым ими основным редакциям перевода и исчерпываются в интересах восстановления своей редакции. Отсюда в среде этих списков производится естественное ограничение: для уяснения редакции могут оказаться достаточными не все, а только первые по сравнительной цельности и значительности текста списки (приблизительно первый десяток их), равным образом и варианты этих списков могут оказаться пригодными для издания не все, а лишь имеющие редакционное значение. Таким образом чтения, присущие отдельным спискам, чтения буквенные и представляющие формальные и даже словарные особенности, не характерные для редакции, не входят в академическое издание славянской Библии.

2. Одновременно с изучением и использованием библейских списков производится изучение и соответствующее делу извлечение библейского материала, содержащегося в небиблейских списках: хронографах. Палее, толкованиях, переводах святоотеческих творений, сборниках — преимущественно древнейших. Составление перечня этих произведений поручается специалистам по славянской и древнерусской письменности. Это обращение к текстам родственной письменности имеет двойное значение: оно расширяет кругозор на исторически-бытовое отражение библейских текстов в нашей письменности и дает новый материал для уяснения наметившихся редакций; самое же главное — оно должно дать уверенность, что издателями не оставлено что- (л. 2 об., с. 4) либо существенное из основных редакций, почему-либо, может быть, не сохранившихся в чисто библейских списках.

3. Для материалов и исследований, связанных с разработкой славянских текстов для издания Библии, но не укладывающихся в рамки критического аппарата издания, <sup>2</sup> необходимо <sup>2</sup> иметь особое издание. В это издание могли бы войти описания рукописей, мотивированная расценка их пригодности для издания или устранения их из числа типичных рукописей из аппарата издания, варианты, характеризующие не редакцию, а ее историю или бытовые переживания и т. п. Сюда же могли бы быть внесены тексты, близко связанные с Библией, например, пытавшаяся проникнуть в состав славянской Библии в XV—XVII вв. книга Менандра, 4-ая книга Маккавейская, а также представляющие часто одно целое с славянским библейским текстом толкования текста.

*Примечание.* Это издание не предусмотрено в утвержденном Св. Синодом проекте и смете издания славянской Библии.

4. Практическое использование рукописей для издания представляется возможным в следующих видах: а) библейская книга поручается отдельному члену Комиссии полностью, во всей совокупности ее списков и разветвлений библейского текста. Это был бы наиболее удобный способ издания, так как обработке текста при таком условии была бы обеспечена наибольшая степень цельности и согласованности отдельных частей издаваемой книги. Но неизбежно связанная с таким

(1) 1—1 Зачеркнуто «При таком отношении к отдельным частям Библии, Псалтирь и Новый Завет будут подлежать изучению и изданию не в первую очередь, а во второй срок».

2-2 Написано над строкой вместо зачеркнутого «желательно».

способом затяжка работы и естественно вытекающее отсюда требование научного самоотвержения побуждают относить этот способ на долю немногих сотрудников издания. Более удобным практически следует считать б) разделение обработки между несколькими сотрудниками. Виды такого разделения труда могут быть разнообразны: можно предоставить отдельным сотрудникам отдельные редакции каждой книги, так что, например, четыре редакции одной книги сразу поручаются четырем лицам; можно предложить обработку рукописей известной местности ученым, живущим в той местности. Форма совместного сотрудничества в каждом отдельном случае может быть установлена неодинаковая, применительно к наиболее естественным и полезным для дела обстоятельствам.

*Примечание.* В качестве вспомогательного способа, возможно пользование и наемным трудом сторонних сотрудников для отметки вариантов из определенных рукописей. При сем, разумеется, сводка и ответственность за обработку ложится на члена Комиссии, принявшего на себя обработку текста.

5. Выбор списков для издания и расценка их по степени важности для редакции возлагается на члена Комиссии, взявшего для обработки известную книгу. На него же возлагается и отдельное от извлечения текста описание рукописи, если рукопись еще не описана. Исполнительный комитет Комиссии берет на себя обязанность снабжать сотрудников перечнем списков каждой библейской книги и, по мере возможности, облегчать способ пользования рукописями. В потребных случаях исполнительный комитет принимает особые меры к облегчению труда сотрудников по ознакомлению с массой списков наиболее богато представлен- (л. 3, с. 5) ных рукописями библейских книг (Псалтирь, Евангелие, Апостол). Для такого ознакомления могут быть изготовлены пробные каталоги типичных стихов этих книг и применительно к ним такие списки могут быть проверены особо для того назначенными сотрудниками.

6. Техника издания славянской Библии определяется принятыми ныне в изданиях древних первоисточников общими приемами: каждая редакция библейской книги печатается отдельно, параллельно с другими редакциями той же книги; в основу редакции полагается лучший список редакции, занимающий по типичности и исправности текста первое место; недостаточно сохранившиеся или слившиеся с другими редакциями выделяются в особую группу в том случае, если обнаружение этих редакций замечается на значительном протяжении, напр., в пределах половины целой книги, в противном случае они погружаются в русло исторически поглотившей их в себя редакции. Издание предлагает по возможности очищенный, удобочитаемый текст: с современной пунктуацией, с исправлением заведомо испорченных чтений основного списка настоящими — с соответствующей оговоркой в примечаниях; сноски отмечаются не цифровыми или иными обозначениями в тексте, а повторением нужного слова в подстрочных разночтениях; текст делится на главы и стихи.

7. Издание Библии выходит в свет выпусками, по мере их подготовки, независимо от порядка этих выпусков в составе всей Библии.<sup>3-3</sup>

---

<sup>3-3</sup> Зачеркнуто «Всего в издании предполагается девять томов, разделенных на двадцать пять выпусков. Деление на томы и выпуски сделано применительно к составу и последовательности библейских книг в древних славянских списках греческой традиции, до влияния на славянскую Библию латинской Вульгаты; оно следующее:»

## Ветхий Завет

4-4

- 5-5 Бытие,  
Исход.  
6-6 Левит,  
кн. Числ,  
Второзаконие.  
7-7
- 8-8 Книга Иисуса Навина,  
Книга Судей,  
Руфь.  
9-9 Первая книга Царств,  
Вторая книга Царств.  
10-10 Третья книга Царств,  
Четвертая книга Царств,  
Есфирь, гл. 1—9.  
11-11
- 12-12 Псалтирь, пс. 1—75.  
13-13 Псалтирь, пс. 76—150.  
(л. 3 об., с. 6)  
14-14
- 15-15 Книга Иова,  
Притчи Соломона.  
16-16 Екклесиаст,  
Песнь Песней,  
Премудрость Соломона (перевод с греч.).  
17-17
- 18-18 Книги двенадцати малых пророков:  
Осии, Иоилия, Амоса, Авдия, Ионы, Михея, Наума,  
Аввакума, Софонии, Аггея, Захарии и Малахии.  
19-19 Книга пророка Исая.  
20-20 Книга пророка Иезекииля (перев. с греч.).  
21-21 Книга пророка Иеремии, перевод с греч.  
Плач Иеремии, Послание Иеремии, Книга пророка Варуха  
Книга пророка Даниила.  
22-22
- 23-23 Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова,  
Книга Есфирь, гл. 10—16 (в переводе с латинского),  
Книга прор. Иеремии, гл. 2<sup>13</sup> — 25<sup>15</sup>,

- 
- 4-4 Зачеркнуто «Том первый.»  
5-5 Зачеркнуто «Выпуск 1.»  
6-6 Зачеркнуто «Выпуск 2.»  
7-7 Зачеркнуто «Том второй.»  
8-8 Зачеркнуто «Выпуск 3.»  
9-9 Зачеркнуто «Выпуск 4.»  
10-10 Зачеркнуто «Выпуск 5.»  
11-11 Зачеркнуто «Том третий.»  
12-12 Зачеркнуто «Выпуск 6.»  
13-13 Зачеркнуто «Выпуск 7.»  
14-14 Зачеркнуто «Том четвертый.»  
15-15 Зачеркнуто «Выпуск 8.»  
16-16 Зачеркнуто «Выпуск 9.»  
17-17 Зачеркнуто «Том пятый.»  
18-18 Зачеркнуто «Выпуск 10.»  
19-19 Зачеркнуто «Выпуск 11.»  
20-20 Зачеркнуто «Выпуск 12.»  
21-21 Зачеркнуто «Выпуск 13.»  
22-22 Зачеркнуто «Том шестой.»  
23-23 Зачеркнуто «Выпуск 14.»

- 46—51, в переводе с латинского,  
 Книга прор. Иезекииля, гл. 45<sup>11</sup> — 47, в переводе  
 с латинского.  
<sup>24—24</sup> Первая книга Паралипоменон,  
 Вторая книга Паралипоменон.  
<sup>25—25</sup> Первая книга Ездры,  
 Книга Неемии,  
 Вторая книга Ездры.  
<sup>26—26</sup> Третья книга Ездры,  
 Книга Товит,  
 Книга Иудифь.  
<sup>27—27</sup> Первая книга Маккавейская,  
 Вторая книга Маккавейская.

### Новый Завет

28—28

- <sup>29—29</sup> Евангелие от Матфея,  
 Евангелие от Марка.  
<sup>30—30</sup> Евангелие от Луки,  
 Евангелие от Иоанна.  
 31—31  
<sup>32—32</sup> Деяния св. Апостолов.  
<sup>33—33</sup> Соборные послания.  
 34—34  
<sup>35—35</sup> Послание св. ап. Павла к Римлянам,  
 к Коринфянам 1-ое,  
 к Коринфянам 2-ое,  
 к Галатам,  
 к Ефесянам.  
<sup>36—36</sup> к Филиппийцам,  
 к Колоссянам,  
 (л. 4, с. 7)  
<sup>37—37</sup> к Солунянам 1-ое,  
 к Солунянам 2-ое,  
 к Тимофею 1-ое и 2-ое,  
 к Титу,  
 к Филимону,  
<sup>38—38</sup> к Евреям,  
 Апокалипсис.

*Примечание.* В случае надобности каждый выпуск может быть разделен на части, но не иначе как в объеме целой книги. ,

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2, д. 1, лл. 1—4. Текст, отпечатанный Синодальной типографией в Петрограде в 1915 г. (с. 1—7), с правкой.

- 24—24 Зачеркнуто «Выпуск 15.»  
 25—25 Зачеркнуто «Выпуск 16.»  
 26—26 Зачеркнуто «Выпуск 17.»  
 27—27 Зачеркнуто «Выпуск 18.»  
 28—28 Зачеркнуто «Том седьмой.»  
 29—29 Зачеркнуто «Выпуск 19.»  
 30—30 Зачеркнуто «Выпуск 20.»  
 31—31 Зачеркнуто «Том восьмой.»  
 32—32 Зачеркнуто «Выпуск 21.»  
 33—33 Зачеркнуто «Выпуск 22.»  
 34—34 Зачеркнуто «Том девятый.»  
 35—35 Зачеркнуто «Выпуск 23.»  
 36—36 Зачеркнуто «Выпуск 24.»  
 37—37 Зачеркнуто «Выпуск 24.»  
 38—38 Зачеркнуто «Выпуск 25.»

## ДОКУМЕНТ № 3

(л. 142, с. 1) ПРИЛОЖЕНИЕ К ПОЛОЖЕНИЮ И ПРАВИЛАМ КОМИССИИ ПО НАУЧНОМУ ИЗДАНИЮ СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИИ ПРИ ИМПЕРАТОРСКОЙ ПЕТРОГРАДСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ (МНЕНИЕ СЛАВЯНСКОЙ КОМИССИИ ИМПЕРАТОРСКОГО МОСКОВСКОГО АРХЕОЛОГИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА)

Подкомиссия, избранная Славянской Комиссией в заседании 28-го ноября 1914 г. из среды ее членов для обсуждения вопроса о научном издании древнеславянской Библии, посвятила этому вопросу три заседания, состоявшиеся в помещении императорского Московского Археологического общества, под председательством проф. А. В. Михайлова, в присутствии членов: С. О. Долгова, Н. Н. Кононова, А. С. Орлова, А. А. Покровского, Н. П. Попова и И. М. Тарабрина.

В своих заседаниях Подкомиссия занялась решением трех основных вопросов, входивших в поставленную ей программу, во 1) о научной стороне дела издания древнеславянской Библии вообще, 2) о степени фактического участия в этом издании членов Славянской Комиссии императорского Московского Археологического общества и 3) об организации подготовительных работ к изданию при Славянской Комиссии.

Каждый из этих вопросов рассмотрен Подкомиссией, по мере возможности, всесторонне и привел ее к ряду заключений, заслушанных Славянской Комиссией в заседании 13-го декабря 1914 года и ею всецело принятых, в виде необходимых пожеланий, с коими она обращается к издательской Комиссии при императорской Петроградской духовной академии на приглашение последней участвовать в издании древнеславянской Библии.

(л. 142 об., с. 2).

Научное издание древнеславянской Библии в ее полном объеме— предприятие не только весьма важное, а потому в высокой степени ответственное, но и очень сложное, требующее большого и умелого разделения труда, при возможно меньшей затрате времени, сил и материальных расходов, с одной стороны, и бережном строгом проведении в (III)<sup>1</sup> издании всех требований и указаний современной филологической науки<sup>1</sup>. Полный успех этого издания находится в прямой зависимости от участия в предприятии лиц, специально подготовленных, опытных в издании древних славяно-русских памятников, деятельных и одушевленных мыслью о высокой важности предприятия, от строгого соблюдения заранее выработанных научных приемов издания, от правильной организации общего труда во всех стадиях его развития, целесообразности в распределении занятий и полной согласованности в действиях сотрудинок.

I. Исходя из этих общих положений, а также руководствуясь целью издания, каковая должна быть только научная в пределах древнеславянских текстов Св. Писания, без отношения к подлинникам, с коих эти тексты были переведены, Подкомиссия о научной стороне дела издания древнеславянской Библии пришла к следующим заключениям.

1. Древнеславянскую Библию необходимо издать во всем<sup>2</sup> разнообразии ее рукописных текстов<sup>2</sup>, бывших в употреблении у южных славян и в России, до начала XVII-го века, точнее— до появления первопечатной Библии (1581 г.).

*Примечание.* Для текста Псалтири, ввиду более раннего появления его в печати (конец XV в.), быть может, явится необходимость ограничиться только рукописями до XV в., особенно юго-славянско-го извода.

(III) 1—1 Подчеркнуто и отчеркнуто на полях с пометой «NB».

2—2 Подчеркнуто, на полях помета «NB??»

2. Рукописи библейских книг XVII-го столетия должны быть использованы для издания лишь в том случае, если текст их не зависит от первопечатных изданий Библии или ее отдельных книг, что встречается часто.

3. Это ограничение с особенной строгостью следует (л. 143, с. 3)<sup>3</sup> применить к Псалтири и Евангелию, которые, появившись в печати задолго до начала XVII в., в то же время сохранились в огромном числе рукописных списков<sup>3</sup>.

4. Загромождение научного издания Библии материалом из рукописей XVII в., заимствованным из печатных изданий или возникшим под влиянием первопечатных текстов, было бы не только непроизводительно, но даже и вредно в научном отношении. Это загромождение нарушило бы правдивость и цельность картины эволюции рукописного библейского текста у южных славян и в древней России, между тем как такую эволюцию следует поставить руководящею целию, при выборе материала для научного издания древнеславянской Библии<sup>4</sup>.

5. В научное издание Библии должен войти текст славяно-русских рукописей XI—XVI вв.<sup>5</sup> всех его видов и происхождения<sup>5</sup>, то есть кирилловский и глаголический, богослужебный (паримейный), четий и толковый<sup>6</sup> всех редакций и изводов<sup>6</sup>—русского, среднеболгарского, сербского и сербо-хорватского: только при такой полноте славянских текстов в издании возможны и правильная постановка и правильное решение вопросов о происхождении древнеславянской Библии и истории ее текста у южных славян и в России<sup>4</sup>.

6. Все эти виды текстов Св. Писания в славянском переводе следует предварительно привести в известность и исчерпывающий перечень их напечатать для руководства сотрудников издания.

7. Рукописный текст древнеславянской Библии желательно издать отдельно<sup>7</sup> по его видам и основным редакциям<sup>7</sup>, насколько последние резко обособлены друг от друга, с тем, чтобы группа текстов одного вида и редакции заняла в полном издании Библии особое место (колонну) вместе с присущими этой группе различиями.

<sup>8</sup> *Примечание 1.* Печатание текстов (в своде Библии) по редакциям в пределах одного вида (паримейный, четий, толковый) и одного извода (русский, юго-славянский) нежелательно, ибо 1) <sup>9</sup> требует предварительного изучения текстов, <sup>9</sup> 2) <sup>10</sup> в определении редакций может внести, за исключением <sup>10</sup> 8 (л. 143 об., с. 4) <sup>11</sup> редких случаев, много субъективных элементов и случайностей и 3) не соответствует цели издания, которое должно быть <sup>12</sup> именно изданием <sup>12</sup>, а не исследованием текста. <sup>11</sup>

<sup>13</sup> *Примечание 2.* Паримейный текст ветхозаветных книг (кирилловский) следует печатать в одной колонне в обоих <sup>14</sup> изводах, юго-славянском и русском, <sup>14</sup> ибо резкой дифференциации <sup>15</sup> по изводам этот текст <sup>15</sup> не обнаруживает. Что касается четьего текста того и другого извода, то в двух отдельных колоннах его следует издать в том лишь случае, если в нем <sup>16</sup> после предварительных проб <sup>16</sup>, обнаружится резкая дифференциация по изводам, то есть, окажутся различия, свойственные только одному какому-нибудь изводу.

3—3 Отчеркнуто на полях.

4—4 Отчеркнуто на полях с зачеркнутой пометой «NB».

5—5, 6—6 Подчеркнуто.

7—7 Подчеркнуто.

8—8 Отчеркнуто на полях с пометой «Желательно.»

9—9, 10—10 Подчеркнуто.

11—11 Отчеркнуто на полях с пометой «Научное издание, а не ремесленное.»

12—12 Подчеркнуто.

13—13 Отчеркнуто на полях с пометой «Изводы и редакции одно и то же.»

14—14, 15—15, 16—16 Подчеркнуто.

русскому или юго-славянскому (болгаро-сербскому); в противном случае, такого разделения по колоннам делать нет надобности ни в научном, ни в практическом (в смысле расходов) отношениях: наоборот, одна колонна текста лишь сократит значительно расходы издания<sup>13</sup>.

8. Хотя подведение вариантов к одному *основному* тексту из текстов разного вида и редакций (как это сделано, напр., в Оксфордском издании LXX Гольмсом и Парсоном) существенного вреда науке принести не может и даже значительно облегчает пользование таким изданием, увеличивая наглядность общей картины отношений между текстами, уменьшая объем и стоимость издания, тем не менее вполне подражать такому виду издания ветхозаветной Библии в настоящее время, во 1) нет необходимости (виды и основные редакции древнеславянских текстов Библии нам заранее известны, и воспользоваться этим знанием необходимо для облегчения изучающих библейский текст) и 2) не следует, из опасения случайных пропусков при подведении вариантов, что очень возможно, так как из подсобных рукописей разных редакций и изводов вариантов, конечно, будет значительно больше, чем из тех же рукописей, но одной редакции или извода.

9. Из всех библейских книг, дошедших до нас в древнеславянских текстах XI—XVI вв., в первую очередь, по мнению Подкомиссии, следует научно издать те, которые в настоящее время или совсем неизвестны в печати или изданы только в небольших и случайных отрывках. Сюда именно относятся все книги Ветхого Завета, особенно в кирилловских тек- (л. 144, с. 5) стах, за исключением Псалтири, книг Бытия и пророка Данила, которые в значительном количестве текстов уже изданы, и Апокалипсис. Такая очередь повелительно диктуется потребностями науки, которая крайне нуждается в скорейшем издании библейских текстов, скрытых под спудом, в малодоступных для пользования рукописях, рассеянных по разным библиотекам, русским и заграничным.

*Примечание.* Такая очередь, имеющая общее значение, вовсе, однако, не исключает возможности приготовления к изданию, но уже по всем известным в настоящее время текстам, и тех библейских книг, которые изданы по известной части списков.

10. При выборе основного текста (к которому должны быть подведены варианты)<sup>17</sup> известного вида<sup>17</sup> (глаголический, кирилловский — паримейный или кирилловский — четий)<sup>18</sup> редакции или извода для той или другой библейской книги<sup>18</sup> следует вообще руководствоваться древностью и сохранностью рукописи, а также древностью самого текста, сравнительно с другими рукописями текстов того же вида, редакции или извода.

<sup>19</sup> *Примечание.* При одинаковой древности текстов двух рукописей более древнему, но менее сохранному списку не следует отдавать предпочтения перед менее древним, но более сохранным или полным, ибо фрагментарный текст, принятый в издании, как основной, поведет к необходимости дополнять его из других рукописей, что нарушит желательное единство основного текста в издании той или другой библейской книги.<sup>19</sup>

11. Руководствуясь этими соображениями, Подкомиссия находит, что при издании паримейных, например, текстов ветхозаветных книг

17—17. 18—18 Подчеркнуто.

19—19 Отчеркнуто на полях с помстой «Напротив.»

в их обоих (т. е. текстов)<sup>20</sup> изводах, юго-славянском и русском<sup>20</sup>, следовало бы основным текстом взять текст так называемого Захарьинского Паримейника 1271 г. (Петроградская Публичная Библиотека, Q. п. 1. № 13) русского письма. Хотя и в нем недостает несколько паримий, вследствие утраты листов (после л. 15 и 195-го), но по тексту он 1) все же гораздо сохраннее Григоровичева списка Паримейника (XII в.), в котором гораздо больше пропусков, и 2) древнейший из всех прочих паримей- (л. 144 об., с. 6) ников после Григоровичева. Что касается выбора основных текстов для четвѐй редакции ветхозаветных книг обоих изводов, юго-славянского и русского, то Подкомиссия в настоящее время не может пока высказать вполне определенное мнение не только о всех ветхозаветных книгах, но даже о значительном меньшинстве их, так как это требует больших предварительных разысканий. Тем не менее относительно Пятокнижия Подкомиссия полагает, что выбор основного текста для его книг может колебаться: для *русской* четвѐй редакции только между текстами Ундольского № 1 (XV в.) и Синодальным № 1 (1499 год), с большим наклоном к первому тексту, для *юго-славянской* четвѐй редакции — только между текстами Севастьянова (Румянцевский Музей, № 1431, XV в.) и Григоровича (Румянцевский Музей, № 1684, между 1523—1543 гг.). Основные тексты ветхозаветных книг хорватских глаголических миссалов и бревнариев, восходящие к греческим подлинникам, могут быть взяты из часословов Вербницких (I—III) и Венского (Вида из Омишля) XIV в.

<sup>21</sup> 12. Большое внимание уделила Подкомиссия вопросу о вариантах из подсобных рукописей. По ее мнению, научное издание Библии по рукописям XI—XVI вв., а где понадобится, то и с привлечением списков XVII в., в коих тоже может сохраняться древняя традиция текста, должно, как выше сказано, представить в печати<sup>22</sup> рукописный материал во всем разнообразии его чтений<sup>22</sup>, т. е. отличий подсобных рукописей от основной. Чем полнее отразится в печати подсобные рукописи, особенно более древние из них по происхождению и тексту, тем более в нашем распоряжении будет<sup>23</sup> материала для суждений о значении списков и текстов той или другой библейской книги, их взаимоотношении, испытанных ими влияниях и тем, следовательно, всестороннее и правильное выяснится перед нами история текста древнеславянского перевода Библии<sup>23</sup> <sup>21</sup>с его многовековой эволюцией в прошлом у южных славян и в России. Поэтому общий принцип, коим, по мнению Подкомиссии, следует руководствоваться при подведении к основной рукописи разночтений из подсобных, такой: чем больше (л. 145, с. 7)<sup>24</sup> ше будет извлечено отличий подсобных рукописей от основной, тем в научном отношении мы поступим осмотрительнее и правильнее. С особенною последовательностью этого начала необходимо держаться в отношении к подсобным рукописям XI—XIV вв., в коих иной даже индивидуальный вариант может иметь большое значение для характеристики текста или его происхождения.<sup>24</sup>

Но так как полное отражение подсобных рукописей от основной на месте, отведенном для вариантов, невозможно, ввиду огромной разницы между рукописями в правописании слов и пестроты палеографических приемов, особенно в рукописях XV—XVI вв., то, при подведении разночтений, руководствуясь общим началом, все же необходимо сделать в этих разночтениях известный выбор, определяемый значением их для истории текстов и списков той или другой библейской книги.

20—20 Подчеркнуто, на полях — трижды подчеркнутая помета «Таких не было».

21—21 Отчеркнуто на полях.

22—22, 23—23 Подчеркнуто.

24—24 Отчеркнуто на полях с пометой «NB».

Определив, что все вообще отличия славяно-русских рукописей XI—XVI вв. друг от друга бывают обыкновенно 4-х основных видов—качественные, количественные, правописные и палеографические, Подкомиссия рассмотрела научное значение каждого из этих видов отличий.

а) *Качественные отличия.* К ним относятся: 1) иные слова и выражения, изменяющие основное значение текста, 2) слова и выражения синонимические, 3) иные формы слов в отношении рода, числа, падежа, склонения, лица, времени, наклонения, залога, вида и проч., 4) различие в согласовании, управлении слов, в синтаксических оборотах речи, и в формах прилагательных и причастий (краткая и полная), 5) глоссы на полях и в тексте, разные поправки писцов в словах и выражениях там же и 6) явные ошибки и разные домыслы писцов и редакторов текста, свидетельствующие о непонимании текста, а вместе с тем о желании писцов и редакторов так или иначе осмыслить его. Изучение библейских текстов в древнеславянском переводе показало, что все виды этих отличий в рукописях, за исключением последнего, да и то не в (л. 145 об., с. 8) полном его объеме, объясняются либо различием в греческих текстах, которые влияли на славянский, либо от разницы в переводах одного и того же греческого подлинника, либо от различия влияний текстов еврейского, латинского или славянских же, но другого происхождения и редакций, либо, наконец, от большей или меньшей сохранности древней кирилло-мефодиевской традиции перевода. Все эти виды качественных вариантов осуществлены для истории текста, а потому должны быть извлечены из подсобных списков *в полном составе*. Даже ошибки и домыслы писцов тут имеют важное значение, особенно для группировки текстов, для восстановления более древнего чтения (напр., Быт. 2, 25, стыдясь — явная погрешность, но она указывает на древнейшую форму дв. ч. прех. вр. 3 лица — стыдеашетесь, исчезающую в других списках), тем более, что одни и те же ошибки встречаются не в одном, а почти всегда в целом ряде списков. С другой стороны, иное чтение, признаваемое нами ошибкой, могло возникнуть не по вине переписчика, а под влиянием неправильно прочитанного и понятого неславянского подлинника, в настоящее время нам пока неизвестного. Для научной регистрации такое влияние отметить в вариантах необходимо.

б) *Количественные отличия.* К ним следует отнести: 1) все вставки отдельных слов, выражений и даже целых периодов, 2) все пропуски в тексте *такого же состава*, 3) все перестановки слов и выражений в тексте и, наконец, 4) разного вида деления текста библейской книги: по главам, парашам, церковным чтениям и, наконец, по содержанию отдельных библейских рассказов, эпизодов, с особыми заглавиями над ними в тексте или на полях рукописи. Одни из этих отличий могут объясняться тоже влиянием разных греческих или иных подлинников библейских книг (латинского, еврейского), в которых, действительно, находят себе соответствие, другие, вероятно, возникли на славянской почве, независимо от этих подлинников, но под влиянием сходных причин (ассоциация идей, гаплография, диплография и пр.) или зависимости (л. 146, с. 9) от славянских же текстов иной редакции; но те и другие порознь и вместе имеют часто существенное значение для определения состава и порядка чтений в древнеславянском прототипе и для группировки текстов в разных отношениях. Иной, положим, пропуск в тексте, разделяемый, как показывает изучение славяно-русских списков библейских книг, несколькими списками разного времени и происхождения, прямо указывает на единство оригинала, от которого пошли эти списки в прошлом; так, во всех списках книги Бытия юго-славянского происхождения, из коих одни XV-го в., другие

XVI-го, одни писаны в Болгарии, другие в Сербии или Румынии, недостает текста из книги Бытия, гл. 33, 13—35, 5.

И эту группу отличий подсобных рукописей от основной Подкомиссия находит тоже необходимым ввести в разночтения в ее *полном составе*.

в) Третья и четвертая группа отличий подсобных рукописей от основной — отличия *правописные и палеографические* — самая обширная по составу и наиболее пестрая. Многочисленность и разнообразие правописных и палеографических отличий славяно-русских рукописей библейских книг объясняется, как известно, разными причинами, действующими совместно или врознь, одновременно или последовательно: забвением или искажением кирилло-мефодиевской традиции в языке и письме, начиная с X-го века, у южных славян и в России, влиянием живых славянских наречий и говоров на эту традицию, эволюцией кирилловских и глаголических почерков, разнообразием в приемах письма, устанавливавшихся теми или другими грамматическими руководствами XIV—XVI вв. и проч.

Что касается палеографических отличий, то излекать их из подсобных рукописей нет надобности даже из списков до XV-го века и даже в подготовительных работах к изданию, где они имели бы значение как собранный в массе материал для определения даты рукописи, если последняя не датирована. Но дата рукописи точнее определяется по изучению ее внешности в целом, или, по крайней мере, по ее тексту в снимках, а отнюдь (л. 146 об., с. 10) не по вариантам из нее. Больше значения для научного издания Библии имеют правописные отличия подсобных рукописей от основной, но и то в двух лишь случаях: 1) когда подсобная рукопись, особенно до XV-го века, дает нормальное древнецерковнославянское правописание слова, при неправильном в основной, что может указывать на сохранность древней традиции, и 2) когда в написании слова подсобной рукописи явно отразились либо диалектические черты какого-нибудь наречия (напр., в русской рукописи — особенности новгородского, псковского или юго-западного наречий русского языка), либо особенности другого славянского языка, напр., в рукописи сербского письма — болгаризмы. Подкомиссия находит, что первую группу правописных отличий в издании следует удерживать, вторая же группа — лишь желательна при подведении вариантов в подготовительных работах, а отнюдь не при сведении их для издания. В русских списках библейских книг XV—XVI вв., писанных искусственным болгаро-сербским («модным») письмом, болгаро-сербские элементы имеют вообще лишь графическое значение, а потому отмечать их не следует даже в подготовительных работах по подведению вариантов из подсобных рукописей к основной.

Таким образом, по мнению Подкомиссии, в научном издании Библии из подсобных рукописей должны быть извлечены *все, без исключения, качественные и количественные варианты*, а из правописных — лишь тот вид, который указан выше, да и то из списков до XIV в. включительно.

### 13. Место вариантов и способ обозначения их в издании Библии

Все указанные варианты из подсобных рукописей, по мнению Подкомиссии, необходимо печатать в издании Библии на *той же странице*, где находится данная часть основного текста, к которой подведены варианты, внизу под чертой, как это вообще принято. Этого требует не только наглядность общей картины соотношения издаваемых текстов, но и элементарное удобство читателя, который будет бесконечно затруднен, если варианты из подсобных рукописей поместить где-нибудь за основным (л. 147, с. 11) текстом издания, в виде отдельного приложения и примечаний к нему.

Как известно, при издании славяно-русских текстов с вариантами, практикуются два способа обозначения вариантов: 1) путем обозначения в отделе вариантов печатных строк (или стихов) основного текста, а при них — того или другого различия из подсобной рукописи, так что читатель сам должен догадываться, к какому именно слову или выражению основного текста относится данное различие; при этом в пропусках, перестановках и вставках постоянно приходится печатать в отделе вариантов и чтение основного текста, дабы понять, что собственно пропущено, вставлено и перестановлено против основного текста, и 2) путем постановки цифр над словами и выражениями основного текста, к которым подводятся варианты из рукописей подсобных, и сносок тех же цифр в отделе вариантов, с указанием при них данных различий. Из этих способов обозначения преимущество, по мнению Подкомиссии, необходимо отдать второму, так как он 1) нагляднее и точнее первого обозначает варианты и 2) значительно экономнее первого в смысле сокращения места, отведенного для вариантов, которых в библейских текстах предвидится вообще много: чтение основного текста при этом способе печатается в отделе вариантов лишь в одном случае — когда пропуск в подсобной рукописи обширен, да и то этот пропуск обозначается лишь *двумя* словами основной рукописи, начинающими и заканчивающими данный пропуск. Значительные удобства и выгоды этого способа вполне пересиливают его единственный недостаток — употребление цифр над основным текстом. Вместе с этим Подкомиссия высказывается против употребления в отделе вариантов каких-либо условных знаков для обозначения вставок, пропусков, перестановок, глосс и проч.: плюсов, минусов, углов разного вида, кружков и проч. Экономия места от них выигрывает очень мало, а об их значении читателю приходится справляться постоянно. Сокращения—*вс.* или *вст.* всегда должны обозначать вставку после данного слова основной рукописи, *проп.* — пропуск слова, над (л. 147 об., с. 12) которым стоит та же цифра, что и в основной рукописи, *пер.* — перестановку слов, *гл.* — глоссу при данном слове и пр.

14. *Обозначение списков.* Перед печатным текстом той или другой библейской книги следует в особом месте перечислить все рукописи, по которым данная книга издается, а перед ними в должном порядке указать те знаки, коими эти рукописи всегда обозначаются сокращенно в отделе вариантов. Ввиду того, что ветхозаветные книги, о коих в данном случае идет именно речь, дошли до нас большею частью в сводах разного объема и состава, полных и частичных (напр., Трех-пяти-восьми-десятикнижие, Пророки и проч.), то является не только возможность, но даже необходимость для всех библейских книг, входящих в один известный свод, условиться в каком-нибудь одном обозначении их для всего издания Библии. Это единство обозначения, с одной стороны, не внесет нежелательной пестроты в номенклатуры рукописей в отделе вариантов, с другой — позволит читателю научного издания Библии сразу видеть, о какой именно рукописи библейской книги тут идет речь, без повторяемых справок, нередко очень утомительных и досадных; при этом в самом знаке, который установлен, должно быть известное реальное напоминание о рукописи, из которой извлечены варианты. Из разных способов обозначения сводов библейских книг Ветхого Завета Подкомиссия остановилась на обозначении этих сводов, и, следовательно, и всех входящих в них книг, прописными буквами русского алфавита, составляющими инициалы названия библиотеки, где данный свод находился или находится, с присоединением к ним второй (иногда третьей) строчной буквы, если инициалы пришлось бы повторять.

В частности, для всех ветхозаветных книг четвѣй редакции, входя-

ших во все библейские своды, заключающие книгу Исход, которую Подкомиссия имеет в виду приготовить к печати — о чем ниже, — члены Подкомиссии предлагают принять такие обозначения (л. 148, с. 13) буквами:

- |                     |  |   |
|---------------------|--|---|
| 1.                  | Для свода Антониева-Сийского монастыря № 179, XVI в. . . . .   | А.  |
| 2.                  | » свода Академии Наук XV—XVI в.: шифр 45. 10. 6 . . . . .  | Ак <sub>1</sub> .   |
| »                   | » свода Академии Наук XV—XVI в.: шифр 45. 13. 4 . . . . .  | Ак <sub>2</sub> .   |
| »                   | » свода Академии Наук XV—XVI в.: шифр 11. 8. 4 . . . . .   | Ак <sub>3</sub> .   |
| 3.                  | » 1 книги Исход Академии Наук XV в. (4. 5. 4) . . . . .  | Ак <sub>4</sub> .   |
| 4.                  | » 2 сводов Архива Министерства Иностранных дел № 902/1498 и № 354/803 . . . . .                            | Ар <sub>1</sub> , Ар <sub>2</sub> .                                     |
| 5.                  | » 4 сводов собрания Е. Барсова №№ 1, 2, 3, 4 . . . . .   | Б <sub>1</sub> , Б <sub>2</sub> ,<br>Б <sub>3</sub> , Б <sub>4</sub> .  |
| 6.                  | » 1 свода Белградской библиотеки № 459 . . . . .   | Бел.  |
| 7.                  | » 2 сводов Волоколамского монастыря (Московской духовной академии) № 5 и 4 . . . . .                       | В <sub>1</sub> , В <sub>2</sub> .                                       |
| 8.                  | » 1 свода собрания Вахрамеева № 1 XV в. . . . .  | Вах.  |
| 9.                  | » 2 сводов Виленской Публичной библиотеки № 51 и № 109 . . . . .   | Ви <sub>1</sub> , Ви <sub>2</sub> .                                     |
| 10.                 | » 4 полных сводов Библии (три Синодальной библиотеки № 1, 2, 3 и 1 гр. Уварова) . . . . .                  | Г <sub>1</sub> , Г <sub>2</sub> ,<br>Г <sub>3</sub> , Г <sub>4</sub> .* |
| 11.                 | » 1 свода Григоровичева собрания № 1684 . . . . .  | Гр.   |
| 12.                 | » 1 свода проф. И. Е. Евсеева XV в.  | Е.  |
| 13.                 | » 1 лицевого свода Исторического Музея № 34541 . . . . .   | Им.   |
| 14.                 | » 3 сводов Кирилло-Белозерского монастыря (Петроградской духовной академии) № 1/6, № 2/7 и № 3/8 . . . . . | К <sub>1</sub> , К <sub>2</sub> , К <sub>3</sub> .                      |
| 15.                 | » 1 свода Крушедольского монастыря (Австрия) . . . . .   | Кр.   |
| (л. 148 об., с. 14) |  |   |
| 16.                 | » свода Костромской духовной <sup>25</sup> академии <sup>25</sup> . . . . .                                | Кс.   |
| 17.                 | » 1 свода собрания Михановича (Загреб) . . . . .   | М.  |
| 18.                 | » 1 свода Ниловой пустыни № 1 XVI в.   | Н.  |
| 19.                 | » 1 свода Нямецкого монастыря (Руня) № 2, XV в. . . . .  | Ня.   |
| 20.                 | » книги Исход Общества Истории и Древностей Российских, № 188 . . . . .                                    | О.  |

\* То есть Геннадиевские своды, для коих, ввиду их важности происхождения, Подкомиссия считает возможным отступить от проводимого ею начала в обозначении.— *Примеч. документа.*

<sup>25</sup>—<sup>25</sup> Так в документе; следует: «семинарии».

21.	Для 2 сводов Публичной библиотеки № 1 (F Q. 1) и № 1407 . . . . .	П <sub>1</sub> , П <sub>2</sub> .
22.	» 1 свода Погодинского собрания № 76 . . . . .	Пог.
23.	» 3 сводов Румянцевского музея № 27, 28, 29 . . . . .	Р <sub>1</sub> , Р <sub>2</sub> , Р <sub>3</sub> .
24.	» 1 свода Соловецкого монастыря (Казанской духовной академии) № 1 . . . . .	С.
25.	» 1 свода Севастьяновского собрания № 1431 . . . . .	Сев.
26.	» 2 сводов Тихонравова № 453 и № 279 . . . . .	Т <sub>1</sub> , Т <sub>2</sub> .
27.	» 4 сводов Тронце-Сергиевой лавры (№ 1, 44, 45 и № 1 Московской духовной академии) . . . . .	Тр <sub>1</sub> , Тр <sub>2</sub> , Тр <sub>3</sub> , Тр <sub>4</sub> .
28.	» 3 списков с отрывками Пятокнижия той же лавры № 205, 206, 770 . . . . .	Тр <sub>5</sub> , Тр <sub>6</sub> , Тр <sub>7</sub> .
29.	» 1 свода Уваровской библиотеки № 3 . . . . .	У.
30.	» 1 свода Ундольского № 1 . . . . .	Ун.

В таком же роде можно обозначить своды библейских книг с книгою Исход, или отдельные рукописи Исхода XVII в. (своды XVII в. в перечень не вошли), а также вновь явившиеся своды, Подкомиссии пока неизвестные.

15. *Правописание варианта.* Правописание варианта в издании выбирается, конечно, из того подсобного списка, в котором оно либо вполне нормальное (в смысле правильности древнецерковнославянского письма), либо ближе всего к нормальному. Непосредственно за вариантом ставится инициал той рукописи, откуда пра- (л. 149, с. 15) описание взято; инициалы прочих рукописей, разделяющие тот же вариант, можно ставить в алфавитном порядке, что также имеет свое удобство в номенклатуре. При наличности того или другого варианта во *всех* подсобных рукописях или в преобладающем большинстве их, напр., кроме двух-трех, количество инициалов можно сократить до *одного*, с прибавлением букв «и т. д.» или до двух-трех, с прибавлением к «и т. д.» слова «кроме» таких-то списков. Для экономии места в отделе вариантов это сокращение тоже имеет важное значение. Если в основном тексте издания найдется какое-нибудь непонятное чтение, не разъясняемое подсобными рукописями, или явная ошибка, разделяемая в то же время и подсобными рукописями, то в отделе вариантов это необходимо оговорить.

*Примечание.* Вопрос об исправлении ошибки основного текста в *самом* этом тексте остался в Подкомиссии открытым, так как вызвал пререкания между двумя членами: один стоял за неприкосновенность основного текста в том виде, в каком он сохранился в рукописи, другой допускал исправление ошибки в самом основном тексте при его печатании.

16. Приводить в отделе вариантов греческий, латинский, еврейский или какой-либо другой текст Библии кроме древнеславянского, заключающегося в подсобных рукописях, вообще не следует: в издании текста элементы его исследования неуместны. Такие элементы допустимы лишь для пояснения какой-либо явной ошибки основного текста, разделяемой и всеми подсобными рукописями. В равной мере неуместны в отделе вариантов и какие-либо толкования библейского чтения, взятые из славянских рукописей, не принадлежащих к числу подсобных.

17. *Деление основного текста.* Основной текст издания следует вообще печатать в том виде, в каком он представлен в рукописи, с ее древней пунктуацией, делением на те или другие части и заглавиями, какие в рукописи имеются. Но для удобства читателя при справках, ссылках в издании основной текст той или другой библейской книги необходимо разделить на главы и стихи, как он разделен в новейших изданиях Библии Св. (л. 149 об., с. 16) Синода и в изданиях греческого текста LXX Тишендорфа.

18. После чтения этого доклада в заседании Славянской Комиссии 13-го декабря из членов Комиссии высказал горячее пожелание, чтобы к научному изданию Библии был приложен полный славяно-греческий словарь. Это пожелание было принято всеми присутствующими в заседании, но вопрос о том, какой должен быть словарь — общий ли ко всей Библии или частичный к отдельным библейским книгам, не обсуждался и остался открытым, равно как и вопрос о греко-славянском или о греко-славянских словарях в издании.

19. *Порядок в подготовке текста к изданию.* По мнению Подкомиссии, подготовительные работы целесообразно могут следовать в таком порядке.

1) Прежде всего предстоит заказать опытным переписчикам списать тексты основных рукописей библейской книги, к которым решено подвести варианты из других списков той же книги, с обязательством затем проверить сделанные копии по оригиналам.

2) Далее со списанного и проверенного текста основной рукописи необходимо сделать достаточное число точных копий. Minimum этих копий должен все же значительно превышать число подсобных рукописей той или другой библейской книги, потому что часть копий основной рукописи понадобится для подведения вариантов из *одной* подсобной рукописи (значит, число копий с основной рукописи = числу подсобных списков), а другая — для *сведения* этих вариантов из известной группы списков с подведенными вариантами, даже одной их редакции, если рукописей библейской книги сохранилось очень много и не найдется ученого, который согласился бы единолично свести варианты к одному тексту основной рукописи непосредственно из отдельных списков подсобных с подведенными вариантами (в этом случае число копий с основного текста = числу лиц, участвующих в сведении вариантов); наконец, понадобится еще 1 копия с основного текста для окончательного сведения к одному тексту основной рукописи. Для иллюстрации можно привести такой пример. Положим, библейская книга сохранилась в (л. 150, с. 17) 50 списках, в числе коих считается и основной, а сотрудников, равномерно распределивших между собою труд подведения и частичного сведения вариантов из подсобных списков, нашлось 7 человек. В этом случае копий с основной рукописи понадобится minimum  $49 + 7 + 1$ , т. е. 57: в 49 копиях основного текста будут подведены варианты из 49 отдельных подсобных рукописей, по одной, в 7 копиях — сведены варианты только из 7 подсобных списков к одному основному и в одной — из всех подсобных рукописей к одному основному. Конечно, при 7 сотрудниках, можно было бы ограничиться только 7-ью копиями с основного списка, с тем, чтобы каждый сотрудник подвел бы в одной копии основной рукописи варианты из 7 подсобных рукописей. Но в этом случае, как показывает опыт, необходимо испестрить текст основной рукописи множеством знаков, которые должны быть 7 порядков (цифры, буквы разных алфавитов и проч.) или 7 цветов, чтобы потом разобраться, из какой именно подсобной рукописи взят тот или другой вариант. С другой стороны, в этой пестроте обозначения вариантов (над основным текстом и в сносках) может оказаться много субъективного, случайно внесенного тем или другим из 7-ми сотрудников, вследствие чего, при сведении всех

вариантов к одному тексту основной рукописи, может легко произойти, что то лицо, кому будет поручено это окончательное сведение, запутается в чужих обозначениях, а это заставит его делать личные справки в рукописях, в данное время, может быть, уже недоступных для наблюдения (рукописи заграничные или высланные на время из провинции). Если же к одной копии основного текста подводятся варианты только из одной подсобной рукописи, к другой — из другой и т. д., а затем каждый из 7-ми сотрудников сведет к основному тексту варианты только из 7-ми подсобных рукописей, то в этом случае не только облегчается труд сведения вариантов из *всех* подсобных рукописей к одному основному тексту, но дается также возможность — что очень важно — проверить записи сотрудников (подведение со сведением вариантов) по их же документам и значительно обес- (л. 150 об., с. 18) печивается ясность записей, без чего научность издания может очень пострадать.

3) Обсудив вопрос, как лучше сделать копии с основного текста библейской книги, т. е. отлитографировать ли их или напечатать, Подкомиссия остановилась на печатном способе, по таким соображениям: а) к печатному тексту основной рукописи, предварительно неоднократно прокорректированному, гораздо удобнее подводить варианты, чем к литографированному, который большею частию выходит неясным и слепым, часто с пропусками, которые потребуют переиздания текста или вставок от руки, и б) стоимость литографированного текста едва ли намного обойдется дешевле печатного. Печатные листы основных текстов всех библейских книг, неиспользованные при издании, сохранившись в бюро издательской Комиссии императорской Петроградской духовной академии, могут впоследствии послужить вполне готовым материалом для научного издания древнеславянской Библии без вариантов (издание научно-популярное) и, следовательно, так или иначе возместят лишнюю, хотя и очень небольшую, затрату на печатание против литографирования.

4) Печатный текст основной рукописи библейской книги, несколько раз (5) предварительно прокорректированный, раздается сотрудникам для подведения вариантов из подсобных рукописей, заранее распределенных между сотрудниками; при этом все сотрудники руководствуются точно указаниями, выработанными издательской Комиссией по вопросу о подведении вариантов.

5) Когда вариантный материал будет собран из всех рукописей библейской книги, как местных, так и иногородних, он в дальнейшем передается либо нескольким сотрудникам для *частичного* сведения вариантов, т. е. только из известной группы подсобных рукописей, либо одному сотруднику, если таковой найдется, — для полного сведения вариантов, т. е. из всех подсобных рукописей сразу. При частичных сведениях вариантов, подготовка библейской книги к печати пойдет, конечно, гораздо скорее, чем при единоличном труде, а сверх того — и безопаснее в на- (л. 151, с. 19) учном отношении, особенно если подсобных текстов много.

Других вопросов, которые могут касаться научной стороны дела издания древнеславянской Библии, Подкомиссия в своих заседаниях не поднимала.

II. Обсудив вопрос о форме и степени фактического участия Славянской Комиссии в издании Библии, Подкомиссия не только выражает свое принципиальное согласие на это участие, но от лица своих членов, к коим, можно думать, присоединятся и другие члены Славянской Комиссии, предлагает немедленно же приступить к подготовительным работам к изданию, как только Петроградская издательская Комиссия сделает об этом постановление и ассигнует необходимые суммы.

В первую очередь Подкомиссия соглашается подготовить к изданию книгу Исход пророка Моисея в четьем тексте обонх его изводов, юго-славянского и русского. Выбор Подкомиссии для начала дела именно книги Исход объясняется тем, что 1) эта книга первая в Пятюкнижии, после книги Бытия, неизвестная в научной литературе в древнеславянских печатных текстах, 2) почти все ее списки, кроме 4-х, находятся в России и все приведены в известность и 3) определение редакций и групп ее текстов облегчается изданием книги Бытия и пророка Даниила, которые в данном случае могут дать много полезных аналогий. Всех рукописей четьего текста книги Исход в полном его составе 48; все это списки XIV—XVI вв., то есть за исключением, значит, рукописей XVII в. и разных отрывков из книги Исход, находящихся в сборниках (Общества Истории и Древностей № 188, Троицкой лавры № 205, 206 и 770 и Венской Придворной библиотеки № 10). Эти именно 48 списков, из коих 8 юго-славянского извода (Бз, Бел, Гр, Кр, М, Ням, Рз и Сев.), а прочие—русского, Подкомиссия прежде всего и намерена использовать для подведения вариантов; отрывки Исхода и его списки XVII-го века, если текст последних не зависит от первопечатной Библии, будут использованы после списков XV—XVI-го столетий.

(л. 151 об., с. 20).

Основным текстом для издания Исхода русской четьей редакции Подкомиссия намерена избрать текст рукописи Ундольского № 1, XV в., который (т. е. текст) древнее других текстов XV—XVI вв., а в сравнении с текстом XIV в. Троицкой рукописи № 1, в коем много дефектов, по составу полный.

Что касается основного текста юго-славянской четьей редакции Исхода, то выбор Подкомиссии окончательно пока еще не решен; но из известных в России (Москве) списков этот выбор может быть сделан только между двумя списками—Севастьяновским XV в. и Григоровичевым XVI в. Если в Севастьяновском списке не окажется пропусков, то его, как более древний по тексту, необходимо будет предпочесть.

Из 48 списков четьей редакции книги Исход в Москве имеется 20 списков в библиотеках Синодальной, Исторического и Румянцовского музеев. Москвичи, члены Славянской Комиссии, прежде всего, конечно, используют для подведения вариантов эти списки. Что касается списков иногородних и заграничных, то, если, кроме московских ученых, ими никто не будет заниматься для издания, их следует, конечно, перевезти в свое время и на известные сроки в Москву в какую-нибудь из общественных библиотек. В случае участия в подготовительных работах по изданию Исхода других ученых (на местах нахождения рукописей Исхода), кроме москвичей, об этом Славянской Комиссии следует, конечно, заранее и точно договориться с Комиссией Петроградской. Инициатива в этом случае может исходить, конечно, от издательской Комиссии в Петрограде. Не ограничиваясь вышензложенным, Подкомиссия признала необходимым высказаться также и по вопросу о минимальной, по ее мнению, стоимости всех подготовительных работ к изданию книги Исход четьей редакции обонх изводов.

#### а) *Списывание текстов основных рукописей.*

Личный опыт одного из членов Подкомиссии показал, что списывание полного текста книги Исход, состоящей из 40 глав, занимающих в рукописи Ундольского № 1 27½ листов (в лист), отнимет у (л. 152, с. 21) переписчика несколько больше 36 часов непрерывной, без отдыха, работы. Следовательно, уплатить за это списывание, требующее от переписчика известной опытности, знаний и большого, напряженного внимания, с проверкой списанного по оригиналу, дабы не оказалось случайных ошибок, 30 рублей Подкомиссия не считает до-

рогой ценой. Столько же придется уплатить писцу за копию с Исхода юго-славянского извода четьей редакции.

Итого — 60 рублей.

б) *Печатание основных текстов книги Исход.*

Текст Исхода, подобный тексту Ундольского, напечатанный так называемым новобиблейским шрифтом (образец шрифта, формат бумаги, но с печатанием без колон и с более расширенными строками при сем прилагается), по вычислению Московской Синодальной типографии, займет 3 печатных листа, а стоимость набора, печатания и пр. с бумагой (стопа 3 р. 45 к.) по 30 рублей с листа, а за 3 листа 90 рублей в 160-ти экземплярах. Столько же будет стоить издание в 160-ти экземплярах Исхода юго-славянской четьей редакции.

Итого — 180 рублей.

в) *Корректурa печатного текста Исхода.* Оба текста, юго-славянский и русский, по мнению Подкомиссии, надо прокорректировать не менее 5 раз по оригиналу в музее, не считая корректирования по корректурам дома. Если положить 1 р. с печатного листа за корректуру по оригиналу рукописи, то за всю корректуру придется уплатить 30 р. (6 печатных листов текста обоих изводов четьей редакции Исхода).

г) *Подведение вариантов из подсобных рукописей.* Всех списков книги Исход четьей редакции XIV—XVI вв., как выше сказано, 48; из них 2 основных, а 46 подсобных, из коих нужно подвести варианты. Проба текстов Исхода (гл. 1<sub>1-22</sub>, 3<sub>1-10</sub>, 4<sub>1-7</sub> и 7<sub>1-7</sub>) русской редакции по спискам Ун.: Г<sub>1</sub> и Р<sub>1</sub> (см. выше) показала, что подведение вариантов из 2-х последних списков к списку Ундольского разной трудности: в паримейных отделах Исхода на это подведение потребуются больше времени, чем в собственно (л. 152 об., с. 22) четьих, где дифференциация между Ун., с одной стороны, и Г<sub>1</sub> и Р<sub>1</sub>, с другой, слабее. В зависимости от этого, та же проба, но выраженная во времени, показала, что в одних случаях к 2-м строкам списка Ундольского можно подвести варианты из других русских списков в 1 минуту, а других — в 2—3 минуты, без перерывов в работе. При 2310 строках, заключающихся в Исходе по списку Ундольского, подведение к этому списку вариантов из одного подсобного списка той же редакции и извода займет от 20 до 38 часов и более времени, принимая во внимание одни только качественные и количественные варианты. Столько же, если не больше\*, займет времени подведение тех же вариантов к основному тексту Исхода четьей редакции юго-славянского извода. Подкомиссия затрудняется сказать точную цифру вознаграждения сотруднику за этот труд, но полагает, что меньше 30 рублей за подведение вариантов к основному тексту из одной подсобной рукописи Исхода четьей редакции дать, пожалуй, нельзя будет. А так как всех подсобных рукописей Исхода четьей редакции намечается 46, то подведение вариантов из них обойдется минимум в  $30 \times 46 = 1380$  рублей.

д) *Сведёние вариантов, частичное и полное.* Ввиду того, что списков Исхода, сравнительно, много, Подкомиссия предполагает, что полному сведению вариантов, т. е. из всех подсобных рукописей к одному основному, будет предшествовать частичное, т. е. только из нескольких подсобных рукописей к основному тексту. Что касается юго-славянской четьей редакции, то приготовить ее к печати, т. е. свести варианты из всех подсобных рукописей к основной, может одно лицо, так как подсобных списков всего только 7, при одном основном. Иное дело русская четья редакция: в ней 40 списков, значит, подсобных 39. Допустив для ровного счета, что явится еще одна подсобная рукопись (что возможно, так как в число 40 не вошли списки Исхода XVII в. и отрывки

\* В четьих списках юго-славянского извода много разного рода заглавий над теми или другими библейскими рассказами.— *Примеч. документа.*

из Исхода в разных сборниках XV—XVI вв.), так что всех подсобных списков будет 40, (л. 153, с. 23) а сотрудников 5 человек, из коих каждый согласится свести варианты к тесту Ундольского списка из 8-ми подсобных списков русской редакции. Подведение вариантов из одной подсобной рукописи — работа более легкая, чем сведение их из 7-ми или 8-ми. Но более кропотливый труд сведения в данном случае значительно облегчается тем, что сотрудник совершает его дома, при удобной обстановке кабинетной работы, тогда как на подведение, которое может происходить только в библиотеке, где находится рукопись, он немало потратит времени на хождение в библиотеку, на выдачу рукописи и на возвращение домой. Этим обстоятельством труд сведения уравнивается в известной степени с трудом подведения, в смысле платы за тот и другой. Поэтому за сведение и подведение можно, кажется, установить одну общую плату, т. е. 10 рублей с печатного листа Исхода и с одной подсобной рукописи. Так как печатного текста основной рукописи Исхода 3 листа, то, предоставив юго-славянскую редакцию текста (Бел., Гр., Б., Кр., М., Ням., Рз и Сев. списки) вполне приготовить к печати одному лицу, за его труд придется уплатить  $10 \times 3 \times 7$ , т. е. 210 рублей. Согласно с этим, и каждый из 5-ти сотрудников за частичное подведение вариантов, т. е. только из 8-ми списков русской редакции должен получить  $10 \times 3 \times 8$ , т. е. 240 рублей, а все пять:  $240 \times 5$ , т. е. 1200 рублей.

В дальнейшем эти 5 списков Исхода русской четвѐй редакции, из коих каждый заключает сведенные варианты из 8 подсобных рукописей русской же редакции, предстоит свести в один список, т. е. приготовить Исход в этой редакции вполне к печати. Этот труд очень кропотливый и медлительный. Ученый, который возьмется за этот труд, имея перед собой 5 списков основного текста Исхода со введенными вариантами из 8 разных подсобных рукописей в каждом, будет обязан не только 5 раз просмотреть каждое слово основного текста, если к этому слову нет варианта, и гораздо больше, если к нему подведен вариант, но также делать выбор вариантов по правописанию, редактировать сноски и обозначения подсобных списков, наводить справ- (л. 153 об., с. 24) ки в первых записях сотрудников и даже в рукописях, ввиду того, что это труд уже окончательный по подготовке памятник к печати.

Но, с другой стороны, этот труд все же значительно облегчается тем, что у сотрудника не 40 списков основного текста с подведенными к каждому из них вариантами из одной подсобной рукописи, а только 5 с сведенными вариантами из 8 подсобных рукописей в каждом. Поэтому оценка этого труда должна быть иная, чем по числу подсобных рукописей в связи с числом печатных листов основного текста Исхода, за который, если назначить по 100 рублей, а за три листа 300 рублей, то это едва ли будет много. Таким образом, складывая все статьи расходов, получим:

1. За списывание двух основных текстов . . . . .	60 р.
2. Печатание этих текстов . . . . .	180 »
3. Корректурa . . . . .	30 »
4. Подведение вариантов из 46 списков . . . . .	1380 »
5. Сведение вариантов юго-слав. ред. Исхода . . . . .	210 »
6. Частичное сведение вар. из списков рус. ред. Исхода . . . . .	1200 »
7. Окончательное сведение вар. из списков рус. ред. Исхода . . . . .	300 »

---

Итого . . . . . 3360 р.

Эта стоимость всех подготовительных работ по изданию Исхода в его обеих четвѐх редакциях, будучи минимальной, все же только приблизительная. В действительности она может быть не только больше

(стоимость, напр., подведения вариантов из 40-го списка русской четвѣй редакции сюда не вошла), но и меньше, если принять во внимание, что некоторые списки Исхода нельзя будет использовать (заграничные), а в других окажутся больше дефекты в текстах, что при подведении или сведѣнии вариантов, вероятно, придется учитывать.

Само собой разумеется, что вышеприведенная оценка подготовительных работ, предлагаемая Подкомиссией в виде материала издательской Комиссии при императорской Петроградской духовной академии для суждения об этом вопросе, в случае ее одобрения Комиссией, должна быть (л. 154, с. 25) положена в основу общей оценки работ по подготовлению к печати и других книг Св. Писания в древнеславянском переводе, пропорционально количеству их рукописей, объему их текста и отношению последнего к паримейному тексту той же библейской книги. Вместе с тем та же оценка должна быть, конечно, обязательна для всех вообще сотрудников, принимающих участие в научном издании Библии, а не для одних членов Славянской Комиссии, выработавших ее.

III. В заключение Подкомиссия обсуждала третий основной вопрос программы ее занятий, именно — об организации подготовительных работ по изданию Библии при Славянской Комиссии Московского Археологического общества. Подкомиссия находит, что если Петроградская издательская Комиссия выразит желание, чтобы Славянская Комиссия взяла на себя подготовку к печати книги Исход, как учреждение, то само собой разумеется, что известная организация этого подготвления безусловно необходима, так как участие в этом труде будет принимать несколько членов Славянской Комиссии. Помимо самого дела, в данном случае — подведения и сведѣния вариантов, при корпоративном труде является также и целый ряд обязанностей, связанных с правильной постановкой и движением этого дела. Выписка в Москву рукописей Исхода, заказ и печатание копий с основных текстов, распределение и прием подготовительных работ, совещание о согласованности действий, выдача гонорара сотрудникам и пр. и пр. — все это требует выработанной заранее организации общего труда. Взять на себя все обязанности по организации подготовительных работ Славянская Комиссия in reпо едва ли в состоянии: тут необходима ячейка более мелкая и более подвижная. С другой стороны, далеко не все члены Славянской Комиссии захотят и будут в состоянии принять деятельное участие в подготовительных работах по изданию Библии; между тем как направление и движение этих работ прежде всего должны находиться в ведении тех только (л. 154 об., с. 26) членов Комиссии, которые ближе других стоят к этим работам, т. е. сотрудников. Обсудив эти вопросы, Подкомиссия находит возможным представить следующий проект внешней организации дела подготовительных работ по изданию древнеславянской Библии при Славянской Комиссии.

§ 1. При Славянской Комиссии учреждается особая Подкомиссия на предмет приготовления к изданию Библии в древнеславянском переводе.

§ 2. Подкомиссия состоит: из непосредственных сотрудников в подготовительных по изданию работах, бюро Славянской Комиссии (в лице гг. председателя, товарища председателя и секретаря), а также тех членов Славянской Комиссии, кои пожелают принять то или другое участие в общем труде.

§ 3. Подкомиссия избирает из своей среды на известный срок председателя и секретаря, обязанности коих состоят в направлении и движении общего труда, согласно постановлению Подкомиссии, которая для этой цели собирается на заседания по повесткам в помещение Археологического общества на Берсеневке.

§ 4. Круг занятий Подкомиссии: приглашение сотрудников и помощников, выписка рукописей, распределение подготовительных и окончательных работ по изданию библейской книги, оценка этих работ, выдача за них гонорара, обсуждение заявлений Петроградской издательской Комиссии, а также все вопросы, касающиеся научной деятельности Подкомиссии (выбор текста для издания, подведение и сведение вариантов и пр.), поскольку эта деятельность согласована с общими началами, выработанными совместно Подкомиссией и издательской Комиссией в Петрограде.

§ 5. Все дела решаются в Подкомиссии простым большинством голосов наличных членов, а постановления, записываемые в протокол, являются окончательными и обязательными для всех членов Подкомиссии.

§ 6. По всем вопросам, не предусмотренным выработанными и принятыми научными директивами, но имеющим общее значение для научной обработки текста Библии и ее издания, а также по вопросам денежных ассигнований, ходатайств перед высшею властью и проч., Под- (л. 155, с. 27) комиссия через председателя Славянской Комиссии входит в сношения и переговоры с Петроградской издательской Комиссией.

§ 7. Подкомиссии должны быть отпущены известные денежные суммы, в виде авансов, размер коих определяется приблизительною стоимостью всех подготовительных работ по изданию той или другой библейской книги, дабы все работы сотрудников могли оплачиваться на месте своевременно.

*Примечание 1.* Эти суммы хранятся в Государственной Сберегательной Кассе на счету Славянской Комиссии, откуда выдаются по ордерам председателя Славянской Комиссии или его товарища, за подписью секретаря Комиссии.

*Примечание 2.* Расходуемым суммам ведется письменная отчетность в Подкомиссии и Комиссии.

§ 8. О всех переменах в личном составе Подкомиссии, приглашении новых сотрудников и помощников, движении научной деятельности членов ее, расходах денежных сумм на подготовительные работы и пр. представляются периодически доклады Славянской Комиссии, а через нее — Петроградской издательской Комиссии при императорской духовной академии.

§ 9. Члены Подкомиссии, по мере окончания своих научных трудов по подведению и сведению вариантов, представляют их председателю, а тот складывает их на хранение в Румянцевском или Историческом музее, где будет удобнее.

§ 10. Когда Подкомиссия закончит все свои труды по подготовке к печати той или другой библейской книги, она представляет их в полном составе, т. е. во всех предварительных и окончательных записях вариантов, со всеми относящимися к ним черновиками Славянской Комиссии, а та — Издательской Комиссии в Петрограде.

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2, д. 1, лл. 142—155. Текст, отпечатанный Синодальной типографией в Петрограде в 1915 г. (с. 1—27), с пометами И. Е. Евсеева.

## ДОКУМЕНТ № 4

(л. 23)

## ПРОТОКОЛ

УЧРЕДИТЕЛЬНОГО СОБРАНИЯ КОМИССИИ ПО НАУЧНОМУ ИЗДАНИЮ  
СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИИ ПРИ ИМПЕРАТОРСКОЙ ПЕТРОГРАДСКОЙ  
ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

1915 года января 28 дня после молебствия святым первоучителям славянским Кириллу и Мефодию, совершенного в храме имп. Петроградской духовной академии Преосвященным ректором академии — епископом Анастасием, в сослужении академического духовенства, в актовом зале академии состоялось торжественное собрание Комиссии по научному изданию славянской Библии. Преосвященным епископом Анастасием и профессором Иваном Евсеевичем Евсеевым произнесены были речи, в которых указывалась чрезвычайная важность предпринимаемого Комиссией научного труда и приводились исторические справки, касающиеся данного вопроса. <sup>(IV)</sup>1—1 Торжественное собрание закончилось оглашением телеграмм с приветствиями и благопожеланиями Комиссии, полученных от следующих лиц: проф. Муретова, архим. Никанора, Гр. Петр. Георгиевского, графини Уваровой, А. В. Гаврилова, Вас. Мих. Истрина, проф. Попруженко, проф.-свящ. Страхова, (л. 23 об.) <sup>2</sup> кн. Щербатова, еп. Анатолия, Яцкевича, Дмитриевского <sup>2</sup>, прот. Ал. Петр. Васильева, А. А. Осецкого и доцента-иером. Варфоломея.

После непродолжительного перерыва собрание Комиссии продолжалось в зале академического Совета в составе следующих лиц: Преосвященного ректора академии епископа Анастасия, графа Сергея Дмитриевича <sup>3</sup> Шереметева <sup>3</sup>, члена Академии наук Алексея Ивановича Соболевского, члена Академии наук Алексея Александровича Шахматова, проф.-протоиерея Сергея Александровича Соллертинского, проф. Ивана Саввича Пальмова, проф. Ивана Гавриловича Троицкого, проф. Александра Васильевича Михайлова, проф. <sup>4</sup> Григория Андреевича <sup>4</sup> Ильинского, проф. Ивана Евсеевича Евсеева, Семена Осиповича Долгова, проф.-прот. Александра Петровича Рождественского, Владимира Владимировича <sup>5</sup> Майкова <sup>5</sup>, проф. Сергея Михайловича Зарина, проф. Николая Михайловича <sup>6</sup> Каринского <sup>6</sup>, проф. Владимира Николаевича Бенешевича, проф. Сергея Ивановича Смирнова, проф. Николая Леонидовича Туницкого, Ивана Афанасьевича <sup>7</sup> Бычкова <sup>7</sup>, <sup>8</sup> прот. Ал. Вас. Петровского <sup>8</sup>, Василия Григорьевича <sup>9</sup> Дружинина <sup>9</sup>, Константина Яковлевича Здравомыслова, Павла Константиновича Симони, Николая Фавстовича <sup>4</sup> Чуриловского, Хрисанфа Мефодиевича <sup>10</sup> Люпарева <sup>10</sup>, священника Владимира Ивановича Зыкова, священника Иоанна Михайловича <sup>11</sup> Смирнова <sup>11</sup> и Федора Андреевича Мартинсона, <sup>12</sup> Михаила Константиновича Струменского <sup>12</sup>, которыми единогласно сделаны следующие постановления.

(л. 24)

1. Принять 9 параграфов «Положения о составе и деятельности Комиссии по научному изданию славянской Библии при императорской

(IV) 1—1 При одной из правок над строкой вставлено неразобранное слово.

2—2 Приписано на верхнем поле.

3—3 Подчеркнуто при одной из правок.

4—4 Написано при одной из правок вместо зачеркнутого «Александра Григорьевича».

5—5, 6—6, 7—7 Подчеркнуто.

8—8 Приписано на нижнем поле с отнесением в данное место при помощи «(\*)».

9—9, 10—10 Подчеркнуто.

11—11 Подчеркнуто при одной из правок.

12—12 Приписано над строкой.

Петроградской духовной академии» с такими изменениями и дополнениями в них: в параграфе первом после слов — «Комиссия имеет свою задачу научное издание славянской Библии» — остальную часть параграфа опустить; в параграфе третьем сделать добавление должностных лиц — почетного председателя и товарищей председателя и секретаря; в этом же параграфе в выражении: «При образовании Комиссии выборы всех должностных лиц производятся в <sup>13</sup> первом учредительном собрании Комиссии» слово «всех» опустить; в параграфе 8-м <sup>13</sup> сделать добавление о том, что пересылка корреспонденции Комиссии делается при посредстве Петрогр. дух. академии.

2. Избрать следующих должностных лиц Комиссии: председателем Преосвященного ректора академии епископа Анастасия, почетным председателем графа Сергея Дмитриевича Шереметева, товарищем председателя Алексея Ивановича Соболевского, редактором Ивана Евсеевича Евсеева, секретарем прот. Александра Петровича Рождественского, товарищем секретаря свящ. Владимира Ивановича Зыкова и назначаем Федора Андреевича Мартинсона; а также членами ревизионного Комитета: Константина Яковлевича Здравомыслова, (л. 24 об.) Хрисанфа Мефодиевича Лопарева и Владимира Николаевича Бенешевича.

3. Возможно скорее приступить к изданию отдельных <sup>14</sup> текстов библейских книг <sup>14</sup> — <sup>15</sup> Геннадиевской Библии, Пятокнижия, <sup>15</sup> книг малых пророков — по рукописи Московской дух. академии, книг Иисуса Навина и Судей — по рукописи Публичной библиотеки <sup>16</sup> — <sup>16</sup>, чтобы иметь <sup>17</sup> — <sup>17</sup> <sup>18</sup> тексты <sup>18</sup> <sup>19</sup> для подведения <sup>19</sup> к <sup>20</sup> ним <sup>20</sup> вариантов.

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2, д. 1, лл. 23—24 об. Написанный свящ. В. Зыковым протокол, подвергшийся правкам и дополнявшийся (в частности, самим В. И. Зыковым). Остался в виде черновика без окончательной правки.

## ДОКУМЕНТ № 5

(л. 21)

Копия

### АКТ

#### УЧРЕДИТЕЛЬНОГО СОБРАНИЯ КОМИССИИ ПО НАУЧНОМУ ИЗДАНИЮ СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИИ ПРИ ИМПЕРАТОРСКОЙ ПЕТРОГРАДСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

Мы, нижеподписавшиеся, собравшись в зале императорской Петроградской духовной академии, по обсуждении Положения и Правил Комиссии по научному изданию славянской Библии, за сделанными в печатном экземпляре означенных Положения и Правил изменениями, признали в настоящем нашем учредительном собрании Комиссию по научному изданию славянской Библии открытою на основании означенных Положения и Правил с произведенными в них изменениями.

28 января 1915 года.

*Еп. Анастасий  
А. Шахматов  
Н. Каринский*

*Гр. С. Шереметев  
В. Дружинин  
К. Здравомыслов*

*А. Соболевский  
В. Майков  
И. Бычков*

13—13 Напротив этого выражения на левом поле приписано «в 7-м §.»

14—14 Исправлено при одной из правок вместо «книг Библии».

15—15 Написано при одной из правок вместо зачеркнутого «хотя по одному лучшему списку, например».

16—16 При одной из правок зачеркнуто «и т. д.».

17—17 При одной из правок зачеркнуто «основные», ранее исправлено вместо «основной».

18—18 Исправлено при одной из правок вместо «текст».

19—19 Написано при одной из правок вместо зачеркнутого «при собиращии».

20—20 Исправленное при одной из правок вместо «нему».

Ф. Мартинсон  
И. Пальмов  
Прот. С. Соллертинский  
Прот. А. Петровский  
Н. Туницкий  
И. Троицкий  
А. Михайлов

Свящ. В. Зыков  
П. Симони  
С. Смирнов  
В. Бенешевич  
Г. Ильинский  
Х. Лопарев  
И. Евсеев

Свящ. И. Смирнов  
Прот. А. Рождественский  
М. Струменский  
С. Долгов  
Н. Чуриловский  
С. Зарин

С подлинным верно:  
Проф. И. Евсеев. Свящ. В. Зыков

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2, д. 1,  
л. 21. Заверенная копия, написанная И. Е.  
Евсеевым.

## ДОКУМЕНТ № 6

(л. 25)

### ПРОТОКОЛ ОБЩЕГО СОБРАНИЯ КОМИССИИ ПО НАУЧНОМУ ИЗДАНИЮ СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИИ 29 января 1915 года № 1-й

1915 года января 29 дня Комиссия по научному изданию славянской Библии имела первое общее собрание, на котором присутствовали следующие лица: председатель Комиссии епископ Анастасий, товарищ председателя А. И. Соболевский, редактор издания И. Е. Евсеев, секретарь прот. А. П. Рождественский, товар. секр. свящ. В. И. Зыков, казначей Ф. А. Мартинсон и члены — А. А. Шахматов, В. Н. Бенешевич, С. О. Долгов, С. М. Зарин, К. Я. Здравомыслов, Г. А. Ильинский, А. В. Михайлов, И. С. Пальмов, П. К. Симони, С. И. Смирнов, прот. С. А. Соллертинский, М. К. Струменский, И. Г. Троицкий, Н. Л. Туницкий и Н. Ф. Чуриловский.

1. Был заслушан и принят протокол торжественного заседания по поводу открытия Комиссии 28 января 1915 года.

2. Предметом занятий первого общего собрания Комиссии была выработка руководственных правил для деятельности (л. 25 об.) Комиссии на основе принятого учредительным собранием Комиссии, 28 января 1915 г., «Положения о составе и деятельности Комиссии». Материалом для суждения о направлении и порядке деятельности Комиссии были два печатных предположения, выработанных — проф. И. Е. Евсеевым — «Руководственные соображения и правила для академического издания славянской Библии», и Славянской Комиссией императорского Московского Археологического общества — «Приложение к Положению и Правилам Комиссии по научному изданию славянской Библии при императорской Петроградской духовной академии. (Мнение Славянской Комиссии императорского Московского Археологического общества)». Предположение Славянской Комиссии разъясняли и поддерживали присутствовавшие члены означенной Комиссии — проф. А. В. Михайлов и С. О. Долгов. Научное издание славянской Библии, по мнению Комиссии, должно состоять в издании славянской Библии «во всем разнообразии ее рукописных текстов, бывших в употреблении у южных славян и в России, до начала XVII-го века», причем предварительного изучения текстов не требуется. Оно должно дать материал, по возможности исчерпывающий все списки библейского текста, для дальнейшего изучения судьбы и видов славянского библейского текста, что Славянская Комиссия совершенно исключает из задач издания Библии. Печатание текстов, по мнению Комиссии, должно производиться с раз-

делением их на виды, т. е. (л. 26) отдельно печатать текст четий, богослужебный, без уяснения их других частных делений. К основному списку каждого вида подводятся разночтения из всех без исключения списков этого вида. Псалтирь Комиссия почитает возможным ограничить списками до XV века, в виду появившихся в конце XV века у южных славян печатного издания этой книги. Применительно к этим основным взглядам на издание, Славянская Комиссия предлагает порядок работ по изданию в таком виде: сотрудники издания извлекают из всех списков известной библейской книги разночтения качественного и количественного разрядов и некоторые из правописных особенностей; эти разночтения сводятся в отдельные группы; группы в свою очередь объединяются в одном общем своде. Соответственно с этими предположениями произведена расценка обработки одной, взятой Комиссией для ближайшего образца, книги — Исход, причем эта расценка оказалась в несколько раз выше той, какую может располагать Комиссия в настоящее время.

Проф. И. Е. Евсеев указал неудобства предположения Славянской Комиссии и высказался за преимущества того способа издания, какой намечен им в его печатном проекте. Предположение Славянской Комиссии обращает научное издание Библии в механическое собирание черновых материалов для издания без гарантии в том, что не будет непроизводительно (л. 26 об.) потрачен труд на совершенно лишний материал и не будет оставлено то, что имеет существенную важность для издания. Возможно избежать этих недостатков. Следует приступить к изданию библейской книги после изучения ее текстов — издание должно быть продуктом не механического только труда, а сознательной, исследовательской работы. Нужно изучить все доступные списки каждой книги, разбить их на естественные гнезда (изводы) — и в издании давать не нагромождение сырого материала, а исторически существовавшие изводы книги. Для каждого извода книги предварительное изучение должно дать ряд лучших списков книги; ими и следует ограничиться для воспроизведения каждого извода. Опускание второстепенных списков, при таком сознательном отношении к делу, будет не ущербом, а достоинством издания, так как издание не будет засоряться ненужным материалом. Такой способ издания дает возможность выдерживать один и тот же порядок при издании всех книг: и книги, имеющие 30—40 списков, и Псалтирь с 3500 списков будут одинаково представлены во всех своих существенных изводах по лучшим спискам. В выборе разночтений точно так же будет проведен прием уважения к значащим, а не ко всем без различия особым чтениям всех рукописей. За счет сокращения непроизводительной затраты (л. 27) труда и средств на извлечение ненужных для изводов материалов, такой способ работы даст возможность расширить круг ценных материалов, содержащихся в небиблейских списках — сборниках, хронографах и т. п., важных для уяснения исторической жизни известного извода славянского библейского текста. Практический прием предварительного исследования всех списков может состоять в изучении характерных пробных мест каждой книги. По ним рукописи разбиваются на изводы и составляются разрядные списки этих рукописей. Чрез них работа будет облегчаться в высокой степени. Чтобы, при таком способе, не было сомнения в том, что в оставленных без внесения в издание второстепенных списках может пропасть для науки какой-либо материал, эти второстепенные списки могут быть исследуемы, по завершении работы над главными списками, в целях извлечения из них всего наиболее ценного, что и может быть напечатано в Записках Комиссии, вместе с описанием рукописей данной библейской книги.

После обмена мнений по этому предмету, в котором приняли участие А. И. Соболевский, А. А. Шахматов, И. Г. Троицкий, Н. Л. Тулиц-

кий, общее собрание приняло для руководства Комиссии в общем плане издания «Руководственные соображения и правила» проф. И. Е. Евсеева в следующем заключении по существенному вопросу об изводах: «Определение изводов славянской (л. 27 об.) Библии и количество потребных для их установления списков (5—6), после предварительного ознакомления с ними, одобряется Комиссией. Разночтения к основному списку каждого извода приводятся из этих важнейших списков извода».

3. Принести глубокую благодарность Славянской Комиссии императорского Московского Археологического общества за ее работу, направленную к углублению понимания научных задач Комиссии по изданию славянской Библии, о чем письменно уведомить импер. Моск. Археол. общество.

4. Принято внесенное проф. И. Е. Евсеевым предложение следующего содержания: «Признавая, что предусмотренные § 7 Положения Комиссии средства Комиссии весьма недостаточны даже для выполнения намеченного в первом заседании Комиссии ряда необходимых предварительных изданий библейских текстов, принять всевозможные меры к тому, чтобы 1) увеличить постоянные ассигнования на деятельность Комиссии отпуском соответственных с планом и стоимостью намечающихся при нынешнем составе членов работ Комиссии, а также усилить их возможным привлечением средств со стороны от частных жертвователей, а для сего 2) приобрести права предоставлять жертвователям и иным, оказывающим услуги Комиссии, лицам звания членов соревнователей, почетных членов, а равно (л. 28) права представлять членов Комиссии к наградам, применительно к порядку, представленному духовным академиям; 3) предложенные уже к напечатанию тексты и инвентарь славянских библейских рукописей просить издать те ученые учреждения и общества, которые выразили свое сочувствие задачам Комиссии или близки к ней по характеру своей деятельности; 4) просить Св. Синод выдать Комиссии назначенные суммы в размере десятилетней ассигновки на нужды Комиссии».

5. В § 7-й «Положения о составе и деятельности Комиссии» внести дополнение, что средства Комиссии состоят также из «вкладов и пожертвований».

6. Известия о деятельности Комиссии до образования при Комиссии собственного издания печатать в академических изданиях и отдельными оттисками в количестве 200—300 экземпляров.

7. В § 5-й «Положения о составе и деятельности Комиссии» внести дополнение, что постановление Комиссии считается законным при любом количестве членов Комиссии, не менее пяти.

8. Дополнить 1-й § «Положения о составе и деятельности Комиссии» и формулировать его таким образом: (л. 28 об.) «Комиссия имеет свою задачу научное издание славянской Библии в ее основных изводах, по лучшим славянским рукописям, при возможно широком изучении всего доступного рукописного предания».

9. Признать весьма желательным единообразное обозначение всеми работающими в Комиссии привлекаемых к делу издания рукописей.

10. Принять внесенное о. А. П. Рождественским предложение о том, чтобы, в целях приготовления будущих работников в Комиссии, просить Советы дух. академий о назначении для курсовых студенческих сочинений тем из области исследования библейско-славянского текста.

11. В «Руководственных соображениях и правилах для академического издания Библии» сделать следующие поправки: в § 1-м опустить слова — «При таком отношении к отдельным частям Библии, Псалтирь и Новый Завет будут подлежать изучению и изданию не в первую очередь, а во второй срок»; в § 3-м слово «желательно» заменить словом «необходимо» относительно образования при Комиссии особого

издания материалов и исследований; в § 7-м после слов — «Издание Библии выходит в свет выпусками, по мере их подготовки, независимо от порядка этих выпусков в составе всей Библии» — остальное опустить; прилагаемый к этому § список библейских книг принять (л. 29) без деления его на томы и выпуски. Остальной текст «Руководственных соображений и правил» принять.

12. Принести от лица Комиссии горячую благодарность проф. Ивану Евсеевичу Евсееву за его усердные и неутомимые труды, направленные к ныне осуществившемуся делу открытия Комиссии по научному изданию славянской Библии.

*Председатель епископ Анастасий*

*И. Евсеев  
Хр. Лопарев  
С. Зарин  
П. Симоны  
К. Здравомыслов*

*В. Бенешевич  
Ф. Мартинсон  
Ив. Троицкий  
Свящ. В. Зыков*

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2, д. 1,  
лл. 25—29. Оригинал, написанный свящ  
В. Зыковым

### ДОКУМЕНТ № 7

(Выступление И. Е. Евсеева на общем собрании Комиссии 29 января 1915 года по черновым материалам к подготавливавшейся И. Е. Евсеевым «Исторической записке о Библейской Комиссии»).

(л. 65)

«Прием обработки рукописей библейского текста (л. 65 об.) и самое издание текстов в форме, предлагаемой докладом Славянской Комиссии, для нашего предприятия крайне неудобны и почти неприемлемы. Славянская Комиссия стоит на почве необходимости издания текстов без всякого предварительного изучения их соотношения и ценности. Отсюда неизбежен тот элементарный и механический способ обработки их, какой предлагается Комиссией: из всех до одной рукописи извлекаются все без исключения варианты, и потом весь этот сырой материал, опять только механически сближенный, вносится в издание. Первое требование Славянской Комиссии так буквально и гласит: «древнеславянскую Библию необходимо издать во всем разнообразии **ее рукописных текстов**»; будет опущен один, может быть, самый безличный список, и издание с такой точки зрения естественно теряет свою цену. Издание при таком взгляде идеально, если в него включен весь без исключения материал из относящихся к основному списку рукописей, причем никакого освещения его каким-нибудь руководящим принципом не допускается. Попытка установить группировку разнообразных оттенков в текстах не сводится здесь к одному объединяющему принципу и не выходит за пределы внешнего определения групп (§ 5 доклада): «в научное издание Библии должен войти текст славяно-русских рукописей XI—XVI вв. всех (л. 66) его видов и происхождения, то есть кирилловский и глаголический, богослужебный (паримейный), четий и толковый всех редакций и изводов (?) — русского, среднеболгарского, сербского и сербско-хорватского: только при такой полноте славянских текстов в издании возможны и правильная постановка, и правильное решение вопросов о происхождении древнеславянской Библии и истории ее текста у южных славян и в России». Славянская Комиссия ставит для себя задачей извлечь из всех известных библейских славянских рукописей весь без исключения материал с тем, по видимому, чтобы эти рукописи полностью и навсегда были заменены

изданием. Отсюда понятно, что в вариантах из этих рукописей не должно быть никакого опущения. Непоследовательно с точки зрения Комиссии область вариантов ограничивать их качественную и количественную категорию: варианты правописные и палеографические также характеризуют, напр., сербский или сербско-хорватский вид текста, как варианты качественные, а, может быть, в качественных вариантах этот вид текста совпадает с видом болгарским и тогда опущение правописных и палеографических вариантов лишит этот вид существенных его отличий. Если бы предложенный Славянской Комиссией прием изучения библейских рукописей применить к другим областям археологического изучения, то должна была бы по- (л. 66 об.) лучиться такая картина: по предписанию императорского Московского Археологического общества, все представители первобытной археологии свозят в полном объеме, без всякого остатка, все каменные орудия, все черепки, находимые ими при раскопках, в Московский Исторический музей и там складывают их в громадные ярусы до тех пор, пока не будут исчерпаны все стоянки, все городища русской земли, допуская единственное распределение их по объему. Когда будет достигнута исчерпывающая полнота изучаемого материала, тогда будет торжество науки — тогда последует период изучения собранного материала».

«Наука знает способ собирания в изданиях всего сырого материала, хаотический, так сказать, свод всего, что представляет значение для суждения об издаваемом памятнике. В нашем русском издательстве мы затрудняемся указать крупный, заслуживающий внимания, пример такого рода, но в издательстве иностранном, и именно библейском, такие издания не редки. Сошлемся для образца на старое издание Ветхого Завета Holmes and Parsons, t. I—V, 1798—1828, и большое восьмое издание Нового Завета Тишендорфа. И в том и в другом издании использованы для разночтений многие сотни рукописей и все они объединены самым элементарным способом под одним основным списком в самых разнообразных и причудливых сочетаниях, без всякой попытки (л. 67) подметить и указать какую-нибудь систему в этих сочетаниях. Издание Парсонза не стеснялось даже, наряду с показаниями греческих списков, давать довольно далекие от греческих списков обратные чтения в переводе со славянского — Острожской Библии и в переводе с армянского каких-то объединенных «16-ти кодексов Сергия». Есть старое издание библейского текста *Veteris Latinae*, где этот текст восстанавливается на основании цитат из латинских отцов и церковных писателей, где место ожидаемой группировки библейского рукописного предания занимают совершенно свободные переложения и припоминания библейских мест у латинских авторов. Этот пестрый научный багаж в этих изданиях был полезен науке. На него опирались и из него почерпали материал попытки научных классификаций текстов. О нем с несомненной благодарностью вспоминает современный исследователь и издатель текста. Но это не значит, что такого рода метод пригоден навсегда и что современный издатель не должен ни на пядь не отступать от дороги, проторенной его почтенными предшественниками. Было бы странно видеть в настоящее время издание греческого текста Библии, построенное по типу Парсонза и Тишендорфа или латинского по типу Berger'a. И это просто потому, что тип этих изданий, пригодный для своего времени, для нашего времени устарел. Наша наука с того времени ушла вперед, не довольствуется простым стихийным подбором подходящего материала, а предъявляет более определенные специализованные (л. 67 об.) требования. После исчерпывающей для своего времени полноты греческого издания LXX Парсонза, его нынешние преемники, через сто лет после выхода этого издания, нашли возможным издать тот же текст только по ограниченному количеству древнейших списков, а широко поставленное другое нынешнее

предприятие по изданию LXX при гёттингенском королевском обществе наук, в Гёттингене, объявило, что признаёт для себя возможным и целесообразным для потребностей науки издать этот текст по намечающимся в науке трем редакциям и в первую очередь по одной наиболее обрисовавшейся в настоящее время его разновидности, именно лугиановской редакции, т. е., другими словами, признаёт необходимым предварительно изучить рукописный материал и внести в него надлежащую классификацию. Сырой, механически подобранный материал в наиболее широко поставленном специальном издании не признаётся сам по себе самодовлеющей научной ценностью, чтобы следовало повторять из-за него в увеличенном и расширенном виде старое, весьма почтенное издание».

«И для русской науки миновали уже те времена, когда она могла довольствоваться изданием славянских библейских текстов в их первобытном, стихийном виде. У нас не было предварительных изданий старых текстов всей славянской Библии, вроде издания LXX Холмза — Парсонза, но путем отдельных изданий, (л. 68) исследований и наблюдений наша наука выросла уже из периода младенческих представлений относительно славянского библейского текста. Древнейший, самый ценный вид славянской Библии нам известен хорошо; период русской библейской традиции также не может представить многих затруднений; несколько неясно очерчивается пред нашими глазами только история библейского текста у южных славян в XIII—XIV вв., но прояснение ее — дело ближайшего будущего: две сопутствующих величины известны, нахождение и прояснение третьей не может почитаться неразрешимой задачей. Можно твердо сказать, что мы знаем значительно больше половины библейских славянских текстов, можем безошибочно указать им надлежащее место и значение, можем толковать о них не как о совершенно неведомом нам материале, а как о хорошо известных литературных или церковнослужебных памятниках такого-то века славянской истории. Издавать при таких условиях материал, хорошо известный или способный сделаться известным при некотором внимании, по тому способу, какой применяется для вновь открываемых хартумских папирусов, возможно только при непреодолимом стремлении оказаться верным известной теории, закрепившей будто бы на все времена «требования и указания современной филологической науки». Когда доклад Славянской Комиссии в изображении своих предположений (л. 68 об.) относительно подготовки к изданию славянского текста книги Исход описывает порядок использования библейских списков этой книги, то совершенно нельзя объяснить, почему Комиссия почитает необходимым проделывать всю черновую работу над тем же самым материалом, какой науке известен из издания кн. Бытия и исследования об этой книге проф. А. В. Михайлова. Исход содержится в тех же рукописях, по каким издавна и изучена кн. Бытия. Почему не воспользоваться готовым опытом кн. Бытия и не использовать этих списков с большею производительностью труда, без извлечения чернового балласта? Если книга Бытия по известной рукописи представляет текст южно-славянский, то естественно предположить, что и кн. Исход в том же списке будет содержать тот же текст. Если по проверке оказывается, что предположение это оправдывается, то почему текст этого списка будет извлекаться механически без соображения с другими списками южно-славянского типа, без соотношения его с наиболее типичным текстом южно-славянским? Почему не освободиться от массы не типичного, совершенно случайного материала, приставшего к рукописям в течение веков и не выявить сущности наметившегося типа Библии по лучшим спискам? Ответ ясен: издатель, по плану Славянской Комиссии, должен отказаться от предварительного изучения списков, от определения их редакций (примеч. 1 к п. 7), он должен давать (л. 69)

Библию «во всем разнообразии ее рукописных текстов» (п. 1, 12), должен бесповоротно и беспомощно склониться пред «отличиями подсобных рукописей от основной» (п. 12). Издание Библии, по мысли доклада, сводится к исчерпывающему выбору этих отличий, и за пределами этих отличий издание ничего не видит и не хочет знать. Отрывочные замечания доклада о некоторой группировке текстов (п. 7) совершенно лишены какой-либо определенности».

«Науке не нужна такая Библия, какую рисует доклад Славянской Комиссии. Как Московский Исторический музей, набитый до стропил каменными топорами, скребками и черепками, собранными в полном объеме со всех полей, из всех городищ и курганов Российской империи, не был бы музеем, а был бы складочным местом, или сараем древних вещей, совершенно непригодным для целей научного пользования, так и хаотическое нагромождение механически выбранных из списков вариантов не дает Библии, тем более не будет научным изданием Библии, где элемент сознательной оценки сырого материала, элемент критики, проверки текста мыслится неизбежно. Доклад ошибочно отождествляет научное издание Библии с «разнообразием ее рукописных списков». Это разнообразие списков для научного издания Библии — только черновой материал, не более, — ценный не сам по себе, а по значению его для установления типов библейского текста. (л. 69 об.) И выбор типичных списков книги и установка самых типов должны быть произведены при издании с самою строгою отчетливостью. Если этого не сделано, то значение такого издания может быть подорвано в любую минуту: откроется новый список, и издание не может быть уверено, что этот список не обесценит его материала, не даст нового ценного для науки типа чтения. Оторванное от руководящей, созидающей мысли о группировке и исторической последовательности материала, такое издание заведомо будет слепо к материалу, сопутствующему в истории взятым для обработки рукописям, может опустить в этом сопутствующем материале новые, не уцелевшие черты рукописной традиции, т. е. будет материалом при всей тщательности произведенной обработки в отмечаемых изданием границах неполным и малонадежным. Нам вполне понятны пережитки такого механического метода в издании библейских текстов в нашей науке. С одной стороны, здесь могут иметь значение припоминания о той поре в издании текстов, когда всякий материал из взятой области был ценен; мы о нем говорили. С другой, — здесь можно видеть продолжение традиции старых изданий древнеславянских текстов (напр., Мариинское Евангелие), где в интересах уяснения древнего церковнославянского языка к основному тексту подводились чтения из других родственных текстов без всякого ограничения. Задачи уяснения мельчайших особенностей языка совершенно справедливо (л. 70) требовали в подобных изданиях исчерпывающего извлечения материала из сравниваемых списков, но этот прием не имеет принципиального значения для всех других изданий, имеющих другую цель и другой материал. Пережитки специального, в иных случаях, действительно, пригодного метода совершенно не приложимы к научному изданию славянской Библии».

«Доклад Славянской Комиссии вызывает далее ряд практических недоразумений, вытекающих из основного принципа работы по плану доклада — работы без исследования над текстами. По мысли доклада (п. 7, примеч.) издание славянской Библии должно быть произведено без предварительного изучения текстов, так как такое изучение не соответствует цели издания, **«которое должно быть именно изданием, а не исследованием текста»**. Мы затрудняемся понять, кто поставил границы для научной обработки рукописных текстов для издания Библии и в какой форме возможно осуществить издание величайшей национальной славянской святыни, первостепенного памятника славян-

ской литературы с громадной тысячелетней историей — без предварительного изучения источников, без оценки и взвешивания их удельного веса в общей сумме источников этого драгоценного памятника. Ссылка доклада на непререкаемые будто бы требования современной филологической науки лишена всякого значения. Филологическая наука никогда не ставила для себя идеалом ремесленное (л. 70 об.) извлечение рукописных материалов из своих источников. Наоборот, наряду с черновой обработкой или извлечением текста, филологическая наука требует установки надлежащего вида этого текста, его идейного и исторического распределения. Естественнее всего, что и та, и другая работа — и извлечение материала, и осмотр и расценка его — будет в руках одного и того же лица, будет вестись постоянно с сознанием одной конечной цели. Никому иному не могут быть так близки и понятны тончайшие особенности рукописного предания, как только издатель, обязанному, разумеется, стряхнуть пыль и рассмотреть до привлечения списка в научный аппарат издания окружающую его обстановку, (л. 71) его место в ряду других свидетелей текста, чтобы не приравнять и не поставить на одну доску домысла или невежественного промаха подневольного писца аромату какого-нибудь отдаленного захолустного поля. Если не сделает этого издатель, то постороннему исследователю произвести такую расценку будет гораздо труднее. Положение издателя в роли механического собирателя черного материала, в роли, так сказать, ученого тряпичника, невыполнимо и по чисто практическим соображениям. Для черновой обработки сорока списков Исхода Славянская Комиссия признала необходимым затратить сумму в 3360 руб. Сумма эта несомненно ниже той, которая должна быть исчислена по норме Славянской Комиссии, так как в докладе намеренно опущен материал паримейной редакции, совершенно не принят в расчет материал, заключающийся во внебиблейских рукописях, напр., в Кормчей, в хронографах и т. д., не введена в счет стоимость печатания. При полном подведении стоимости всех расходов обработка Исхода, по плану Славянской Комиссии, выразится в сумме не менее 10 тыс. руб. При таком же расчете стоимости обработки Псалтири потребуется сумма, далеко переходящая за миллион, а Евангелие и Апостол обойдутся во многие миллионы. Где найдутся эти миллионы для того черного материала, который при менее доктринерском отношении к делу обычно не доходя до типографского станка, в размере не менее  $\frac{9}{10}$  всего количества, направляется в корзину. Есть в (л. 71 об.) нашей науке группа ученых, которая в своих работах любит сохранять весь черновой материал, и Славянская Комиссия чувствует к ним нескрываемое пристрастие. Правда, доклад силится ограничить количество списков Псалтири, Евангелия и Апостола, но это простая непоследовательность и стремление сгладить устрашающие размеры механического труда, затраты *olei et laboris*, а за ними и денежных средств, на обработку этих, представленных тысячами списков, библейских книг. Доклад знает, что списков Псалтири нужно просмотреть и так или иначе использовать для издания до 3500, списков Евангелия и Апостола не менее 10 000, и он всеми силами приуменьшает их число, почитая возможным будто бы ограничиться списками Псалтири только до XV в., так как, будто бы появившись в печати в конце XV в. на юге славянства, Псалтирь потом представляла только копию с этого печатного издания; такова будто бы судьба и списков евангельского текста. Но это предположение Комиссии ничем не доказано, совершенно неверно, так как южные издания не оказывали влияния на текст русских списков, да и вообще, для того, чтобы отстранить материал, нужно его подвергнуть проверке. Устранить с поля зрения тех, кто должен составить план предприятия касательно всего предстоящего материала, такими доводами невозможно, и устрашающая до самой сильной степени (л. 72) многомиллионная

сумма расходов на усиленное вознаграждение ненужного механического труда стоит во всем своем грозном размере. И самая эта повышенная расценка механической работы стоит, по-видимому, в связи с полной нравственно неудовлетворенностью и отсутствием убеждения в целесообразности работы предполагаемых докладом сотрудников. Я не думаю, что найдется много убежденных ученых сотрудников библейского предприятия в духе доклада Славянской Комиссии».

«Мой план научного издания славянской Библии изложен в предложенном вниманию почтенного собрания проекте «Положения о составе и деятельности Комиссии», создаваемой с соизволения Св. Синода для этого дела, и в проекте «Руководственных соображений и правил для академического издания славянской Библии». Положение об образовании при императорской Петроградской духовной академии особой Комиссии по научному изданию славянской Библии вчера было рассмотрено и принято Комиссией. Сегодня я почитаю своим долгом уяснить Комиссии, что я разумею под научным изданием славянской Библии. Вопреки только что разобранному мнению Славянской Комиссии императорского Московского Археологического общества, я полагаю, что научное издание славянской Библии должно быть результатом предварительного исследования славянских библейских рукописей (л. 72 об.) и должно состоять в воспроизведении ее основных изводов по лучшим славянским рукописям, как выражено это в п. 1 Положения Комиссии».

«В научном издании славянской Библии, по нашему мнению, должна быть дана в собственном смысле славянская Библия в ее основных руслах или исторических проявлениях, а не черновой материал для ее восстановления. Отсюда неизбежно вытекает, что весь черновой материал должен преодолеть своим изучением сам издатель, а для этого он должен быть и исследователем текста. Исследование текста вынуждает поставить и решить вопрос о значении рукописного материала, списков, их отличий и группировки. Главное значение в издании имеют не списки и их отличия, а их основные русла — изводы. Переводя на язык, более отдаленный от издательской техники, издание не забывает, что оно воспроизводит живую душу Библии, как она проявлялась в разные времена истории, а не ее скелет и случайную оболочку. Списки и их отличия имеют значение постольку, поскольку они отражают известное течение, или извод текста; вне этого отношения списки характеризуют нечто случайное, не относящееся к Библии в собственном смысле, — язык, манеру, оплошность писца и т. п. С этой точки зрения один и тот же количественный или качественный вариант в списке редакционного значения, в списке, характерном (л. 73) ризиующем определенную группу списков, имеет одно значение, в списке не типичном, не характерном — другое значение; в первом случае это — вариант редакционный, представитель рукописной аристократии, во втором — вариант личный, представитель безличной демократии, удел которой, по воле судьбы, быть за порогом руководящих сфер: все его значение выражено и исчерпано значащими, аристократическими представителями его группы. Вместо деления отличий списков от основных представителей своего типа на качественные, количественные и др., я предлагаю деление их на редакционные и личные. Первые из них — редакционные, как существенно важные, следует в издании воспроизводить в полной мере, вторые — личные, как не имеющие существенного значения для редакции, а следовательно, и для Библии, следует полностью опускать. Так как громадное большинство отличий падает именно на рукописи безличные, не характерные для редакции, то количество отличий, пригодных для издания, сократится весьма значительно и притом с большою пользою для дела, так как ненужные, случайные привески не будут заслонять собою существенно важных отличий, не будут закрывать

настоящего вида и хода развития библейского текста известного вида. Такой расценкой списков и их отличий мы освобождаемся от рабского преклонения пред массой материала (л. 73 об.) ремесленного происхождения, от рукописей не характерных и не нужных для редакции. В этих многочисленных рукописях, в размере не менее  $\frac{9}{10}$  их общего количества, не пригодных для издания Библии, могут встречаться чтения любопытные по особенностям осмысления или промаха писца, по проявлению языковых черт какой-либо эпохи или местности, по отражению бытовых или иных наносных особенностей; все это не стоит в связи с Библией и может быть отмечено и занесено не в издание Библии, а в материалы по библейскому тексту, в особое при Библии вспомогательное периодическое издание. Ничто существенное из библейских рукописей при таком способе обработки не пропадет, но в издание Библии будет внесено только то, что имеет непосредственное к ней отношение, а не случайную связь.

«Издатель должен определить основные изводы предстоящих ему для обработки рукописей славянского библейского текста, и только после того готовить текст к изданию. Правда, определение основных течений списков дело нелегкое, но зато, когда оно успешно достигнуто, большая и самая трудная половина дела может почитаться выполненной. Определение изводов наших славянских библейских текстов приводит нас к уяснению их отношения к греческим текстам. Наши тексты почти все переведены с греческого, взаимоотношение перевода и оригинала проясняет характер (л. 74) и судьбу перевода, поэтому сопоставление наших славянских переводов с греческими (или иными оригинальными) текстами весьма желательно. Состояние научной разработки греческих текстов перевода LXX дает возможность установить родословную наших переводов. В греческих текстах установлены весьма определенные группы текстов. Эти группы характеризуются ясными и устойчивыми признаками; для Ветхого Завета наблюдается три группы; над научным восстановлением и изданием их трудится гёттингенская комиссия по изданию текста LXX. Но и до этого издания есть возможность ветхозаветные славянские тексты сравнивать с группами или редакциями греческого текста частью по старому изданию Холмза—Парсонза, частью — для наиболее ясной и ценной для нас редакции Лукиана — по изданию де-Лагарда, 1883 г., и позднейших гёттингенских добавлений и поправок к нему; для новозаветного славянского текста большой материал для сравнения дают восьмое издание Нового Завета Тишендорфа и более позднее издание фон Зодена. Отыскание оригинала сразу ставит славянский текст известного извода в определенное русло. Наибольшая степень соответствия перевода с оригиналом даст возможность установить основное русло перевода и определить последовательный ряд списков, наиболее точно отражающих первоначальный вид перевода; характер отклонений от оригинала в такой же степени будет говорить о степени отдаления известного славянского списка (л. 74 об.) от его основного русла. Точно установленный оригинал перевода — самый надежный свидетель первоначального вида и судьбы перевода, не заменимый ни в каком случае ни языковыми, ни графическими признаками, и отрицание пригодности этого способа для уяснения течений в наших славянских текстах, что сделано в докладе Славянской Комиссии, можно объяснить только недоразумением, вызванным тем обстоятельством, что доклад научное издание Библии приравнивает к первоначальному собранию сырого материала для издания — для этого момента в обработке памятника. действительно, ни о каком расширении вспомогательных средств для уяснения памятника говорить нельзя. Уяснение подлежащей родословной славянского перевода с греческим историческим руслом библейского текста, помимо указанного сейчас методического значения для сла-

вянских текстов, имеет еще бóльшую важность как установление литературной и церковноканонической преемственности нашего перевода от известного течения греческого текста, проясняет удельный вес нашего перевода в ряду родственных ему священных текстов. Этот удельный вес нашего перевода составляет предмет поисков не одной только нашей науки, и даже не только науки, а и церковного сознания».

«Уяснение указанным путем основного извода славянского библейского текста в значительной степени облегчает озна- (л. 75) комление и использование всех известных списков этого извода. Достаточно выписать наиболее характерные пробные стихи из трех, например, глав книги в начале, в конце и в середине книги, проверить по этим пробным местам все списки известной книги, и **общий** характер сохранности текста извода в каждом списке, а вместе с тем и степень близости каждого списка к основному руслу извода будет определена вполне ясно. По этим пробным отметкам можно составить разрядный список всех рукописей по степени их важности, и для восстановления извода возможно воспользоваться первыми номерами этого списка, пятью-шестью списками, не выходя ни в каком случае за пределы первого десятка. Остальные списки, как несамостоятельные свидетели текста, могут быть совершенно оставлены без привлечения в издание: вид и значение извода от этого несколько не пострадают. Если бы мы захотели проявить особенное внимание к этим второстепенным для извода спискам, можно было бы проделать пробу в других местах, даже в случаях каких-либо ожиданий можно было бы от начала до конца сверить с основным списком извода, но без утомительного выписывания всех личных особенностей списка, а с заранее определенной целью взять из списка то, что будет признано необходимым извлечь из безличных показателей жизни извода. Повторяем: (л. 75 об.) для целей Комиссии будет иметь непререкаемое значение правило, что ценность списку определяет извод, а не значение извода определяется списком. Списки, стоящие за пределами ценных для извода, не имеют цены для издания Библии и не вносятся в издание, хотя могут быть использованы в сопутствующих изданию Библии материалах по славянскому библейскому тексту. При таком плане работ по изданию Библии не будет громоздкого черногового материала, его собирание не будет подавлять дух и энергию сотрудников и вообще Библия не будет заслонена ненужным, не относящимся к ней случайным материалом. При осуществлении такого плана не потребуется миллионной организации для выполнения черновой механической работы: вся она будет выполняться при скромных средствах немногими сотрудниками».

«Наше предприятие может быть направлено к осуществлению только по тому плану, который ясно представляет цель и посредствующие вехи и в то же время располагает возможностями достигнуть намеченной задачи наиболее удобным и легким способом».

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2, д. 1,  
лл. 65—75 об. Черновой автограф И. Е. Ев-  
сеева.

## ДОКУМЕНТ № 8

(л. 31)

### ПРОТОКОЛ СОБРАНИЯ КОМИССИИ ПО НАУЧНОМУ ИЗДАНИЮ СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИИ 12 февраля 1915 года № 2-й

1915 года февраля 12 дня в помещении Общества любителей древней письменности (Фонтанка, д. 34) состоялось заседание Комиссии по научному изданию славянской Библии, на котором присутствовали

следующие лица: почетный председатель Комиссии — граф С. Д. Шереметев, председатель — Преосвященный епископ Анастасий, товарищ председателя А. И. Соболевский и члены Комиссии — И. Е. Евсеев, В. Н. Бенешевич, С. М. Зарин, К. Я. Здравомыслов, свящ. В. И. Зыков, В. В. Майков, Ф. А. Мартинсон, И. С. Пальмов, прот. А. В. Петровский, прот. А. П. Рождественский, прот. С. А. Соллертинский, И. Г. Троицкий, И. А. Бычков и П. К. Симоны.

1. Проф. И. Е. Евсеев сделал сообщение о Библии Иоанна Грозного. В нескольких библиотеках сохранились отдельные, разрозненные томы великолепной лицевой энциклопедии XVI века, обнимающей собою всемирную историю, в порядке древнерусского хронографа, начиная от сотворения мира и кончая изложением (л. 31 об.) судьбы Русского государства до 1567 года. Некоторых частей этой энциклопедии нет, но из того, что дошло до нас, можно видеть, что это было предприятие, превышавшее запросы и средства частного лица: до нас сохранилось 10 томов с 9700 листов и 16 000 миниатюр, с копиями отдельных томов XVII и XVIII веков. По литературному замыслу, эта энциклопедия назначалась для прославления Московского царства: вся история завершалась изложением величественной судьбы третьего Рима. В двух первых томах этой великолепной энциклопедии дана Библия в тексте эпохи Грозного, с многочисленными небиблейскими вставками, в сопровождении свыше 4000 лицевых изображений. Как и всю эту энциклопедию, докладчик признал лицевую Библию этого свода произведением царских писцов и рисовальщиков двора Иоанна Грозного. С этой эпохой совпадали и показания водяных знаков бумаги, и техника миниатюр, и судьба всей энциклопедии: в XVII и в XVIII вв. она ходила по рукам, в разрозненном виде, в высших кругах общества: была у патриарха Никона, у стольника Мещерского, у Остермана. Изъятая из царской библиотеки в Смутное время, она, естественно, должна была испытать на себе все превратности судьбы. Доклад вызвал оживленный обмен мнений. Акад. А. И. Соболевский высказался за приурочение этого лицевого свода, а вместе и Библии, к более позднему времени — к эпохе патриарха (л. 32) Филарета, к 20-м годам XVII столетия. К этому его склоняли следующие соображения: есть известия о продолжении этого свода за время царя Феодора Иоанновича; и бумага, и техника миниатюр имеют аналогии в лицевых рукописях 20—30-х годов XVII стол.; у патр. Филарета были естественные побуждения связать литературным путем судьбу новой династии Романовых с последними Рюриковичами; при его патриаршем дворе, из рук патриарших рисовальщиков естественнее всего должна была выйти эта знаменитая энциклопедия. При докладе был представлен для обозрения один из томов лицевой Библии с 2549 рисунками.

2. Комиссией был осмотрен и одобрен образец шрифта Московской Синодальной типографии, предполагаемого для печатания Геннадиевской Библии.

#### *Епископ Анастасий*

*И. Евсеев  
Хр. Лопарев  
С. Зарин  
П. Симоны  
К. Здравомыслов*

*В. Бенешевич  
Ф. Мартинсон  
Прот. А. Петровский  
Ив. Троицкий  
Свящ. В. Зыков*

## ДОКУМЕНТ № 9

(л. 33)

ПРОТОКОЛ  
ЗАСЕДАНИЯ КОМИССИИ ПО НАУЧНОМУ ИЗДАНИЮ  
СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИИ 6 марта 1915 года  
№ 3-й

1915 года марта 6 дня в зале Совета императорской Петроградской духовной академии происходило, под председательством Преосвященного епископа Анастасия, заседание Комиссии по научному изданию славянской Библии, на котором присутствовали: А. И. Соболевский, И. С. Пальмов, И. Г. Троицкий, К. Я. Здравомыслов, Н. Ф. Чуриловский, П. К. Симони, Л. И. Пономарев, Ф. А. Мартинсон, Х. М. Лопарев, С. М. Зарин, И. Е. Евсеев и прот. А. П. Рождественский.

I. Был прочитан проект инструкции казначею Комиссии. После произведенных в нем изменений, инструкция принята в следующем виде:

Инструкция казначею Комиссии по научному изданию славянской Библии.

1. Денежные операции Комиссии совершаются на основании общих по ведомству Православного исповедания узаконений. (л. 33 об.)

2. Суммы, находящиеся в распоряжении Комиссии, состоят: а) из единовременных ассигнований из сумм Св. Синода, б) из ежегодных ассигнований из тех же средств, в) из сторонних пожертвований, г) из процентных начислений на свободные суммы Комиссии и д) из поступлений от продажи изданий Комиссии.

3. Получение сумм, хранение и расходование их, ведение отчетности по всем делам, относящимся до сумм Комиссии, лежит на обязанности казначея.

4. Получение сумм Комиссии, ассигнованных из средств Св. Синода, происходит по требованиям правления академии, непосредственно из Хозяйственного управления при Св. Синоде.

5. Свободная наличность хранится в книжках сберегательной кассы, или на текущем счету в тех банках, в которых вообще разрешается иметь таковой счет по ведомству Православного исповедания, или в процентных бумагах, по указанию Комиссии.

6. Для текущих расходов казначей может иметь на руках не более ста рублей.

7. Хранение и получение сумм по книжкам сберегательной кассы или текущему счету совершается по ордерам или чекам, подписанным председателем Комиссии или заступающим его место и казначеем. (л. 34).

8. Расходование сумм происходит по постановлениям Комиссии.

*Примечание.* Экстренные расходы, не превышающие 25 рублей, могут быть производимы казначеем с ведома редактора изданий. Доклад об этих расходах делается на очередных собраниях.

9. По всем операциям казначей в конце года представляет в Комиссию общий отчет.

II. Проф. И. Е. Евсеев сообщил о том, что обер-прокурору Св. Синода от имени Комиссии сделано представление о разрешении Управлению Московской Синодальной типографии печатать издания Комиссии без начета процентов.

III. Сделаны заявления о вступлении в состав Комиссии новых членов: засл. профессора Александра Семеновича Архангельского, доцента императорской Казанской духовной академии иеромонаха Афанасия, члена Совета Министерства народного просвещения Николая Петровича Лихачева и действительного статского советника Александра Алек-

сандровича Папкова. Баллотировка должна быть произведена в следующем заседании.

(л. 34 об.)

IV. Проф. И. Е. Евсеев сообщил, что выбран шрифт и составлена смета для печатания Геннадиевской Библии в Московской Синодальной типографии. По получении благоприятного ответа на возбужденное пред обер-прокурором Св. Синода ходатайство о разрешении печатать без начета процентов, можно немедленно приступить к печатанию.

V. Принято предложение И. Е. Евсеева о печатании материалов и исследований Комиссии по изданию славянской Библии: печатать в академическом журнале «Христианское чтение», с тем, чтобы отдельные оттиски имели общее заглавие: «Записки Библейской Комиссии».

VI. Акад. А. И. Соболевский сообщил, что императорское Общество любителей древней письменности, по его предложению, изъявило согласие принять на себя издание славянского текста книг Царств по рукописи императорской Публичной библиотеки XIV в., F I, № 461.

VII. Акад. А. И. Соболевский поставил вопрос о том, следует ли издавать библейские тексты с толкованиями, или толкования не подлежат изданию. Постановлено: при издании отдельных библейских (л. 35) списков могут быть издаваемы и толковые тексты, имеющие особо важное значение для восстановления древних типов славянской Библии.

VIII. По обсуждении вопроса о хранении наличных денег, имеющихся в распоряжении Комиссии, постановлено обратить их в процентные бумагу.

IX. И. Е. Евсеев предложил доклад на тему: «Сербские библейские переводы XIV—XV веков», при сем прилагаемый.

А. И. Соболевский сделал несколько дополнительных замечаний по поводу доклада.

Собрание выразило благодарность докладчику И. Е. Евсееву и А. И. Соболевскому.

*Епископ Анастасий*

<i>И. Евсеев</i>	<i>К. Здравомыслов</i>
<i>Хр. Лопарев</i>	<i>Ф. Мартинсон</i>
<i>С. Зарин</i>	<i>Ив. Троицкий</i>
<i>П. Симони</i>	<i>Свяц. В. Зыков</i>

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2, д. 1,  
лл. 33—35. Оригинал, написанный свящ.  
В. Зыковым.

## ДОКУМЕНТ № 10

(л. 36, с. 1)

(X)<sup>1</sup> ПРИЛОЖЕНИЕ

К СТАТЬЕ IX ПРОТОКОЛА КОМИССИИ ЗА № 3-м<sup>1</sup>

### В Комиссии по научному изданию славянской Библии

2—2 Профессор И. Е. Евсеев сделал сообщение о сербских библейских переводах XIV—XV веков. В противовес древнейшим переводам

(X) 1—1 Приписано.

2—2 Зачеркнуто «6 марта, в очередном заседании Библейской Комиссии, под председательством Преосвященного ректора академии епископа Анастасия, был принят ряд постановлений касательно устройства экономической части Комиссии и печатания предварительных материалов для обработки научного текста Библии, в виде отдельных списков библейских книг. В качестве таких предварительных изданий готовятся к печати — Геннадиевская Библия 1499 г., списки книг Царств по рукописи XIV в. императорской Публичной библиотеки и книги малых пророков. Средства на издание означенных материалов изыскиваются в сторонних Комиссии, сочувствующих её делу, ученых учреждениях».

славянских библейских текстов IX—X вв., ныне достаточно известным, переводы последующего периода, т. е. XIV—XV вв., в науке еще не определены и в приблизительных очертаниях. Причина этого — недостаточное количество рукописей этих переводов, особенно в России, и внешний способ их изучения, применявшийся до настоящего времени (Сырку, Попруженко). Докладчик находит возможность специализовать изучение этих переводов, окружить их материальными, доступными ясному определению, и таким образом выяснить их характерные черты. Исходною точкою докладчик берет Острожскую Библию 1581 года. Тексты многих книг этой Библии, наряду с известным геннадиевским библейским типом перевода, содержат значительные черты иного перевода. Этот особый перевод совпадает во всем существенном с южно-славянским руслом библейского текста, проявившимся в подсобных чтениях книги Бытия в издании проф. Михайлова. В свою очередь это южно-славянское русло проявляет полнейшую близость к сербскому переводу Бесед Златоуста на кн. Бытия в ркп. Синодальной библиотеки № 36, 1426 года. Таким образом, здесь мы можем усматривать не вообще южно-славянское, а именно сербское русло исторически известных библейских переводов. С характером перевода этого русла совпадает одесская ркп. книг Царств 1418 г. сербского извода и лаврское Пятюкнижие № 1 XIV в. Как можно видеть, время распространения этого русла — XIV—XV в. — вполне совпадает с историческими показаниями о литературном оживлении в Сербии и о появлении в Сербии в это время новых справ библейских переводов. По существенным признакам перевода этого русла в нем можно усматривать стремление установить соответствие с поздним греческим церковным библейским текстом и восстановление древнейшего на славянской почве мефодиевского перевода. Труд Мефодия сохранился — в некоторой части — в хорватских глаголических текстах, теперь обнаруживаются его значительные следы у сербов, откуда в некоторых немногих случаях он переходил и к нам в Россию. Его сохранению в церковном употреблении мешал господствовавший на юге славянства и у нас с XI века болгарский симеоновский тип библейского перевода IX—X вв. Таким (л. 37, с. 3) образом сербский перевод XIV—XV вв. может служить источником, наравне с глаголическими хорватскими текстами, для восстановления древнейшего мефодиевского перевода.

Академик А. И. Соболевский отметил возможность проникновения к нам, на Русь, сербских текстов в эпоху Острожской Библии и ранее чрез молдавские монастыри нынешней Буковины — Сучаву, Драгомирну и Путну, сохранившие и до настоящего времени собрания древних рукописей.

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2, д. 1, лл. 36—37. Отдельный оттиск из журнала «Церковный вестник» за 1915 г., отпечатанный типографией М. Меркушева в Петрограде (с. 1—3), с припиской и зачеркиванием, сделанными свящ. В. Зыковым.

## ДОКУМЕНТ № 11

(л. 38)

### ПРОТОКОЛ

ЗАСЕДАНИЯ КОМИССИИ ПО НАУЧНОМУ ИЗДАНИЮ

СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИИ 21 апреля 1915 года

№ 4-й

1915 года апреля 21 дня в квартире Преосвященного ректора императорской Петроградской духовной академии, епископа Анастасия, под его председательством, состоялось заседание Комиссии по науч-

ному изданию славянской Библии, на котором присутствовали: В. Н. Перетц, И. Е. Евсеев, Х. М. Лопарев, С. М. Зарин, П. К. Симони, В. Н. Бенешевич, Ф. А. Мартинсон, прот. А. В. Петровский, И. Г. Троицкий, С. П. Розанов, К. Я. Здравомыслов и свящ. В. И. Зыков.

I. Были избраны в члены Комиссии следующие лица, предложенные в предыдущем заседании (6 марта): заслуж. профессор Александр Семенович Архангельский, доцент императ. Казанской дух. академии иеромонах Афанасий, член Совета Минист. Нар. Просвещения Николай Петрович Лихачев и действит. статск. советник Александр Александрович Папков.

II. Поступило предложение об избрании (л. 38 об.) в члены Комиссии: профессора императ. Петроградской дух. академии, священника Василия Максимовича Верюжского, профессора Петра Алексеевича Лаврова и доцента императ. Московской дух. академии Николая Димитриевича Протасова. Баллотировка должна быть произведена в следующем заседании.

III. Постановлено произвести уплату денег по представленным счетам: а) управлению Синодальной типографии по счетам за №№ 6 и 9—65 р. 26 к., каковую сумму предложить управлению типографии получить из Хозяйственного при Св. Синоде управления из сумм, ассигнованных Комиссии на типографские работы сего 1915 года; б) за переписку Геннадиевской Библии—55 р.; в) на вознаграждение рассылного—1 р.; г) за книгу для записи прихода и расхода денег—1 р. 50 к.; д) за гектограф—8 р.; е) за бумагу и почтовые марки—7 р. и ж) за чековую книжку Московского Купеческого банка—50 к.; всего из наличных на сумму 73 рубля.

IV. Постановлено выразить от имени Комиссии благодарность псаломщику Морозовичской церкви Новогрудского уезда Минской епархии Михаилу Рункевичу за присланный им 1 рубль на усиление фонда Комиссии.

V. Академик В. Н. Перетц предложил доклад на тему: «Перевод библейских книг с еврейского по виленской рукописи XVI века». В. Н. Перетц в докладе о книгах (л. 39) Свящ. Писания в Виленской рукописи № 262 (10), изложив результаты наблюдений своих предшественников по изучению этой рукописи—проф. Владимиrowa, акад. Соболевского и проф. Евсеева и принимая вывод последнего, что перевод круга книг Вил. рук. сделан с древнееврейского языка и представляет собою опыт неизвестных лиц дать в переводе на западно-русский язык XV в. свиток Хамеш мегиллот с добавлением Псалтири и кн. Даниила,—обратился к детальному рассмотрению перевода книг: Руфь, Плач Иеремии и Есфирь. Это рассмотрение обнаружило, что 1) в языке перевода отдельных книг наблюдается некоторое разнообразие—как в отношении передачи собственных имен и терминов, так и в словарном и звуковом отношении; данные языка указывают не на белоруса, а на малоруса переводчика или редактора; 2) перевод в одних случаях стоит ближе к древнееврейскому оригиналу, в других—допускает перифразы и отклонения, изменяющие смысл; 3) глоссы, встречающиеся в рукописи и притом сделанные рукою писавшего основной текст, показывают, что писец не всегда решался внести их в строку; эти глоссы—видимо, результат работы редактора, стремившегося—чрез замену простых, народных выражений церковнославянскими, литературными—приблизить перевод к традиционному чтению; 4) отношение переводчика при работе над текстом было (л. 39 об.) различное в каждом отдельном случае: в одних случаях переводчик только пересматривал и проверял текст традиционный по древнееврейскому (Псалтирь); в других—занимался при переводе некоторые части из традиционного церковнославянского перевода (кн. Даниила); в третьих—совершенно заново переводил с древнееврей-

ского, пользуясь сколь возможно менее церковнославянскою речью (Руфь, Плач). Таким образом, на основании этих соображений можно догадываться, что в переводе книг, собранных в Вил. рукописи, участвовало не одно лицо, и возможно, что здесь мы имеем дело с коллективною работою. Дошедшая рукопись — не оригинал, а уже копия перевода. Объяснение того, почему появился этот перевод в конце XV в., докладчик усматривал в исторических обстоятельствах того времени, когда на почве, подготовленной Ренессансом, у религиозных людей явилось стремление дать широким кругам народа чтение Св. Писания на народном, доступном языке (не забудем, что в это время древний церковнославянский язык был уже малопонятен в Зап. Руси). В этом отношении Виленский перевод примыкает к аналогичным опытам в Западной Европе, к чешским и польским переводам, и является предтечею позднейших переводов Свящ. Писания на «простую мову» XVI века, именно — Ф. Скорины, Пересопницкого Евангелия, Евангелия Тяпинского и Вал. Негалевского. Значение Виленск. перевода для истории Свящ. Писания (л. 40) в России весьма велико; он дает материал и для историка языка, литературы и культуры, знаменующий важный момент в религиозной жизни Западной Руси, момент обращения к оригиналу Свящ. Писания, которым считался ходячий древнееврейский текст. Но для издания Библии в ее древнем виде Виленская рукопись не дает соответственного материала. По вопросу: кто был переводчиком — любознательный православный, еврей или христианин-сектант (жидовствующий), — высказал мнение, что этот вопрос требует рассмотрения специально мессианских мест переведенных книг. Что до «жидовствующих», то докладчик присоединился к тому мнению, которое считает «жидовствующих» рационалистической сектой, подобно многим протестантским, тяготевшим к Ветхому Завету. Такие сектанты особенно обнаруживали интерес к древнееврейскому тексту и естественно могли желать получить его в точном переводе, чем и объясняется буквализм Виленского перевода книги Руфь и др.

В обсуждении доклада приняли участие профессора: Ив. Евс. Евсеев (л. 40 об.) и И. Г. Троицкий. Собрание выразило благодарность докладчику за его весьма интересное сообщение.

*Епископ Анастасий*

<i>А. Соболевский</i>	<i>С. Зарин</i>
<i>С. Розанов</i>	<i>Н. Чуриловский</i>
<i>(XI)<sup>1</sup> Пр. Соллертинский<sup>1</sup></i>	<i>Хр. Лопарев</i>
<i>К. Здравомыслов</i>	<i>И. Евсеев</i>
<i>Ив. Троицкий</i>	<i>А. Папков</i>
<i>Ф. Мартинсон</i>	<i>Свящ. В. Зыков</i>

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2, л. 1, лл. 38—40 об. Оригинал, написанный свящ. В. Зыковым.

ДОКУМЕНТ № 12

(л. 84)

ЖУРНАЛ  
ЗАСЕДАНИЯ ИСПОЛНИТЕЛЬНОГО КОМИТЕТА  
БИБЛЕЙСКОЙ КОМИССИИ 15 ноября 1915 года  
№ 1-й

Присутствовали: председатель Комиссии, ректор академии, епископ Анастасий, товарищ председателя акад. А. И. Соболевский, проф. И. Е. Евсеев, проф.-прот. А. П. Рождественский и Ф. А. Мартинсон.

(XI) 1—1 Предположительно, подпись неразборчива.

Слушали письменные заявления редактора научного издания славянской Библии проф. И. Е. Евсева:

I. О выработке правил издания Геннадиевской Библии (заявления при сем прилагаются).

Постановили: представленные проф. И. Е. Евсеевым правила принять, с добавлением в п. 4 правил к словам «применительно к ныне принятому синодальному изданию славянской Библии» следующих слов: «и отмечается арабскими цифрами», а также с изменением первой половины п. 5 следующим образом: «Издание печатается славянским шрифтом с полным соблюдением правописания; из надстрочных знаков удерживаются ударения и титла».

II. Об уплате переписчикам Геннадиевской Библии, считая по 50 и частью по 60 коп. за лист, 196 руб. 15 коп. и о (л. 84 об.) выдаче аванса казначею в 100 руб. для производства незамедлительной уплаты за имеющие поступать переписанные части Библии.

Постановили: выдать за исполненную переписку представленной редактору части Геннадиевской Библии 196 руб. 15 коп. и выписать в аванс казначею 100 руб. для оплаты труда переписчиков.

III. О желательности войти в соглашение с Славянской Комиссией императорского Московского Археологического общества по делу обработки для издания Библии книги Исход на почве предоставления означенной Комиссии, при общем соблюдении основных положений издания, выработанных Библейскою Комиссиею, права самостоятельного распределения библейских вспомогательных рукописей в аппарате издания. При этом проф. И. Е. Евсеев предлагал определить вознаграждение Комиссии за обработку книги Исход в общую сумму 1000 рублей.

Постановили: просить проф. И. Е. Евсева войти в сношения с означенной Комиссией на указанных им условиях.

IV. Слушали словесное заявление проф. И. Е. Евсева о том, что Геннадиевская Библия переписана <sup>(XII)</sup> и проредактирована <sup>1</sup> в объеме половины всей рукописи и что возможно было бы приступить к печатанию означенной Библии.

Постановили: приступить к печатанию Геннадиевской Библии в Московской Синодальной типографии.

V. Заявление проф. И. Е. Евсева о том, что распределение работ по подготовке к изданию библейских ветхозаветных (л. 89) книг, а равно подготовка иных материалов для означенного издания представляется в следующем виде: проф. Г. А. Ильинский берет на себя издание книги Иова, проф. В. Н. Бенешевич — издание книги Числ, Ф. А. Мартинсон — книг Царств; студент императорской Петроградской духовной академии 3 курса Протопопов останавливается для кандидатской работы на 4-м курсе на книге Левит. Проф. И. Е. Евсеев обрабатывает для печати инвентарь библейских славянских рукописей, в чем ему оказывает помощь Ф. А. Мартинсон. Со своей стороны академик А. И. Соболевский заявил, что руководимые им подготовительные издания к научному изданию Библии — книги Царств по списку имп. Публичной библиотеки Q I, № 461 и книг малых пророков,готавливаемых проф. Н. Л. Туницким, близятся в обработке к концу.

Постановили: принять к сведению.

VI. Доклад казначея Комиссии Ф. А. Мартинсона о покупке им 50 свидетельств 5% займа 1915 года, по 100 руб. каждое, всего на 5000 руб. (доклад прилагается).

Постановили: принять к сведению.

Председатель епископ Анастасий

Редактор научного издания славянской Библии проф. И. Евсеев

(XII) 1—1 Вставлено над строкой.

Секретарь Комиссии *проф.-прот. А. Рождественский*  
 Казначей Комиссии *Ф. Мартинсон*  
*Свящ. В. Зыков*

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2, д. 1,  
 лл. 84—84 об., 89. Рукописный оригинал со  
 вставкой, сделанной И. Е. Евсеевым.

## ДОКУМЕНТ № 13

(л. 86) В ИСПОЛНИТЕЛЬНЫЙ КОМИТЕТ БИБЛЕЙСКОЙ КОМИССИИ

К настоящему времени благоприятно разрешились все условия, препятствовавшие началу издания Геннадиевской Библии. Печатание Библии Св. Синодом ныне разрешено производить Московской Синодальной типографии на льготных условиях, т. е. по себестоимости типографии, без начета 100%. Текст Библии переписан и проредактирован до половины всего объема. Ныне предстоит решить некоторые частные вопросы, связанные с означенным изданием.

I. И прежде всего следует установить общие редакционные правила издания Геннадиевской Библии. Мне эти правила представляют в следующем виде:

1. Текст Геннадиевской Библии издается по списку Московской Синодальной библиотеки № 1 (915) 1499 года без привлечения под строку вариантов из других списков Синодальной библиотеки (№№ 2 и 3). Такое привлечение вариантов непосредственно под строку текста, ввиду значительности отличий списков 2-го и 3-го, технически весьма затруднило бы издание. Варианты из указанных списков могут быть помещены наряду с критическими и библиографическими сведениями о тексте Геннадиевской (л. 86 об.) Библии, в конце издания или в особом выпуске, куда могут войти все примечания издателя, относящиеся к восстановлению текста и все вообще более или менее обширные сообщения о тексте.

2. Список Геннадиевской Библии воспроизводится в издании с точностью. Явные опiski могут быть исправляемы, но непременно с соответствующею оговоркою в примечании.

3. Подстрочные примечания в издании состоят из оговорок, сделанных в тексте поправок и предпочтительных исправлений в тексте, а также из указаний на поправки и на приписки на полях рукописи.

4. Деление текста на главы и стихи производится применительно к ныне принятому Синодальному изданию славянской Библии. Счет <sup>(XIII)</sup> 1 примечаний ведется для каждой главы особо.<sup>1</sup>

5. Издание печатается славянским шрифтом с полным соблюдением правописания и надстрочных знаков. Имена собственные отмечаются заглавными буквами. Знаки препинания расставляются по современным правилам.

6. В случаях отступления от означенных правил издатель делает оговорки о своих особых приемах.

II. За переписку с фотографического снимка текста Геннадиевской Библии мною из казначейского аванса получено для уплаты переписчикам по 50 коп. и частью (л. 88) по 60 коп. с листа 75 руб. 30 коп. После того мною уплачено за переписку студентам — Базилеву 25 руб. 25 коп., Покровскому 2 руб., Д. Георгиевскому 13 руб., г. Кошину 9 руб. 60 коп.; на расходы по пересылке фотографий в провинции переписчикам по почте издержан 1 руб., всего же израсходовано 50 руб. 85 коп. Не уплачено, но за исполненную и представленную мне работу

(XIII) 1—1 Напротив на полях «?», поставленный, очевидно, самим И. Е. Евсеевым.

по переписке следует уплатить студенту А. Базилеву 70 руб. и, сверх сего, находится на руках у переписчиков изготовленных ими работ на 100 руб. Прошу сто девяносто шесть (196) руб. 15 коп., причитающиеся за исполненную работу, выписать в расход для надлежащей уплаты и сто (100) руб. выдать в аванс казначею для предстоящих оплат за работы.

Редактор научного издания славянской Библии  
профессор *И. Евсеев*

15 ноября 1915 г.

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2, д. 1,  
лл. 86—86 об., 88. Автограф И. Е. Евсеева.

### ДОКУМЕНТ № 14

(л. 90) ЖУРНАЛ ЗАСЕДАНИЯ ИСПОЛНИТЕЛЬНОГО КОМИТЕТА  
КОМИССИИ ПО НАУЧНОМУ ИЗДАНИЮ  
СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИИ 10 января 1916 года  
№ 2-й

Присутствовали: председатель Комиссии, Преосв. ректор академии епископ Анастасий и члены: И. Е. Евсеев, Х. М. Лопарев, К. Я. Здравомыслов, Ф. А. Мартинсон и свящ. В. И. Зыков.

Слушали заявление проф. И. Е. Евсеева:

I. О необходимости поручить кому-либо в Москве первую корректуру Геннадиевской Библии, печатаемой в Московской Синодальной типографии. Изъявляет согласие вести корректуру по рукописи синодальный ризничий архимандрит Арсений.

Постановили: просить И. Е. Евсеева войти по этому вопросу в приглашение с архим. Арсением.

II. О необходимости выработать однообразный, обязательный для всех, работающих в Комиссии, способ обозначения библейских книг.

Постановили: для обозначения библейских книг в изданиях Комиссии употреблять следующие сокращения: Бт Исх Лв Чс Вт Нав Суд Рф 1Ц 2Ц 3Ц 4Ц 1Пар 2Пар 1Ез Неем 2Ез Тов Иудиф Есф Иов Пс Прит Ек Песн Прем Сир Ис Иер Пл Иер Посл Иер Вар Иез Дан Ос Ионл Ам Авд Ион Мих Наум Авв Соф Агг Зах Мал 1Мк 2Мк 3Мк 3Ез Мф Мр Лк Ин Деян Иак (л. 90 об.) 1Петр 2Петр 1Ин 2Ин 3Ин Иуд Рим 1Кор 2Кор Гал Еф Филип Кол 1Сол 2Сол 1Тим 2Тим Тит Филим Евр Ап. Причем при сокращениях точек не ставить, а цифры при порядковом обозначении книг помещать вплотную (без промежутка) к буквам (напр., 1 Пар); главы обозначать крупными арабскими цифрами, а стихи — мелкими, напр., 7<sub>25</sub> (седьмая глава, стих 25-й).

III. О необходимости выработать однообразный способ обозначения рукописей, привлекаемых в издания Комиссии.

Постановили: отложить суждение до общего собрания.

IV. О необходимости уплатить за переписку Геннадиевской Библии 142 р. 5 к., за канцелярские принадлежности и почтовые издержки 22 р. 40 коп., а всего 164 р. 45 к.

Постановили: произвести уплату этих денег под росписку получателей в книге.

V. О подготовке <sup>(XIV)</sup> 1 И. Е. Евсеевым 1 к печати «Очерков по истории славянского перевода Библии», 2-й части выпуск первый.

Постановили: просить И. Е. Евсеева дать означенный выпуск его книги в качестве приложения к отчету Комиссии за 1915 год, за что

(XIV) 1—1 Написано вместо «им».

выдать И. Е. Евсееву из сумм, ассигнованных на подготовительные работы Комиссии, триста пятьдесят рублей.

VI. О необходимости приобрести несгораемый шкаф для хранения ценных рукописей во время пользования ими.

Постановили: ввиду того, что не- (л. 91) сгораемый шкаф, находящийся в пользовании редакции академического журнала «Христ. чтение», в настоящее время стоит без употребления, воспользоваться им временно для нужд Комиссии, для чего поместить его в квартире И. Е. Евсеева.

VII. Слушали отчет казначея Комиссии Ф. А. Мартинсона о приходе и расходе денег по Комиссии за истекший год и отзыв об этом отчете Ревизионного Комитета. Подлинный отчет и отзыв при сем прилагаются.

Постановили: принять к сведению.

VIII. Имели суждение о времени устройства годового собрания Комиссии для заслушивания отчета за 1915 год.

Постановили: годовое собрание назначить на 31 января. Ввиду исполнения в 1916 году столетия со дня начала русского перевода Библии посвятить это заседание означенной столетней годовщине, почему просить И. Е. Евсеева предложить собранию речь, соответствующую воспоминанию.

IX. Имели суждение о времени назначения общего собрания Комиссии для выбора должностных лиц Комиссии и новых членов.

Постановили: ввиду торжественного характера годового собрания и ожидаемого на нем присутствия членов (л. 91 об.) Св. Синода и других почетных гостей, произвести выборы в обычном общем собрании после годового собрания.

Председатель епископ Анастасий

А. Соболевский  
К. Здравомыслов  
Ф. Мартинсон

Протоиерей А. Рождественский  
И. Евсеев

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2, д. 1,  
лл. 90—91 об. Оригинал, написанный свящ.  
В. Зыковым, с одной поправкой.

## ДОКУМЕНТ № 15

(л. 44)

### ПРОТОКОЛ ГODOVOrO Собрания КОМИССИИ ПО НАУЧНОМУ ИЗДАНИЮ СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИИ № 5-й

В воскресенье, 31 января 1916 года, в 2 часа дня, в актовом зале императорской Петроградской духовной академии состоялось торжественное собрание Комиссии по научному изданию славянской Библии, по случаю исполнения первой годовщины деятельности Комиссии.

На собрании, кроме членов Комиссии, присутствовали: Высокопреосвященный Питирим, митрополит Петроградский и Ладожский, архиепископ Тверской Серафим, архиепископ Виленский Тихон, епископ Гдовский Вениамин, директор Департамента духовных дел при Минист. Внутр. Дел Г. Б. Петкевич, помощник управляющего Синодальной канцелярией С. Г. Рункевич, члены академической корпорации, многие духовные и светские лица и студенты академии.

I. Секретарем Комиссии, проф.-протоиереем А. П. Рождественским был прочитан отчет о деятельности Комиссии за 1915 год. За первый год своего существования Комиссии удалось сплотить (л. 44 об.) значительную группу лиц из профессоров духовных академий, университетов и иных ученых, готовых принести свои труды на дело научного восстановления славянской Библии; всех членов Комиссии в истекшем

году было 62. Комиссией были выполнены и предприняты следующие работы: проф. И. Е. Евсеевым подготовлен к печати и сдан в набор в Московскую Синодальную типографию текст Геннадиевской Библии, по древнейшему славянскому списку полной Библии 1499 года; проф. Московской дух. академии Н. Л. Тунницким подготовлен к печати и печатается в типографии Троице-Сергиевой лавры текст малых пророков с толкованиями по рукописи XV века из библиотеки Московской дух. академии, с различениями из других списков академической и лаврской библиотек; это издание Комиссии любезно принято на средства Отделения русского языка и словесности императорской Академии наук. Академик А. И. Соболевский подготавливает к изданию текст книг Царств по старейшему списку этих книг по рукописи императорской Публичной библиотеки под № F I, № 461 XIV века; это издание любезно принято на средства императорского Общества любителей древней письменности. Окончательную обработку библейских книг для научного издания Библии приняли на себя следующие лица: книгу Числ — проф. Петроградского университета В. Н. Бенешевич; (л. 45) книгу Руфь — проф. Московской дух. академии С. И. Смирнов, книги Царств — лектор Ф. А. Мартинсон, книгу Иова — проф. Нежинского историко-филолог. института Г. А. Ильинский, книгу Песнь Песней — приват-доцент Московского университета Н. Н. Дурново, Премудрость Соломона — хранитель рукописей Московского Румянцевского музея — Г. П. Георгиевский, книгу Екклесиаст — Х. М. Лопарев, книгу Судей — проф. Д. И. Абрамович. Проф. И. Е. Евсеев в течение года подготавливал к печати составленный им указатель славянских библейских рукописей, причем пользовался содействием Ф. А. Мартинсона. Денежные средства Комиссии состояли в 1915 году из суммы, ассигнованной Св. Синодом на общие подготовительные работы и оплату трудов по обработке библейских текстов для научного издания, в размере 5577 р. За оплату расходов по подготовительным работам, произведенным в 1915 году, к 1916 году в кассе Комиссии состоит 5543 р. 53 к.

Отчет при сем прилагается в печатном виде.

II. Профессор И. Е. Евсеев, ввиду совпадения первой годовщины Комиссии со столетием высочайшего указа о переводе Библии на русский язык, произнес речь: «Столетняя годовщина русского перевода Библии».

Речь в общих чертах такого содержания.

Мысль о необходимости русского перевода Библии идет в истории издавна. Еще в XVI веке (л. 45 об.) было до дюжины отдельных, независимых один от другого, переводов в западной Руси, принадлежавших сочинителям и кальвинистам. Но эти переводы не имели традиции. В XVII и XVIII веках также были попытки к переводам. Но осуществить полный русский перевод Библии суждено было XIX веку. Мысль о переводе вылилась в законодательную форму в виде высочайшего указа 28 февраля 1816 года. Мысль эта подана была Библейским обществом, осуществление же ее возложено было на Петроградскую духовную академию с ректором, архим. Филаретом, во главе. Переводили — ректор архим. Филарет, впоследствии митрополит Московский, протоиерей Г. П. Павский и другие лица. Перевод Нового Завета и Псалтири был встречен обществом весьма сочувственно. В 1824 г. последовал новый высочайший указ об ускорении переводческого дела. Но, в связи с переменой политического настроения, отношение власти к библейскому обществу переменилось; русский перевод Библии был приостановлен, и даже первая уже отпечатанная часть ветхозаветных книг была сожжена осенью 1825 г. В царствование Николая Павловича дело перевода считалось вольнодумством и преследовалось (дело Павского, архим. Макария). Вновь могло продолжаться это дело

только с начала царствования Александра II, и то не без значительных препятствий. (л. 46) Главным двигателем и в этом периоде был митрополит Московский Филарет, которому следовали потом Петроградские митрополиты Григорий и Исидор; осуществителями же переводов явились духовные академии, по преимуществу, Петроградская. Весь перевод в этот период был закончен к 1875 г., когда выпущена была в русском переводе вся Библия с благословения Св. Синода. Перевод Библии на народный язык имеет большое просветительное значение и обязывает нас к величайшей благодарности к его исполнителям.

Но литературные произведения, как и люди, стареют. Устарел для настоящего времени и русский перевод синодального издания Библии. Он не авторитетен по своему составу: без особого рассуждения исполнители перевода должны были дать в русском переводе полное соответствие славянской Библии; между тем состав славянской Библии никогда церковною властью не определялся и, по научным данным, возник случайно при Новгородском архиепископе XV века Геннадии, при содействии латинника, доминиканца Вениамина. До XV века славянская традиция не включала в состав своей Библии неканонических книг; и это случайное, допущенное по оплошности, включение нуждается (л. 46 об.) в оправдании. В воспроизведении библейского ветхозаветного текста русский перевод следовал еврейской Библии, но, при несходстве этого текста с принятой церковной традицией, восстанавливал в тексте церковную традицию по греческому тексту. Получился не органический, известный истории, ценный библейский текст известного типа, а механическое соединение разных типов, искусственный текст. Ни научного оправдания, ни прав на долговечность такой перевод не имеет. Самый существенный недочет перевода, важный и в практическом <sup>(XV)</sup> <sup>1</sup> отношении <sup>1</sup> — отсталый, сухой язык перевода. Симпатии главного двигателя перевода, митрополита Филарета, лежали в области языка к книжному языку того времени, т. е. первой четверти XIX столетия, когда слагался литературный вкус Филарета, к языку сухому, отвлеченному, наклонному к значительному пользованию славянизмами. Мимо перевода текла великолепной рекой русская литература с целыми массами драгоценных алмазов из нетронутых родников родного слова, и переводчики не сумели пропустить эту живую струю чрез очистительное горнило высших созерцаний в Библии; не сумели сблизить своего языка с могущественным и влиятельным языком литературы и (л. 47) потому отстали от языка и понятий своего времени, потеряли одно из необходимых условий для влияния перевода на современные и последующие поколения. Национальный перевод Библии, претендующий на историческое значение в жизни великого народа, не может опираться на искусственный, старообразный язык узкого школьного происхождения: он должен стоять на высоте лучших красот родного языка и выполняться не только учеными, но и творческою силою художников слова.

*Епископ Анастасий*

*И. Пальмов  
С. Розанов  
(XV)<sup>2</sup> Пр. Соллертинский <sup>2</sup>  
К. Здравомыслов  
Ив. Троицкий  
Ф. Мартинсон*

*С. Зарин  
Н. Чуриловский  
Хр. Лопарев  
И. Евсеев  
А. Папков  
Свящ. В. Зыков*

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2, л. 1, дл. 44—47. Оригинал, написанный свящ. В. Зыковым, с одной вставкой, сделанной другим лицом.

(XV) 1—1 Вставлено над строкой.

(XV) 2—2 Предположительно, подпись неразборчива.

## ДОКУМЕНТ № 16

(л. 50, с. 3)

ОТЧЕТ

О ДЕЯТЕЛЬНОСТИ КОМИССИИ ПО НАУЧНОМУ ИЗДАНИЮ  
СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИИ за 1915-й год

Состоящая при императорской Петроградской духовной академии Комиссия по научному изданию славянской Библии в первый год своего существования, с 28 января 1915 года, занята была собственным устройством, выработкою и установлением правил своей научной деятельности, распределением труда между членами и выполнением подготовительных работ по обработке и изданию славянских библейских текстов.

Торжественное открытие Комиссии состоялось 28 января 1915 года в актовом зале академии, после предварительного молебствия в академическом храме. В тот же день в зале Совета академии состоялось учредительное собрание Комиссии, под председательством Преосвященного ректора академии, епископа Анастасия, в составе 29 лиц из членов нашей академической корпорации, представителей императорской Московской духовной академии, членов императорской Академии наук, депутатов императорского Московского Археологического общества и других петроградских и иногородних ученых, изъявивших готовность принять участие в деятельности Комиссии. В собрании было обсуждено и принято выработанное заранее положение о составе и деятельности Комиссии, в котором задачи Комиссии определены так: «Комиссия имеет своею задачею научное издание славянской Библии в ее основных изводах по лучшим славянским рукописям, при (л. 50 об., с. 4) возможно широком изучении всего доступного рукописного предания» (п. 1). Были произведены выборы должностных лиц Комиссии и, после отказа профессора И. Е. Евсева принять на себя руководство Комиссией, избраны были следующие лица: почетным председателем — председатель императорского Общества любителей древней письменности, граф С. Д. Шереметев, председателем — Преосвященный ректор академии, епископ Анастасий, товарищем председателя — академик А. И. Соболевский, редактором изданий Комиссии — проф. И. Е. Евсеев, секретарем — проф.-прот. А. П. Рождественский, товарищем секретаря — проф.-свещ. В. И. Зыков, казначеем — лектор Ф. А. Мартинсон. Одновременно была избрана и ревизионная Комиссия. На следующий день, 29 января, на общем собрании членов Комиссии подвергнуты были обсуждению также заблаговременно подготовленные и отпечатанные «Руководственные соображения и правила для академического издания славянской Библии», совместно с особо представленным заседанию в печатном виде мнением об организации академического предприятия Славянской Комиссии императорского Московского Археологического общества. По решению общего собрания, Библейской Комиссии поручено руководствоваться ее предположениями, выраженными в «Руководственных соображениях и правилах».

С чувством глубокой признательности Комиссия отмечает чуткую отзывчивость к идее Комиссии ученых установлений, в особенности императорской Академии наук и императорского Общества любителей древней письменности, изъявивших готовность помочь Комиссии средствами на издания библейских текстов, а также советов императорских духовных академий — Петроградской, Московской и Киевской, императорского Московского Археологического общества и всех отдельных лиц, содействовавших зарождению и начальным шагам жизни Комиссии.

В Комиссии состояли в 1915 году следующие лица:

Анастасий, епископ  
 Бенешевич В. Н., проф.  
 Брандт Р. Ф., проф.  
 Бычков И. А., д. ст. сов.  
 Варфоломей, иером. доц.  
 (л. 51, с. 5)  
 Василий, епископ  
 Воскресенский Г. А., проф.  
 Гаврилов А. В.  
 Гейден Н. Ф., граф  
 Георгиевский Г. П.  
 Глаголев А. А., прот.-проф.  
 Долгов С. О.  
 Дружинин В. Г.  
 Дурново Н. Н., пр.-доц.  
 Евсеев И. Е., проф.  
 Епифанович С. Л., доц.  
 Зарин С. М., проф.  
 Здравомыслов К. Я.  
 Зыков В. И., свящ.-проф.  
 Ильинский Г. А., проф.  
 Истрин В. М., акад.  
 Каринский Н. М., проф.  
 Лопарев Х. М.  
 Лукьяненко А. М., доц.  
 Майков В. В.  
 Мартинсон Ф. А., лект.  
 Михайлов А. В., проф.  
 Муретов М. Д., проф.  
 Никанор, архим.

Оксиок М. Ф., доц.  
 Орлов А. С., пр.-доц.  
 Пальмов И. С., проф.  
 Перетц В. Н., акад.  
 Петровский А. В., прот.-проф.  
 Петровский Н. М., проф.  
 Погорелов В. А., проф.  
 Попов Н. П.  
 Попруженко М. Г., проф.  
 Пономарев Л. И., пр.-доц.  
 Прилуцкий В. Д., свящ.-проф.  
 Рождественский А. П., прот.-проф.  
 Розанов С. П.  
 Рыбинский В. П., проф.  
 Симои П. К.  
 Скабалланович М. Н., проф.  
 Смирнов И. М., свящ.-доц.  
 Смирнов С. И., проф.  
 Соболевский А. И., акад.  
 Соллертинский С. А., прот.-проф.  
 Сперанский М. Н., проф.  
 Страхов В. Н., свящ.-проф.  
 Струменский М. К., канд. бог.  
 Троицкий И. Г., проф.  
 Туницкий Н. Л., проф.  
 Чуриловский Н. Ф.  
 Шахматов А. А., акад.  
 Шереметев С. Д., граф  
 Яцимирский А. И., проф.

Избраны в течение года в члены Комиссии: Архангельский А. С., проф., Афанасий, иером.-доцент, Лихачев Н. П., проф., и Папков А. А. 26 ноября 1915 г. скончался член Комиссии — управляющий Петроградской Синодальной типографией А. В. Гаврилов.

По Положению Комиссии, деятельностью ее руководит общее собрание; для непосредственного осуществления постановлений общего собрания при Комиссии состоит Исполнительный Комитет; в состав Исполнительного Комитета в текущем году входили указанные выше должностные лица Комиссии. Всего в 1915 году общих собраний было четыре, а заседаний Исполнительного Комитета два. <sup>(XVI)</sup> 1—1 Ближайшие задачи Комиссии в истекшем году намечены были первым общим (л. 51 об., с. 6) собранием 29 января и состояли в том, чтобы 1) издать ряд отдельных библейских текстов, в целях предоставления возможности всем участникам Комиссии иметь у себя основные материалы для участия в деятельности Комиссии, 2) постепенно подготавливать к изданию отдельные библейские книги по основным изводам славянско-го перевода, при возможно полном изучении всего рукописного предания. Для осуществления первого предположения Комиссии выполнены были следующие работы: проф. И. Е. Евсеевым подготовлен к печати и сдан в набор в Московскую Синодальную типографию текст Геннадиевской Библии, по древнейшему славянскому списку полной Библии 1499 года; проф. Московской духовной академии Н. Л. Туницким подготовлен к печати и печатается в типографии Троице-Сергиевой лавры текст малых пророков с толкованиями по рукописи XV в. из библиотеки Московской духовной академии, с разночтениями из других списков академической и лаврской библиотек; это издание Комиссии любезно принято на средства Отделения русского языка и словесности императорской Академии наук; академик А. И. Соболевский подготавливает к изданию текст книг Царств по старейшему списку этих книг по руко-

(XVI) 1—1 Помета «<»; на полях против этой пометы стоит «3».

писи императорской Публичной библиотеки под № F. 1, № 461 XIV века; это издание любезно принято на средства императорского Общества любителей древней письменности.

Окончательную обработку библейских книг для научного издания Библии приняли на себя следующие лица: книгу Числ — проф. Петроградского университета В. Н.<sup>2</sup> Бенешевич,<sup>2</sup> книгу Руфь — проф. Московской духовной академии С. И. Смирнов, книги Царств — лектор Ф. А.<sup>3</sup> Мартинсон<sup>3</sup>, книгу Иова — проф. Нежинского историко-филологического института князя Безбородко Г. А.<sup>4</sup> Ильинский<sup>4</sup>, книгу Песнь Песней — приват-доцент Московского университета Н. Н.<sup>5</sup> Дурново<sup>5</sup>, <sup>6</sup> Премудрость Соломона<sup>6</sup> — хранитель рукописей Московского Румянцевского музея — Г. П. Георгиевский,<sup>7</sup> книгу Еккл. — Х. М.<sup>8</sup> Лопарев<sup>8</sup>, кн. Судей — проф. Д. И.<sup>9</sup> Абрамович<sup>9</sup>. <sup>7</sup> Кроме этого, относительно других книг<sup>10</sup> Ком. вошла в переговоры<sup>10</sup> с несколькими другими лицами.

Проф. И. Е. Евсеев в течение года готовил к печати составленный им указатель славянских библейских рукописей, причем пользовался содействием Ф. А. Мартинсона.

(л. 52, с. 7)

На<sup>11-11</sup> общих собраниях<sup>12</sup> Комиссии, кроме<sup>12</sup> решения текущих дел, предложены и обсуждены были следующие доклады: проф. И. Е. Евсеева — «Библия Иоанна Грозного» и «Сербские библейские переводы XIV—XV веков» и академика В. Н. Перетца — «Перевод библейских книг с еврейского по виленской рукописи XVI века».

Денежные средства Комиссии состояли в 1915 году из суммы, ассигнованной Св. Синодом на общие подготовительные работы и оплату трудов по обработке библейских текстов для научного издания в размере 5577 руб. За оплату расходов по подготовительным работам, произведенным в 1915 году, к 1916 году в кассе Комиссии стоит 5543 руб. 53 коп.<sup>13-13</sup>

Первый год деятельности Комиссии был годом опыта, притом неблагоприятного по внешним условиям: рукописные хранилища — единственный источник материалов для деятельности Комиссии — по случаю военного времени были закрыты или не высылали рукописей из своих стен, и поле работы сотрудников Комиссии естественно суживалось, не говоря уже о том, что рукописи заграничных библиотек были для работы решительно недоступны.<sup>14-14</sup> <sup>15</sup> С грустью Комиссия вспоминает о тех южно-славянских и наших западно-русских рукописных хранилищах, которым в истекшем году суждено было очутиться среди пламени войны, и о той общеславянской задаче, которая носилась пред глазами лучших представителей южно-славянской науки: и в Белграде, и в Вильне, и в других культурных центрах Комиссия насчитывала ряд источников для своей работы; среди южно-славянских ученых Комиссия предполагала найти сотрудников для своего дела — и все эти лучшие ожидания Комиссии совершенно разрушены.<sup>16-16</sup>

<sup>15</sup> Но Комиссия твердо уповает, что эта мировая болезнь скоропреходяща, что наши испытания дойдут до своего назначенного предела

2—2, 3—3, 4—4, 5—5, 6—6, 8—8, 9—9 Подчеркнуто.

7—7 Приписано на левом и нижнем полях с отнесением в данное место при помощи «v».

10—10 Написано вместо зачеркнутого «ведутся».

11—11 Зачеркнуто «трех».

12—12 Написано вместо зачеркнутого «— 12 февраля, 6 марта и 21 апреля, после»

13—13 Помета «X» и зачеркнуто «Оплаты трудов по научной обработке текстов в 1915 году не производилось».

14—14 Помета «<».

15—15 Напротив на полях стоит «1».

16—16 Помета «>».

и кончатся, что основы народного духа с большей силой привлекут к себе внимание переболевшего народного организма, и славянская Библия займет подобающее ей место в ряду первоисточников славянского духа, творческой мысли и родного языка, как она неуклонно продолжает оставаться основою религиозного миросозерцания русского народа и дру- (л. 52 об., с. 8) гих православных славян. И ряд оснований дает Комиссия уверенность, что ее первый шаг не останется без продолжения, что она найдет силы для выполнения своей высокой научной задачи. Прежде всего Комиссия<sup>17-17 18</sup> имеет твердую опору для своей деятельности в виде полной подготовки предварительных сведений о библейских славянских рукописях, хранящихся в русских и заграничных библиотеках в количестве свыше 4000 списков XI—XVII вв. для книг Ветхого Завета, а также о составе и делении рукописного материала, так что с самого начала работы редактор издания Библии имеет возможность каждому сотруднику предлагать не только указанные рукописей, но и их приблизительное деление и расценку.<sup>19-19</sup>  
<sup>18</sup> Далее Комиссия рассчитывает на сочувствие общества к ее деятельности. Уже то, что сделано Комиссией за первый год ее деятельности, указывает, что за делом Комиссии признается общенаучное значение. Но заявления о сочувствии Комиссии и готовности помочь в ее деятельности, готовности бескорыстной, так как Комиссия, покамест, почти не может оплачивать своих сотрудников — продолжают поступать в Комиссию с разных сторон и вселяют ей твердую уверенность что ее дело на твердой почве.

Тысячелетняя славянская святыня — с Божией помощью — Комиссией будет издана.

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2, л. 1, лл. 50—52 об. Текст, отпечатанный типографией М. Меркушева в Петрограде в 1916 г. (с. 3—8), с пометами, приписками и исправлениями.

## ДОКУМЕНТ № 17

(л. 53)

### ПРОТОКОЛ

ЗАСЕДАНИЯ КОМИССИИ ПО НАУЧНОМУ ИЗДАНИЮ

СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИИ 6 марта 1916 года

№ 6-й

1916 года марта 6 дня в зале Совета императорской Петроградской духовной академии, под председательством Преосвященного епископа Анастасия, состоялось заседание Комиссии по научному изданию славянской Библии, на котором присутствовали: А. И. Соболевский, И. С. Пальмов, С. П. Розанов, прот. С. А. Соллертинский, К. Я. Здравомыслов, И. Г. Троицкий, Ф. А. Мартинсон, Н. Ф. Чурчловский, Х. М. Лопарев, И. Е. Евсеев, А. А. Папков, С. М. Зарин, В. И. Бенешевич и свящ. В. И. Зыков.

1. Произведено было избрание на 1916 год должностных лиц Комиссии. Избраны те же лица, кои состояли и в 1915 году: почетным председателем — граф С. Д. Шереметев, председателем — Преосвященный ректор академии — епископ Анастасий, товарищем председателя — академик А. И. Соболевский, редактором издания — проф. И. Е. Евсеев, секретарем — проф.-прот. А. П. Рождественский, товарищем секретаря — проф.-свящ. В. И. Зыков, казначесом — лектор Ф. А. Мартин-

<sup>17-17</sup> Помета «<>».

<sup>18-18</sup> Напротив на полях стоит «2».

<sup>19-19</sup> Помета «>».

сон и членами Ревизионного Ко- (л. 53 об.) митета — К. Я. Здравомыслов, Х. М. Лопарев и В. Н. Бенешевич.

II. Избраны в члены Комиссии лица, предложенные к избранию в собрании 21 апреля 1915 года: проф.-свящ. В. М. Верюжский, проф. П. А. Лавров и доц. Н. Д. Протасов.

III. Поступило предложение об избрании в члены Комиссии следующих лиц: московского синодального ризничего архимандрита Арсения, профессора Дмитрия Ивановича Абрамовича, профессора Ильи Александровича Шляпкина и ученого секретаря Московского Исторического музея Ивана Мемноновича Тарабрина. Избрание сих лиц должно быть произведено в следующем заседании.

IV. Обсуждался вопрос о способе обозначения рукописей, привлекаемых в издание Комиссии.

Постановлено: путем предварительного изучения рукописей определить их редакции и, в зависимости от этого определения, обозначить их буквами — А, Б, В, Г и т. д. То же предварительное ознакомление с рукописями каждой редакции должно показать место в редакции каждой рукописи, и это место обозначается цифрою, соответственно важности списка для редакции, т. е. наиболее важный список отмечается № 1, следующий за ним № 2 и т. д. К каждой библейской книге, издаваемой Комиссией, надлежит прилагать предисловие, с уяснением в нем редакции и рукописей.

(л. 54)

V. Проф. И. Е. Евсеевым было доложено, что проф. А. В. Михайлов подготовил к печати Захарьинский паримийник.

Постановлено: считая желательным привлечение в печать означенного труда, принять меры к осуществлению издания чрез изыскание к тому денежных средств.

VI. Проф. И. Е. Евсеевым доложен запрос графини П. С. Уваровой о методе, который будет применяться к изданиям Комиссии, вместе с предложением издать книгу Исход трудами членов Славянской Комиссии императорского Московского Археологического общества.

Постановлено: по вопросу о методе дать ответ (и дан) на основании принятых в Комиссии основных положений издания. На научную подготовку к изданию книги Исход предложить Славянской Комиссии императорского Московского Археологического общества из средств Комиссии одну тысячу рублей (1000 р.), под условием обработки к изданию этой книги по принятому Комиссией методу установления редакций, а не одного общего сводного текста с разночтениями из всех списков.

VII. Проф. И. Е. Евсеевым доложено письмо члена Комиссии, проф. Г. А. Ильинского, в коем он выражает желание видеть образец изданий Комиссии.

Постановлено: напечатать в объеме полулиста образец изданий Комиссии за счет ассигновки на подготовительные работы.

(л. 54 об.)

VIII. Проф. И. Е. Евсеевым доложено о том, что следующие члены Комиссии изъявили желание взять для обработки библейские книги: проф. М. Н. Сперанский — книгу Премудрости Иисуса, сына Сирахова, проф. М. Д. Муретов — книги пророков Малахии и Аггея, доц. пером. Варфоломей — книги пророков Аввакума и Софонии, доц.-свящ. И. М. Смирнов — книгу прор. Захарии, проф. Н. Л. Тунницкий — книгу Притчей Соломоновых и ученый секретарь императорского Исторического музея в Москве И. М. Тарабрин — книгу Второзакония.

Постановлено: принять к сведению.

IX. Проф. И. Е. Евсеевым сделано предложение выработать меры для приведения в известность отрывков Свящ. Писания, находящихся в различных славянских памятниках.

Постановлено: обратиться к членам Комиссии с просьбой определить круг памятников, который должен подлежать изучению для данной цели. По уяснении надлежащего ряда памятников, произвести извлечение из них библейских текстов путем занесения этих текстов, в виде отметки глав и стихов соответствующих библейских книг, на отдельные карточки.

Х. Проф. И. Е. Евсеевым сделано сообщение на тему: «Пятьсотлетие чешской Библии».

До войны в чешской печати высказывалось желание в 1916 году отпраздновать юбилей чешской Библии. (л. 55) Этот год назначался не потому, чтобы с 1416 годом был связан перевод Библии на чешский язык, но потому, что к этому году подходят наиболее важные списки чешской Библии. В частности, к 1416 г. относится весьма важный текст, содержащий часть чешской Библии, писанный глаголицею — рукопись библиотеки Пражского университета № XVII — AI. Насколько можно судить по известным в печати описаниям и изданным из этого списка отрывкам, глаголический чешский текст в значительной части восходит к хорватским глаголическим текстам старого извода и чрез это связывается с древнейшей древнеславянской — мифодиевской традицией. Сохранились в чешском переводе значительные следы несомненной мифодиевской лексики. Ввиду того, что мифодиевский перевод Библии подлежит восстановлению и попытки к этому восстановлению увенчались успехом, для целей издания славянской Библии весьма желательно было бы привлечь к уяснению хорватской традиции глаголического текста, а чрез это — и мифодиевского перевода, эту чешскую глаголическую Библию.

В обсуждении доклада принимали участие: А. И. Соболевский, И. С. Пальмов и В. Н. Бенешевич.

*Гр. Сергей Шереметев*  
*Епископ Анастасий*  
*А. Соболевский*  
*И. Евсеев*  
*С. Розанов*  
*Н. Чуриловский*  
*К. Здравомыслов*

*Ив. Троицкий*  
*Ф. Мартинсон*  
*С. Зарин*  
*И. Пальмов*  
*Вл. Майков*  
*Н. Каринский*  
*Свящ. В. Зыков*

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2, д. 1,  
лл. 53—55. Оригинал, написанный свящ.  
В. Зыковым.

## ДОКУМЕНТ № 18

(л. 93)

### ЖУРНАЛ

#### ЗАСЕДАНИЯ ИСПОЛНИТЕЛЬНОГО КОМИТЕТА КОМИССИИ ПО НАУЧНОМУ ИЗДАНИЮ СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИИ

20 марта 1916 года

№ 3

Присутствовали: председатель Комиссии, Преосв. ректор академии епископ Анастасий, и члены Комиссии: И. Е. Евсеев, А. И. Соболевский, К. Я. Здравомыслов, Ф. А. Мартинсон и прот. А. П. Рождественский.

Слушали заявления проф. И. Е. Евсеева:

1. О необходимости уплатить за переписку текста Геннадиевской Библии, за типографские работы, в возмещение расходов редактора и т. под., всего по прилагаемому расчету триста пятьдесят один (351) руб. 30 коп.

Постановили: произвести уплату означенных денег под расписку получателей в книге.

II. О желательности сфотографировать рукопись Восьмикнижия собрания Барсова № 3 XV в., 224 л., причем стоимость фотографирования определяется приблизительно в 134 р. 40 к., так как не оказывается светочувствительной бумаги требуемого размера и придется каждую страницу рукописи снимать отдельно.

Постановили: поручить И. Е. Евсееву войти в соглашение с Археологической Комиссией о фотографировании отдельных частей Восьмикнижия, в которых настоят потребность в настоящее время, по 30 коп. за лист.

III. О желательности приобрести, для надобностей Комиссии, имеющийся в готовом виде (л. 93 об.) фотографический снимок рукописи Лаврской библиотеки № 1 на 104 листах, по 16 коп. за лист.

Постановили: приобрести означенный снимок и стоимость его, всего шестнадцать рублей 64 коп., уплатить под расписку получателя в кннге.

IV. О лицах, вновь заявивших желание взять на себя разработку текста отдельных библейских книг и относящихся к нему вопросов. Преосв. ректор Киевской дух. академии епископ Василий в письме на имя проф. И. Е. Евсеева сообщил, что в издании мог бы принять участие проф. Киевской духовной академии А. М. Лукьяненко. По приглашению редактора издания Библии взяли на себя разработку текстов следующие лица: профессор Московского университета М. Н. Сперанский — кн. Премудрости Иисуса, сына Сирахова, профессор Московной духовной академии М. Д. Муретов — кн. пророков Аггея и Малахии, профессор той же академии Н. Л. Туницкий — кн. Притчей Соломоновых, доценты той же академии — иеромонах Варфоломей — кн. пророков Софонии и Аввакума, священник И. М. Смирнов — кн. пророка Захарии; ученый секретарь императорского Московского Исторического музея имени императора Александра III И. М. Тарабрин — кн. Второзаконие; преподаватель Морского корпуса в Петрограде С. П. Розанов — кн. Иисуса Навина. Кроме того, некоторые члены Комиссии приняли на себя разработку отдельных вопросов, связанных с историей текста славянской Библии: настоятель Никольского единоверческого монастыря в Москве архимандрит Никанор занимается уяснением состава и происхождения предисловия к Библии Московской Синодальной библиотеки XVI в. № 30 (3); доцент Московской духовной академии Н. Д. Протасов разрабатывает миниатюры библейских славянских рукописей до XVII века.

Постановили: принять к сведению.

(л. 94)

V. О том, желательно ли для целей Комиссии исследование и издание книг небиблейских, но тесно связанных с библейскими книгами в древнеславянской Библии XV—XVI века, каковы книга Менаандра и сочинения Иосифа Флавия.

Постановили: признать желательным исследование и издание названных книг, как таких, которые часто сопутствовали славянской Библии XV—XVI века, являясь как бы ее составною частью.

VI. О желательности войти в Академию наук с ходатайством от имени Комиссии о том, чтобы при предстоящем в скором времени пересмотре имеющейся в ней премии имени Иванова часть принадлежащего ей капитала была употреблена на научное издание славянской Библии, ибо это издание будет содействовать намеченной учредителем цели — раскрытию премудрости Божией.

Постановили: ходатайствовать пред Академию наук о пересмотре положения о премии Иванова в том смысле, чтобы часть капитала могла быть употреблена на научное издание славянской Библии. Положение о премии передать в Совет академии.

VII. Доклад казначея Комиссии Ф. А. Мартинсона о движении сумм Комиссии по 20 марта. Подлинный при сем прилагается.

Постановили: принять к сведению.

VIII. Заявление товарища секретаря свящ. В. И. Зыкова о необходимости уплатить рассыльному академику Ивану Анисимову пять (5) рублей за труды его по разноске повесток Комиссии в 1915 году.

Постановили: выдать Анисимову пять рублей под расписку его в книге.

*А. Соболевский*  
*К. Здравомыслов*  
*Ф. Мартинсон*

*В. Бенешевич*  
*Хр. Лопарев*  
*И. Евсеев*

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2, д. 1,  
лл. 93—94. Рукописный оригинал.

## ДОКУМЕНТ № 19

(л. 42, с. 1)

### ИЗВЕСТИЯ (XIX) I—1 БИБЛЕЙСКОЙ КОМИССИИ 1916, № 1

#### Первый год деятельности Комиссии

28 января 1916 года состоялось открытие при императорской Петроградской духовной академии первого в ее истории ученого общества — Комиссии по научному изданию славянской Библии. Первый состав Комиссии, согласно утвержденному Св. Синодом предположению устроителей ее, Советом академии избран был, после предварительных сношений ректора академии, из профессоров Петроградской, Московской и Киевской духовных академий, членов Академии наук, профессоров университетов и других ученых, близких по своим занятиям к ее задачам, всего в количестве 61 лица. Открытию предшествовал молебен в академическом храме с речью ректора академии Пресвященногo Анастасия. Самое открытие происходило в актовом зале академии. Оно началось приветственной речью ректора академии, затем следовала речь проф. И. Е. Евсеева, выяснявшая задачи и способы действия Комиссии; наконец, в зале Совета участники Комиссии подписали учредительный акт ее и избрали должностных лиц. После отказа проф. И. Е. Евсеева, начинателя этого дела, стать во главе Комиссии, состав должностных лиц ее определился следующим образом: почетный председатель — егермейстер двора его императорского величества граф С. Д. Шереметев, председатель — ректор академии, епископ Анастасий, товарищ председателя — академик А. И. Соболевский, редактор издания — проф. И. Е. Евсеев, секретарь — проф.-протоиерей А. П. Рождественский, товарищ секретаря — проф.-священник В. И. Зыков, казначей — лектор немецкого языка в академии Ф. А. (л. 42 об., с. 2) Мартинсон. 29 января в академии происходило первое общее собрание Комиссии с участием всех подписавших учредительный акт, в том числе и иногородних членов, профессоров Московской духовной академии — Н. Л. Тунницкого, С. И. Смирнова, свящ. И. М. Смирнова и проф. Нежншского историко-филологического института Г. А. Ильинского. На этом собрании подвергнуты были обсуждению положение и руководственные правила Комиссии, выработан общий план деятельности ее, причем обнаружилось отрадное сочувствие и готовность прийти на помощь трудам ее со стороны ближайших к ней по задачам ученых учреждений — Отделения русского языка и словесности Академии наук,

(XIX) I—1 Помета «23 марта 1916 г. Е. Евсеевой».

Общества любителей древней письменности и Славянской Комиссии Московского Археологического общества.

Задача нового академического ученого предприятия состоит в том, чтобы изучить и издать текст славянской Библии во всех главных ее исторических проявлениях, или изводах, с тем, чтобы при их посредстве твердо установить первоначальный вид древнеславянской Библии до ее позднейших изменений и наслоений. Для выполнения этой задачи предстоит изучить все рукописи библейского текста от XI до XVII веков, каковых для книг Ветхого Завета насчитывается свыше четырех тысяч в русских и заграничных библиотеках. Результаты этого изучения должны вылиться в ученые издания каждой книги славянской Библии, с параллельными столбцами отдельных изводов, с разночтениями из отдельных важнейших списков каждого извода. Вместе с тем естественно должна уясниться и история всей славянской Библии. Все научное издание славянской Библии предполагается осуществить в шестьдесят лет.

Первый год деятельности Комиссии прошел, главным образом, в распределении между членами ее и выполнении подготовительных работ. Так, в видах предварительного сообщения членам Комиссии и другим ученым древних славянских библейских текстов, предпринят ряд изданий отдельных списков Библии и библейских книг: проф. И. Е. Евсеев издает древнейший полный список т. наз. Геннадиевской Библии 1499 года (печатается в Московской Синодальной типографии); проф. Н. Л. Туницкий подготовил к изданию и печатает в лаврской типографии текст малых пророков с толкованием (л. 43, с. 3) по спискам Московской духовной академии и Троице-Сергиевой лавры (издание это принято на счет Отделения русского языка и словесности Академии наук); академик А. И. Соболевский издает (на средства Общества любителей древней письменности) книги Царств по древнейшему списку императорской Публичной библиотеки XIV века (F. 1, № 461). Одновременно с этим проф. И. Е. Евсеев, при содействии Ф. А. Мартинсона, подготавливает к изданию составленный им указатель всех славянских библейских списков. Некоторые члены Комиссии взяли на себя обработку отдельных книг для научного издания: Ф. А. Мартинсон — книги Царств, проф. Г. А. Ильинский — книгу Иоанна, проф. С. И. Смирнов — кн. Руфь, проф. В. Н. Бенешевич — книгу Числ, прив.-доц. Московского университета Н. Н. Дурново принял на себя обработку и издание книги Песнь Песней, Г. П. Георгиевский — Премудрость Соломона, X. М. Лопарев — кн. Екклесиаст, проф. Д. И. Абрамович — кн. Судей.

В целях взаимного обмена мыслей по делу издания, Комиссия в течение года имела четыре общих собрания, на которых были предложены доклады: 12 февраля проф. И. Е. Евсеевым «О Библии Иоанна Грозного», 6 марта им же «Сербские библейские переводы XIV—XV веков», 21 апреля академиком В. Н. Перетцом — «Перевод библейских книг с еврейского по виленской рукописи XVI века». Собрания происходили частью в зале академического Совета, частью в квартире ректора академии, частью же в помещении Общества любителей древней письменности (наиболее удобном по местоположению для большинства членов Комиссии). Исполнительный Комитет, ведающий хозяйственными делами и осуществлением общей программы Комиссии, имел два заседания.

Средства Комиссии состояли из отпущенных Св. Синодом 5577 руб. на предварительные расходы по подготовке материалов для издания и на оплату ученых работ. Ассигновка эта в истекшем году оказалась почти нетронутою: расходы произведены только на подготовку к печати Геннадиевской Библии (за переписку рукописи для печати), все же остальные работы производились безвозмездно. <...>

В Петроградской духовной академии зародилось и начало свои первые шаги общество, поставив (л. 43 об., с. 4) своею задачею изучение и издание самой древней и важной основы славянского самосознания и культурного единения, — славянской гордости в прошлом и надежды в будущем. <...>

В начале 1916 года изъявили желанье, кроме указанных выше членов, принимать деятельное участие в работах Комиссии следующие лица: профессор Московского университета М. Н. Сперанский взял на себя обработку и издание книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова, профессор Московской духовной академии М. Д. Муретов принял обработку и издание книг пророков Малахии и Аггея, доцент Московской духовной академии, иеромонах Варфоломей — книг пророков Аввакума и Софонии, доцент той же академии, священник И. М. Смирнов — книги пророка Захарии, ученый секретарь Исторического музея в Москве И. М. Тарабрин — книги Второзакония. Деятельный участник в работах Комиссии прошлого года, профессор Н. Л. Туницкий, кроме продолжения труда по подготовительному изданию текста малых пророков, принял на себя обработку для издания книги Притчей Соломоновых.

Ведется также некоторыми членами Комиссии разработка отдельных вопросов, связанных с историею славянской Библии. Настоятель Никольского Единоверческого монастыря в Москве, архимандрит Никанор, уясняет состав и происхождение особого предисловия к Библии Московской Синодальной библиотеки № 3 XVI века. Доцент Московской духовной академии Н. Д. Протасов занимается изучением лицевых изображений в славянских библейских текстах. Профессор И. Е. Евсеев продолжает обработку очерков по истории славянской Библии в XVII веке. Один выпуск этих очерков выпущен им в приложении к отчету Комиссии за минувший год.

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2, д. 1, лл. 42—43 об. Текст, отпечатанный типографией М. Меркушева в Петрограде в 1916 г. (с. 1—4), с пометой.

## ДОКУМЕНТ № 20

(л. 56)

### ПРОТОКОЛ

### ЗАСЕДАНИЯ КОМИССИИ ПО НАУЧНОМУ ИЗДАНИЮ СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИИ

16 декабря 1916 года

№ 7-й

1916 года декабря 16 дня в помещении императорского Общества любителей древней письменности (Фонтанка, д. 34), в присутствии почетного председателя Комиссии, графа С. Д. Шереметева, под председательством Преосвященного епископа Анастасия, состоялось заседание Комиссии по научному изданию славянской Библии, на котором присутствовали: товарищ председателя академик А. И. Соболевский, проф. И. С. Пальмов, проф. Г. А. Ильинский, академик В. Н. Перетц, Н. П. Лихачев, проф.-прот. В. М. Верюжский, С. П. Розанов, проф. И. Е. Евсеев, Н. Ф. Чуриловский, К. Я. Здравомыслов, В. Г. Дружинин, проф. И. Г. Троицкий, Ф. А. Мартинсон, проф. Н. М. Каринский, В. В. Майков, проф. С. М. Зарин, проф.-прот. С. А. Соллертинский, Х. М. Лопарев, проф. В. Н. Бенешевич и проф.-прот. В. И. Зыков.

1. Избраны в члены Комиссии лица, предложенные к избранию в заседании Комиссии 6 марта 1916 года: ризничий Московской Синодальной (л. 56 об.) ризницы архимандрит Арсений, профессор Дмитрий Иванович Абрамович, профессор Илья Александрович Шляпкии и

ученый секретарь императорского Исторического музея в Москве Иван Мемнонович Тарабрин.

II. Произведено было избрание кандидатов должностных лиц Комиссии на 1917 год. Избраны те же лица, кои состояли и в 1916 г.: почетным председателем — граф С. Д. Шереметев, председателем — Преосвященный епископ Анастасий, товарищем председателя — А. И. Соболевский, редактором издания — И. Е. Евсеев, секретарем — прот. А. П. Рождественский, товарищем секретаря — прот. В. И. Зыков, казначеем — Ф. А. Мартинсон и членами Ревизионного Комитета — К. Я. Здравомыслов, Х. М. Лопарев и В. Н. Бенешевич. Избрание означенных должностных лиц будет произведено в следующее заседание Комиссии.

III. Профессором-протоиереем В. М. Верюжским сделано сообщение на тему: «Общий характер Охридской архиепископии и Феофилакт, архиепископ Болгарский». Главные выводы, к которым пришел докладчик в своем сообщении, следующие. 1) Охридская архиепископия носила на себе двойственный характер: была по большей части греческою — по своим представителям и общему направлению церковной жизни, и в то же время была славянскою — по своему этнографическому составу, церковным традициям и официальному (л. 57) положению. 2) Славянский характер ее оживал во время подчинения ее славянам (болгарским и сербским) государям и вообще во время усиления в ней славянского элемента. 3) Она служила проводником постепенного греческого влияния в среду славянского населения ее и в то же время являлась помехой насильственной эллинизации, начавшейся после ее уничтожения (1767 г.). 4) Утверждение Е. Е. Голубинского и других за ним (Теплова, Каптерева, Гельцера, Цухлева, Орешкова), что «архиепископия Охридская почти с самого перехода своего под власть греков (при импер. Василии Болгаробойце в 1019 г.) до самого конца своего существования была вовсе не болгарскою, а совершенно греческою», является крайностью. Но также и мнение, распространенное у болгар во время греко-болгарской церковной распри, что будто бы Охридская архиепископия была в собственном смысле болгарскою, тоже является несколько односторонним. 5) Феофилакт, архиеп. Болгарский, отражал на себе общую двойственность, присущую всему направлению церковной жизни в Охридской архиепископии: был, с одной стороны, чистым греком в душе и пренебрежительно относился ко всему болгарскому; с другой — защищал автокефалию своей болгарской архиепископии, изучал и весьма внимательно относился к ее отличительным национально-церковным особенностям, дававшим ей официальное право на церковную автономию. (л. 57 об.)

В обсуждении доклада принимали участие И. С. Пальмов и А. И. Соболевский.

IV. Доклад профессора И. Е. Евсеева: «Толковое Евангелие Феофилакта, архиеп. Болгарского, в славянском переводе». С именем архиеп. Феофилакта в истории библейского текста связывается самое распространенное и жизненное в славянской письменности толкование на библейские книги, именно — Толковое Евангелие, написанное автором на греческом языке и переведенное на славянский. Помимо общего интереса в выяснении судьбы этого популярного библейского славянского памятника, в изучении этого памятника докладчик усматривает особенный, специальный интерес, ввиду того, что для науки до настоящего времени неясен облик той литературной деятельности в Болгарии, которая, несомненно, там происходила после блестящего века царя Симеона в менее счастливые XI и XII века. Незаурядное произведение греческого автора XI—XII вв., связанное своею жизнью и деятельностью с средоточием тогдашней болгарской религиозно-про-

светительной деятельности, естественнее всего могло появиться в славянском переводе во время, близкое к самому автору, т. е. как раз в период, подлежащий научному уяснению. Перевод Толкового Евангелия Феофилакта, таким образом, может послужить точкой опоры для суждения о переводах позднейшей эпохи (л. 58) славянской письменности. Автор пользовался списками с XIII в. В них он заметил два ряда переводов. По диалектическим особенностям языка русских рукописей Толк. Евангелия можно отметить значительные следы юго-западно-русских влияний, значительно меньше сербских отражений. В общем по языку перевод Толкового Евангелия представляет объединение тех двух течений церковнославянского языка IX—X вв., какие известны науке по другим переводам библейских книг, т. е. языка кирилло-мефодиевского и симеоновского с значительным преобладанием последнего. Время появления перевода Толк. Евангелия определяется известностью этого перевода таким памятникам, как Златоуст краткого состава, где имеются заимствования из Толк. Евангелия в поучении о блудном сыне и в поучении на пятую неделю Великого поста, в словах Кирилла Туровского, особенно в слове о расслабленном, и в послании Климента Смолятича. Таким образом, время появления перевода Толкового Евангелия Феофилакта падает на период не позже XI—XII в., т. е. совпадает со временем жизни самого Феофилакта. Перевод появился на той болгарской почве, в Охриде, на которой имелось уже два литературных течения славянского языка, и представляет собою, как и подлинные произведения славянских авторов с X века (Климент Болгарский), объединение этих (л. 58 об.) течений с явным преобладанием болгарской стихии.

По поводу доклада академик А. И. Соболевский высказал, что, по его мнению, было два отдельных перевода Толк. Евангелия Феофилакта, из которых один стоит как будто в связи с русской письменностью. Заимствования из Толкового Евангелия в Златоусте и у Кирилла Туровского, по мнению А. И. Соболевского, не могут относиться к указанному переводу труда Феофилакта, так как, напр., Златоуст относится по своему происхождению к начальному периоду славянской письменности, и, может быть, эти совпадения представляют только перевод общего с Феофилактом источника.

Докладчик не признал возможным согласиться с таким представлением дела о заимствованиях из Толкового Евангелия, так как эти заимствования совпадают буквально с наличным переводом Толкового Евангелия, и притом не только в отдельных словах или отрывках, но иногда на протяжении целого поучения: напр., поучение на 5-ю неделю Великого поста представляет, за исключением неизбежной обработки начала и конца, почти дословное заимствование толкового евангельского текста Феофилакта. Если бы здесь мы имели дело с каким-то не (л. 59) известным источником Феофилакта, то нужно допустить, что этот источник был переведен дословно сходно с настоящим Толковым Евангелием Феофилакта. Скорее следует подвергнуть пересмотру вопрос о времени происхождения славянского Златоуста и о его составе.

*А. Соболевский*  
*И. Евсеев*  
*И. Пальмов*  
*К. Здравомыслов*  
*С. Розанов*  
*Хр. Лопарев*  
*Ив. Троицкий*

*Прот. В. Верюжский*  
*Г. Ильинский*  
(XX) 1—1  
*С. Зарин*  
*Н. Чуриловский*  
*Прот. В. Зыков*

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2, д. 1,  
лл. 56—59. Оригинал, написанный прот.  
З. Зыковым.

(XX) 1—1 Неразборчивая подпись.

## ДОКУМЕНТ № 21

(л. 95)

## ПРОТОКОЛ ЗАСЕДАНИЯ

ИСПОЛНИТЕЛЬНОГО КОМИТЕТА КОМИССИИ ПО НАУЧНОМУ ИЗДАНИЮ  
СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИИ 16 января 1917 года

№ 4

Присутствовали: тов. председателя Комиссии акад. А. И. Соболевский, проф. И. Е. Евсеев, Ф. А. Мартинсон и члены Ревизионной Комиссии: К. Я. Здравомыслов, Х. М. Лопарев и проф. В. Н. Бенешевич.

1. Слушали: заявление проф. И. Е. Евсеева о необходимости уплатить 1) за переписку Геннадиевской Библии студ. Базилеву за 20 л. по 60 коп.—12 руб., Конинову за 17 л.—10 руб. 20 коп., ему же за 12½ л.—7 р. 50 коп., всего за переписку следует уплатить 29 руб. 70 коп.; 2) по счету Гомогорова (служителя Археографической Комиссии) за фотографирование 225 л. рк-си собрания Е. В. Барсова XV в. № 3 по 30 коп. за л.—67 руб. 50 коп.

3) Заявление проф. И. Е. Евсеева о том, что выданный студ. Д. Георгиевскому за переписку Г. Библии аванс в 25 руб. Георгиевским оправдан.

4) Заявление проф. И. Е. Евсеева о необходимости уплатить по счету Петр. Синод. типографии за печатные работы 1915 г.—Положение о Б. Комиссии и Приложение к Положению—65 руб. 26 коп.

Постановили: по ст. 1 и 2 уплатить 29 р. 70 к. и 67 р. 50 к., всего 97 р. 20 коп., по ст. 4 уплатить 65 руб. 26 коп. По ст. 3 принять к сведению.

(л. 95 об.)

5. Заявление казначея Комиссии Ф. А. Мартинсона: а) о том, что им за 1916 г. приобретено серий госуд. казначейства на 150 руб.; б) о том, что по сериям госуд. казначейства 1 авг. 1916 г. получено %—3 руб.; в) о том, что 1 сент. 1916 г. получено %-ов по купонам 50 врем. свид. 5% вн. займа 1915 г. по номинальной стоимости в 500 руб.—125 руб.

Постановили: принять к сведению.

6. Слушали заявление его же о том, что по книжкам сберег. кассы начислено за 1916 г. в 1917 г. %-ов 9 руб. 32 коп.

Постановили: принять к сведению.

7. Заявление Ф. А. Мартинсона с просьбою о возмещении ему расхода по изготовлению справок, в количестве 175, по библейским текстам из разных рукописей Москвы и Сергиева Посада, в размере 52 р. 50 коп.

Постановили: уплатить 52 руб. 50 коп.

8. Заявление товарища секретаря Комиссии, протоиерея В. И. Зыкова о том, что им израсходовано на канцелярские принадлежности для Комиссии 8 руб. Счет приложен.

Постановили: возратить о. В. И. Зыкову 8 руб.

9. Слушали: отчет казначея за 1916 год и отчет Ревизионной Комиссии по вышеуказанному отчету. Подлинные при сем прилагаются.

Постановили: принять к сведению.

10. Слушали: заявление редактора научного издания славянской Библии проф. И. Е. Евсеева о том, что Московская Синодальная типография, несмотря на неоднократные обещания, не приступила к печатанию сданного ей в феврале 1916 г. начала текста Геннадиевской Библии.

Постановили: обратиться к управляющему (л. 96) Московской Синодальной типографией А. С. Орлову с настоятельным заявлением о необходимости немедленного приступления к печатанию Геннадиевской Библии.

11. Имели суждение о времени годового собрания Комиссии.

Постановили: назначить годовое собрание Комиссии 29 января 1917 г., в 2 ч. д., в зале Совета императорской Петроградской духовной академии. Кроме годового отчета и избрания должностных лиц Комиссии, предложить собранию два доклада: а) акад. А. И. Соболевского «Восточный обряд в богослужении древней Чехии» и б) проф. И. Е. Евсева «Польская Библия в ее отношении к славянской Библии».

12. Рассматривали представленный проф. И. Е. Евсеевым образец карточки для извлечения из памятников древней письменности цитат из Св. Писания: карточка in 8<sup>o</sup>, на правой стороне, в углу, краткое обозначение библейской книги, главы и стиха (Мф. 5<sub>38</sub>), в левом углу, вверху, краткое же обозначение памятника с указанием листа или страницы (в печатном издании).

Постановили: представленный образец одобрить.

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2, д. 1,  
лл. 95—96. Текст, написанный И. Е. Евсеевым.

## ДОКУМЕНТ № 22

(л. 68)

### ПРОТОКОЛ

ЗАСЕДАНИЯ КОМИССИИ ПО НАУЧНОМУ ИЗДАНИЮ СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИИ

29 января 1917 года

№ 8-й

1917 года января 29 дня, в зале Совета императорской Петроградской духовной академии, под председательством Преосвященного епископа Анастасия, состоялось годовое собрание Комиссии по научному изданию славянской Библии, на котором присутствовали: А. И. Соболевский, И. Е. Евсеев, И. С. Пальмов, К. Я. Здравомыслов, С. П. Розанов, Х. М. Лопарев, И. Г. Троицкий, В. М. Верюжский, Г. А. Ильинский, С. М. Зарин, Н. Ф. Чуриловский, Ф. А. Мартинсон, С. А. Соллертинский, В. Н. Бенешевич и В. И. Зыков.

I. Доложен и утвержден отчет о деятельности Комиссии за истекший 1916 год.

II. Избраны на 1917 год должностные лица Комиссии, те же, которые были и в 1916 году: почетным председателем — граф С. Д. Шереметев, председателем — Преосвященный епископ Анастасий, товарищем председателя — А. И. Соболевский, редактором издания — И. Е. Евсеев, секретарем — прот. А. П. Рождественский, товарищем секретаря — прот. В. И. Зыков, (л. 68 об.) казначеем — Ф. А. Мартинсон и членами Ревизионного Комитета — К. Я. Здравомыслов, Х. М. Лопарев и В. Н. Бенешевич.

III. Академиком А. И. Соболевским сделано сообщение на тему: «Восточный обряд в богослужении древней Чехии».

Докладчик сопоставил тексты церковных песнопений в Пражских глаголических отрывках XI в. с текстами тех же песнопений в древнерусских списках Триоди Цветной и Стихираря. По его мнению, перевод и в тех и в других в общем — один и тот же; но тексты Пражских отрывков представляют древнейшую редакцию, мефодиевскую, или скорее — ближайших учеников Мефодия; а тексты древнерусских книг — редакцию более позднюю, которую можно назвать пока, впредь до дальнейших исследований, симоновской. Во всяком случае, песнопения Пражских отрывков принадлежат к составу богослужения по восточному обряду. Ученые расходятся во мнениях о родине Пражских отрывков. Срезневский, исходя из данных языка, признавал писцами их чехов из Чехии или Моравии; другие же ученые, австрийские славя-

не (Ягич, Вондран, Облан, Флайшганс), считают их родиной или западную Русь, или Словацкую землю, ссылаясь на то, что в Чехии не могло быть в употреблении богослужения по восточному обряду. А. И. Соболевский присоединился к мнению Срезневского и объяснил мнения австрийских ученых воздействием на них взглядов австрийского правительства. А. И. Соболевский считает вполне возможным допустить, что в Чехии XI в., как ранее в Моравии, существовало богослужение по восточному обряду и что оно совершалось по книгам с более древней редакцией церковнославянского перевода, чем дошедшая до нас в книгах древней Руси. Далее, (л. 69) А. И. Соболевский указал ряд мест в чешской Виртембергской Псалтири XIV в., совпадающих с соответствующими местами обычного церковнослав. перевода. Это говорит, что чехи, сделавшие перевод с латинского на чешский язык Псалтири (как и Евангелия), были знакомы с церковнослав. переводом этих книг.

IV. Второе сообщение сделал проф. И. Е. Евсеев на тему: «Польская Библия в ее отношении к славянской». Источники для изучения польского перевода Библии — рукописные тексты XIV—XV вв., известные ныне в современных изданиях (Флоринская Псалт., Пулавская Псалт., Шарошпатацкая Библия), и печатные издания Библии XIV—XVII вв. дают возможность судить о близком соприкосновении польских переводов с церковнославянской библейской традицией. Печатные издания польской Библии XVI в. отразились во множестве переводов библейских книг на западно-русский язык, а также в особом оживлении под их влиянием в юго-западной Руси церковнославянской традиции (Острожское издание 1581 г.) в XVI в., как об этом сообщено было докладчиком в приложении к отчету Комиссии за прошлый год (1915 г.). Совершенно другое отношение к церковнослав. переводу проявляется в старых польских текстах XIV—XV вв. При сопоставлении этих текстов с древнеславянскими текстами наблюдается бесспорная зависимость польских переводов от древних церковнославянских: одна и та же терминология (*gospodzin, sarakiew, mzda* и т. п.), одинаковые древние грамматические формы; наконец, весьма часто полное совпадение польских и церковнославянских текстов во всех особенностях слововыражения и порядка слов, обусловленное одинаковым следованием их одному греческому оригиналу. На этой старой основе в польских текстах наблюдается переработка, частью по другим церковнослав. изводам (древние церковнослав. синонимы **съньмь** и **съборь** заимствованы и польскими текстами, к ним придано собственное **chodzenie**, частью по чешскому переводу и латинскому оригиналу. Эти старые польские переводы XIV—XV вв. легли в основу литературно (л. 69 об.) обработанных и стилизованных применительно к вкусу польской культуры печатных изданий Библии XVI в.

Таким образом, то, что в XVI в. проявилось в виде литературных оригиналов для наших западно-русских библейских переводов, возросло и развилось на почве церковнослав. текстов. В сравнении с этими церковнослав. образцами, польские переводы представляют необработанность и невыдержанность стиля и мысли. Наряду со старой терминологией, наблюдается резкая вульгарность: в кн. Бытия — Бог сотворил «самца и самку» (вместо «мужа и жену»); в 68 псалме (6): *Bosze, ti wiesz glupost moja* (вместо — «Боже, Ты оуведе безуміе мое»); обычно употребляются *dziewki* вместо «дщери», *robienos, robienos* вместо «отрок» и т. п. Но по своим церковнослав. основам старые польские переводы восходят к самым лучшим традициям: они воспроизводят древнейшую и лучшую кирилло-мефодиевскую линию переводов, а не симеоновскую, или иную их более позднюю замену.

А. И. Соболевский признал большую научную ценность в сообщении докладчика о документальной связи древних польских библейских

переводов с церковнославянским текстом древнейшего кирилло-мефодиевского извода и выразил пожелание, чтобы докладчик продолжил свои исследования по польским и одновременно чешским библейским переводам в связи с церковнославянскими, в целях уяснения судьбы церковнославянского языка и начальной культуры у западных славян.

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2, л. 1, лл. 68—69 об. Текст, написанный прот. В. Зыковым.

## ДОКУМЕНТ № 23

(л. 61)

### ОТЧЕТ

#### О ДЕЯТЕЛЬНОСТИ КОМИССИИ ПО НАУЧНОМУ ИЗДАНИЮ СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИИ ЗА 1916 г.

Минувший 1916 год был вторым годом деятельности состоящей при императорской Петроградской духовной академии Комиссии по научному изданию славянской Библии. Комиссия, открывшая официально свою деятельность с 28 января 1915 года, и в 1916 году продолжала распределение труда между своими членами и выполнение чрез них<sup>(XXIII)</sup> <sup>1</sup> соответствующих<sup>1</sup> работ по<sup>2</sup> подготовке<sup>2</sup> к изданию славянских библейских текстов.

Согласно «Положению» Комиссии, ее деятельностью руководило общее собрание; для непосредственного осуществления постановлений общего собрания при Комиссии состоял Исполнительный Комитет.

(л. 61 об.)

Должностными лицами Комиссии в отчетном году состояли те же лица, какие были и в предшествующем году: почетный председатель граф С. Д. Шереметев, председатель — ректор духовной академии Пресвященный епископ Анастасий, товарищем председателя — академик А. И. Соболевский, редактором изданий Комиссии — проф. И. Е. Евсеев, секретарем — проф.-прот. А. П. Рождественский, товарищем секретаря — проф.-прот. В. П. Зыков, казначеем — лектор дух. академии Ф. А. Мартинсон; членами Ревизионного Комитета были: К. Я. Здравомыслов, Х. М. Лопарев и проф. В. Н. Бенешевич.

В Комиссии в 1916 г. состояло 67 членов. Избраны в течение года в члены Комиссии: проф.-прот. В. М. Веружский, проф. П. А. Лавров, доц. Н. Д. Протасов, московский синодальный ризничий архим. Арсений, проф. Д. И. Абрамович, проф. И. А. Шляпкин и ученый секретарь Исторического (л. 62) музея в Москве И. М. Тарабрин. В июле 1916 года безвременно скончался член Комиссии профессор импер. Моск. дух. академии С. И. Смирнов.

В течение отчетного года Комиссия имела три общих собрания и два собрания Исполнительного Комитета. На общих собраниях Комиссии, кроме решения вопросов по текущим делам, подвергались обсуждению, по поводу докладов или иных сообщений, общие вопросы по истории славянского библейского текста или соприкосновенных с ним родственных переводов. Первое общее собрание, состоявшееся 31 января в актовом зале императорской Петроградской духовной академии, посвящено было ознаменованию первой годовщины деятельности Комиссии. На этом собрании предложен был отчет о деятельности Комиссии за 1915 год и профессором И. Е. Евсеевым произнесена была речь — в во- (л. 62 об.) споминание начавшегося сто лет назад русского перевода Библии — на тему: «Столетняя годовщина русского перевода Библии». На других общих собраниях Комиссии сделаны были

(XXIII) 1—1 Написано при правке вместо зачеркнутого «приготовительных».

2—2 Исправлено вместо «обработке».

следующие сообщения: проф. И. Е. Евсеевым — «Пятьсотлетие Чешской Библии», проф.-прот. В. М. Верюжским — «Феофилакт, архиепископ Болгарский» и проф. И. Е. Евсеевым — «Толковое Евангелие Феофилакта, архиеп. Болгарского, в славянском переводе».

Кроме<sup>3</sup> разработки<sup>3</sup> текстов<sup>4-4</sup> библейских книг,<sup>5-5</sup> взятой<sup>6,7</sup> на себя<sup>7</sup> различными членами Комиссии еще в 1915 году, в отчетном году подобного же рода задачу приняли на себя следующие лица: проф. Моск. университета М. Н. Сперанский взял на себя обработку и издание книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова; проф. Моск. дух. академии М. Д. Муретов — книга пророков Аггея и Малахии; доц. той же академии (л. 63) иером. Варфоломей — книга пророков Аввакума и Софонии; доц. той же академии свящ. И. М. Смирнов — кн. пророка Захарии; ученый секретарь Исторического музея в Москве И. М. Тарабрин — кн. Второзакония; проф. Моск. дух. академии Н. Л. Туницкий, кроме продолжения труда по подготовительному изданию текста малых пророков, принял на себя обработку для издания книги Притчей Соломоновых; Х. М. Лопарев (библиотекарь рукописного отделения императорской Публичной библиотеки) — кн. Екклесиаста; С. П. Розанов — кн. Иисуса Навина и проф. Д. И. Абрамович — кн. Судей.

Некоторые члены и добровольные сотрудники Комиссии приняли на себя разработку отдельных вопросов, связанных с историей текста славянской Библии: настоятель Никольского Единоверческого монастыря в Москве, архим. Никанор, занимается уяснением состава (л. 63 об.) ва и происхождения предисловия к Библии Московской Синодальной библиотеки XVI в. № 30 (3); доцент Моск. дух. академии Н. Д. Протасов разрабатывает миниатюры библейских славянских рукописей до XVII века; кандидат Моск. дух. академии Н. Ф. Бельчиков взял на себя извлечение текстов Св. Писания из Святославова Изборника 1073 г. на отдельные карточки для надобностей Комиссии.

Для текущих работ своих членов Комиссия приобрела фотографические снимки двух рукописей Пятюкнижия — Троице-Сергиевой лавры № 1<sup>8</sup> XIV в.<sup>8</sup> и собр. Барсова № 3<sup>9</sup> XV в.<sup>9</sup> и, кроме того, полный список Геннадиевской Библии.

<...> Московская Синодальная типография, с которою, по указу Св. Синода, Комиссия связана в печатании (л. 64) своих изданий, вследствие общих затруднений в своей деятельности, в 1916 году не дала Комиссии ни одного листа набора из переданного ей для издания текста Геннадиевской Библии. Равным образом не удалось приступить к печатанию в других типографиях и других подготовленных для Комиссии изданий — инвентаря библейских рукописей и текста книги Царств по сп. XIV в. Только вдали от столицы, в типографии Троице-Сергиевой лавры, член Комиссии проф. Н. Л. Туницкий имел возможность продолжать печатание начатого им еще в 1915 г. текста малых пророков по списку XV в. Московской духовной академии.

Комиссия твердо надеется, что эти временные затруднения скоро и благополучно пройдут и она будет иметь возможность<sup>10</sup> приступить к надлежащему<sup>10,11</sup> осуществлению своей ученой задачи<sup>11</sup> по восстановлению и изданию славянской Библии ко времени, Бог даст, полного переустройства жизни славянских (л. 64 об.) народов на новых, свободных началах.

3-3 Приписано над строкой.

4-4 Вычеркнуто «отдельных».

5-5 Вычеркнуто «разработка книг».

6-6 Исправлено вместо «взята».

7-7 Написано при правке вместо зачеркнутого «была».

8-8, 9-9 Приписано над строкой.

10-10 Приписано над строкой.

11-11 Исправлено вместо «осуществить свою ученую задачу».

Движение денежных сумм, находящихся в распоряжении Комиссии, выразилось в следующих цифрах: к началу 1916 года было 5543 р. 53 к., в течение 1916 г. поступило 848 р. 38 к., в течение 1916 г. израсходовано 729 р. 24 к., и к 1 января 1917 г. в кассе Комиссии состоит 5662 р. 67 к.

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2, д. 1, лл. 61—64 об. Рукописный текст с исправлениями и добавлениями, сделанными И. Е. Евсеевым.

## ДОКУМЕНТ № 24

(л. 101)

## ЖУРНАЛ

ИСПОЛНИТЕЛЬНОГО КОМИТЕТА КОМИССИИ  
ПО НАУЧНОМУ ИЗДАНИЮ СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИИ

28 января 1918 года

(XXIV)1—1

№ 2—2 5

Присутствовали: Преосвященный епископ Анастасий, И. Е. Евсеев, прот. В. И. Зыков, К. Я. Здравомыслов и Ф. А. Мартинсон.

1. Рассмотрен отчет за 1917 год и заслушан отзыв Ревизионного Комитета о правильном ведении денежных дел по Комиссии.

Постановлено: отчет представить на утверждение общего собрания Комиссии.

2. Представление проф. И. Е. Евсеева об оплате типографских расходов по напечатанию им брошюры «Собор и Библия».

Постановлено: произвести означенную оплату по представлении счета.

3. Представление казначея Ф. А. Мартинсона об оплате расходов по Комиссии: на типографские работы 65 р. 26 к.,<sup>3—3</sup> на переписку текста библейских рукописей<sup>4—4</sup> 29 р. 70 к., на изготовление справок из библейских рукописей 52 р. 50 к., на канцелярские принадлежности 8 р. и на фотографирование библейского текста 67 р. 50 к.<sup>5—5</sup>

Постановлено: произвести означенные оплаты.

<sup>6</sup> За председателя Комиссии <sup>6</sup> К. Здравомыслов

<sup>7</sup> Редактор изд. Б. К. <sup>7</sup> И. Евсеев

Ф. Мартинсон

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2, д. 1, л. 101. Оригинал, написанный прот. В. Зыковым, с его пометой, с дополнениями его и И. Е. Евсеева.

## ДОКУМЕНТ № 25

(л. 72)

## ПРОТОКОЛ

ЗАСЕДАНИЯ КОМИССИИ ПО НАУЧНОМУ ИЗДАНИЮ  
СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИИ 28 января 1918 года

№ 9

1918 года января 28 дня, в зале Синодального дома (Литейный просп., д. № 62), под председательством Преосвященного епископа

(XXIV) 1—1 Помета «Прошу проставить №; предыдущий журнал у Вас.»

2—2 Приписано И. Е. Евсеевым.

3—3 Над строкой прот. В. И. Зыковым приписано «(счета Петр. Синод. типогр. № 6 и 9, от 21/29 Янв. 1915 г.)».

4—4 Над строкой прот. В. И. Зыковым приписано «(Геннадиевской Библии)».

5—5 Прот. В. Зыковым приписано «(рук. № 3 из собр. Барсова)».

6—6 Исправлено К. Я. Здравомысловым вместо «Председатель Комиссии», написанного И. Е. Евсеевым.

7—7 Написано И. Е. Евсеевым.

Анастасия Ямбургского, состоялось годовое собрание Комиссии по научному изданию славянской Библии, на котором присутствовали: И. Е. Евсеев, И. С. Пальмов, А. А. Шахматов, К. Я. Здравомыслов, Ф. А. Мартинсон, С. А. Соллертинский и В. И. Зыков.

I. Доложен и утвержден отчет о деятельности Комиссии за 1917 год.

II. Избраны должностными лицами Комиссии на 1918 г. те же, кои были и в 1917 году: почетным председателем — граф С. Д. Шереметев, председателем Преосвященный Анастасий, епископ Ямбургский, товарищем председателя академик А. И. Соболевский, редактором издания проф. И. Е. Евсеев, секретарем проф.-прот. А. П. Рождественский, товарищем секретаря проф.-прот. В. И. Зыков, казначеем Ф. А. Мартинсон и членами Ревизионного Комитета — К. Я. Здравомыслов, Х. М. Лопарев и В. Н. Бенешевич.

III. Заслушана речь профессора И. Е. Евсеева на тему: «Творческие силы Библии».

IV. По поводу речи проф. И. Е. Евсеева постановлена резолюция — обратиться к Церковному Собору с просьбою: в виду величайшего (л. 72 об.) значения для образования и развития веры христианской, какое имеет непосредственное и постоянное чтение христианином слова Божия, издать постановление от лица Собора об обязательности для каждого православного христианина домашнего чтения слова Божия, подобно обязательности поста и молитвы, и о мерах со стороны церковной власти к надлежащему распространению слова Божия. Для устранения же неточностей, неясностей и темноты славянского перевода, а также несоответствия литературным требованиям русского перевода Библии, установления состава Библии и приведения в надлежащий, соответствующий исконным славянским преданиям вид паримийных чтений — просить Собор поручить Священному Синоду принять должные меры для приготовления и решения означенных вопросов на следующем Всероссийском Поместном Соборе.

V. Согласно предложению академика А. А. Шахматова, постановлено просить Академию наук взять на себя заботу о защите пред Советскими властями Библейской Комиссии, как научного учреждения, (XXV)<sup>1</sup> и внести смету Комиссии на 1918 год в общую смету Академии наук<sup>1</sup>.

<sup>2</sup> За председателя Комиссии <sup>2</sup> К. Здравомыслов  
<sup>3</sup> Редактор <sup>3</sup> проф. И. Евсеев  
Ф. Мартинсон  
И. Пальмов

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2, д. 1,  
л. 72—72 об. Оригинал, написанный прот.  
В. Зыковым, с припиской, сделанной И. Е.  
Евсеевым.

## ДОКУМЕНТ № 26

(л. 70)

### ОТЧЕТ

#### О ДЕЯТЕЛЬНОСТИ КОМИССИИ ПО НАУЧНОМУ ИЗДАНИЮ СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИИ ПРИ ПЕТРОГРАДСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ за 1917-й год

Минувший 1917 год был третьим годом деятельности состоящей при Петроградской духовной академии Комиссии по научному изданию славянской Библии. <...> Комиссия и в 1917 году продолжала рас-

(XXV) 1—1 Приписано.

2—2 Исправлено К. Я. Здравомысловым вместо «Председатель Комиссии», написанного И. Е. Евсеевым.

3—3 Написано И. Е. Евсеевым.

пределение между своими членами и выполнение чрез них соответствующих работ по подготовке к изданию славянских библейских текстов.

Согласно Уставу Комиссии, ее деятельностью руководило общее собрание членов Комиссии, число которых в истекшем году было 67; из числа их Комиссия лишилась М. Д. Муретова, профессора Московской духовной академии, скончавшегося 11 марта 1917 года.

Для непосредственного осуществления постановлений общего собрания, при Комиссии состоял Исполнительный Комитет. Должностными лицами Комиссии в отчетном году продолжали состоять лица, избранные на должности при самом открытии Комиссии в 1915 году: почетным председателем — граф С. Д. Шереметев, председателем Пресвященный епископ Анастасий Ямбургский, товарищем председателя академик А. И. Соболевский, редактором (л. 70 об.) изданий проф. И. Е. Евсеев, секретарем проф.-прот. А. П. Рождественский, товарищем секретаря проф.-прот. В. И. Зыков, казначеем лектор Ф. А. Мартинсон; членами Ревизионного Комитета: К. Я. Здравомыслов, Х. М. Лопарев и В. Н. Бенешевич.

В отчетном году Комиссия имела лишь одно общее собрание, состоявшееся 29 января 1917 г., на котором был заслушан и принят отчет за 1916 г., избраны были должностные лица на 1917 год и сделаны были доклады: академиком А. И. Соболевским на тему: «Восточный обряд в богослужении древней Чехии» и проф. И. Е. Евсеевым: «Июльская Библия в ее отношении к славянской».

В настоящем отчетном году Комиссия выпустила два издания: 1) первый выпуск подготовительного издания — текст малых пророков с толкованиями по трем рукописям Московской духовной академии и Троице-Сергиевой лавры, подготовленное проф. Н. Л. Тунцким (издание не могло быть доставлено в Петроград по затруднительности железнодорожного сообщения); и 2) брошюру проф. И. Е. Евсеева — «Собор и Библия», с изложением пред лицом Священного Собора неотложных практических потребностей, связанных с принятым ныне видом славянской и русской Библии. Начатое, было, набором издание Геннадиевской Библии по списку 1499 г. в Московской Синодальной типографии было приостановлено, вследствие обращения типографии под другие надобности.

Редактор научного издания славянской Библии в отчетном году продолжал готовить к изданию инвентарь славянских библейских рукописей и принялся за обработку к изданию текста кн. пр. Иеремии. (л. 71)

Не много удалось сделать Комиссии в отчетном году. Грозная буря военной и народной смуты подавляла деятельность работников до полной физической для них невозможности стоять у своего дела. Помимо естественного отклонения воли другими переживаниями, рукописные хранилища в Петрограде были закрыты, типографии были почти недоступны. Но Комиссия верит, что <...> делатели снова станут на дело свое. Живое слово Божие выявит свой чистый лик из-под натиска временных бурь и ураганов.

Движение денежных сумм, находящихся в распоряжении Комиссии, выразилось в следующих цифрах: к началу 1917 года было 5662 р. 67 коп., в течение 1917 г. поступило 1378 р. 60 к., в течение 1917 года израсходовано 879 р. 62 к., и к 1 января 1918 г. в кассе Комиссии сохранилось 6161 р. 65 коп.

## ДОКУМЕНТ № 27

(л. 102)

ЖУРНАЛ  
ИСПОЛНИТЕЛЬНОГО КОМИТЕТА КОМИССИИ  
ПО НАУЧНОМУ ИЗДАНИЮ СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИИ  
29 октября 1918 года  
№ 6

Присутствовали: проф. И. Е. Евсеев, К. Я. Здравомыслов, Ф. А. Мартинсон.

Слушали: заявление редактора изданий Комиссии профессора И. Е. Евсеева о том, что для обеспечения непрерывного продолжения его работ по изготовлению инвентаря библейских рукописей, подведенного уже к концу, и обработки научного издания текста книги пророка Иеремии ему необходим аванс в размере 2000 рублей.

**Справка.** По смете на счете Комиссии в Российской Академии наук числится за 1-ое полугодие 1918 года — 3017 р. 86 коп., на второе полугодие 3250 руб., всего 6267 руб. 86 коп.

Постановили: выдать в интересах обеспечения продолжения производимых профессором И. Е. Евсеевым работ профессору И. Е. Евсееву, согласно его просьбе, авансом две тысячи (2000) рублей с тем, чтобы расчет по нему (л. 102 об.) был произведен по окончании этих работ при соответствующей за них расплате.

За председателя Комиссии *И. Евсеев*  
Член Комиссии *К. Здравомыслов*  
(XXVII) Казначей Комиссии *Ф. Мартинсон*

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2, л. 1,  
л. 102—102 об. Оригинал, написанный И. Е.  
Евсеевым.

## ДОКУМЕНТ № 28

(л. 103)

ЖУРНАЛ  
ОБЩЕГО СОБРАНИЯ КОМИССИИ ПО НАУЧНОМУ ИЗДАНИЮ  
СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИИ 1 ноября 1918 года  
№ 10

Присутствовали члены Комиссии: академик А. А. Шахматов, академик И. С. Пальмов, проф. И. Е. Евсеев, К. Я. Здравомыслов, П. К. Симонн. Председательствовал редактор научного издания Библии проф. И. Е. Евсеев. Заседание происходило в Российской Академии наук.

1. Председатель доложил, что со времени последнего заседания Комиссии (28 января с. г.) Комиссия понесла утрату в лице скончавшихся — председателя Комиссии, Преосвященного ректора Петроградской духовной академии, епископа Анастасия († 23 июня с. г.) и членов Комиссии: проф. Г. А. Воскресенского († 15 марта), проф. И. А. Шляпкина и Х. М. Лопарева.

Память скончавшихся почтена была вставанием и возглашением им вечной памяти.

2. Было доложено, что за смертью председателя Комиссии и за выбытием в Москву товарища председателя, акад. А. И. Соболевского, Комиссия лишена естественного руководителя, и направлением дел приходится ведать редактору научного издания Библии. Такое положение дела требует неотложно замещения должности председателя новым лицом. По положению Комиссии выборы председателя (л. 103 об.) производятся каждый год в конце года подачею заявлений о желатель-

ных кандидатах в предпоследнем заседании и окончательным избранием в последнем заседании пред 1 января.

Постановлено: предложить кандидатом в председатели Комиссии на следующий 1919 год товарища председателя акад. А. И. Соболевского с тем, чтобы выборы его произведены были в следующем заседании. Временное исполнение обязанностей председателя просить принять на себя акад. А. А. Шахматова, на что А. А. Шахматов изъявил согласие.

3. Председатель доложил, что вследствие тяжелых переживаемых родною событий деятельность Комиссии ослабела. Вышло из печати только одно подготовительное издание (книги XII малых пророков); работы, начатые другими членами Комиссии, приостановлены, и при существующем положении нельзя ожидать их скорого продолжения. Сам докладчик вел для Комиссии четыре работы — инвентарь библейских рукописей, издание текста книги пророка Иеремии, издание Геннадиевской Библии и очерки по истории славянской Библии, но частью ввиду тяжелых условий печатания (3 первые листа Геннадиевской Библии были уже набраны, но Московская Синодальная типография, где печаталась Ген. Библия, была захвачена политической организацией, и оригинал начала Библии, и фотографические снимки к нему и два клише при этом исчезли и печатание, разумеется, совершенно приостановлено), частью ввиду материальных затруднений, его работы должны были прекратиться. То же известно ему и относительно некоторых других членов Комиссии. Чувствуется несоответствие условий работы в Комиссии существующим (л. 104) требованиям жизни. Нельзя более рассчитывать на даровой труд для Комиссии. Нельзя найти работников для обработки текста Библии по тем низким расценкам, какие приняты были при основании Комиссии (50 руб. за печатный лист научно обработанного текста). В Комиссии должна быть введена система оплаты труда и притом по ставкам, соответствующим общему вздорожанию жизни. Должен быть произведен пересмотр существующей в Комиссии расценки труда и сметы Комиссии, чтобы упрочить ее положение.

По справке о денежных суммах оказалось, что на счете Библейской Комиссии на текущий год в сумме кредита Российской Академии наук числится 6267 р. 86 коп., полученных из государственного казначейства. За произведенным расходом в наличности остается 4267 руб. 86 коп.

Постановили: признавая справедливым и для упрочения положения Комиссии необходимым ввести надлежащую платную систему для сотрудников Комиссии, 1) назначить постоянное содержание редактору Комиссии, как поставленному в необходимость нести на себе всю совокупность и научного руководства сотрудниками и сношений с ними и всей вообще организации Комиссии, в размере 250 руб. в месяц или 3-х тысяч руб. ежегодно, начиная с 1 января 1918 года, с тем, чтобы оплата за текущий 1918 год произведена была Правлением Российской Академии по сему журналу, а с 1 января 1919 г. по общеакадемической ведомости, о чем и просить Правление Академии; соответственно с настоящим деловым закреплением за редактором выполняемых им обязанностей правителя дел Комиссии присвоить ему звание «редактора и правителя дел Библейской Комиссии»; 2) повысить листную оплату членам Комиссии за их печатные труды для Комиссии с 50 руб. за лист до 150 руб. минимум (л. 104 об.) за лист исследования и подготовительного издания и до 250 руб. минимум за лист научно-издания библейского текста; более точное определение оплаты по ображениям трудности работы и ценности для общего плана издания предоставить усмотрению редактора; 3) всемерно вызывать к жизни подготовительные работы к научному изданию, установив справедливую расценку труда для каждого вида такой работы, напр., для

систематической выборки цитат Св. Писания из древних памятников, приняв как среднюю оплату — 50 коп. за каждую карточку; 4) при составлении денежной сметы на следующий 1919 год принять во внимание новую оплату по всем работам членов Комиссии, о чем оповестить их при запросе об их предположениях и произведенных для Комиссии работах; 5) для помещения Библейской Комиссии просить непременно секретаря Росс. Акад. наук предоставить комнату во вновь присоединенном к Академии здании бывшей таможни.

(XXVIII) За председателя<sup>1</sup>  
 Правитель дел  
 Члены:

*А. Шахматов*  
*проф. И. Евсеев*  
*И. Пальмов*  
*К. Здравомыслов*

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2, д. 1,  
 лл. 103—104 об. Оригинал, написанный  
 И. Е. Евсеевым.

### ДОКУМЕНТ № 29

(л. 105)

ЖУРНАЛ

ИСПОЛНИТЕЛЬНОГО КОМИТЕТА БИБЛЕЙСКОЙ КОМИССИИ

8 ноября 1918 года

Слушали заявление редактора и правителя дел Комиссии профессора И. Е. Евсеева об уплате по счетам, оплаченным им в течение настоящего года:

- 1) на канцелярские принадлежности и материалы для переписки текстов —
 

2 стопы бумаги в 216 тетр. по 35 к. + укупорка 40 к. =	76 руб.
почтовой бумаги и конвертов	08 руб.
карандашей, перьев, ручек, чернил	14 руб.
почтовых марок для оплаты писем и посылок и укупорка	23 руб. 45 коп.
- 2) изготовление отпусков с руководящей переписки с сотрудниками 72 руб. 41 коп.

(л. 105 об.)

- 3) на переписку текстов — Предисловие к Библии Синодальной библиотеки № 3 XVI в. 25 л., по 6 руб. за л. 150 р.  
 Предисловие к Евангелию в переводе Епифания Славинецкого по ркп. Ундольского XVII в. 5 л. по 6 руб. 30 р.  
 на переписку книги 16 пророков по ркп. Кир. Бел. библ. № 9/134 XV в. 122 л. по 6 руб. 732 р.
- 4) на приобретение необходимой для Комиссии рк-си Пятюкнижия XVI в. 680 р.
- 5) на приобретение единственной из известных рк-си Песни Песней с толкованием бл. Феодорита Кирского XVIII в. (список со старой — известен был список XVI в. в Рыльском монастыре, в Болгарии) 170 р.
- 6) на мелочные расходы (служителям обер-прокурорского дома и пр.) 10 р. 80 к.

(XXVIII) 1—1 Исправлено А. А. Шахматовым вместо «Председатель».

Всего по счетам должно быть уплачено — одна тысяча девятьсот шестьдесят шесть руб. 66 коп.

и о выдаче аванса в размере (л. 106) одной тысячи трехсот одного (1301) рубля 20 коп., а за удержанием 33 руб. 34 коп., оставшихся непокрытыми от прежнего аванса, — одной тысячи двухсот шестидесяти семи (1267) руб. 86 коп.

Постановили: произведенный И. Е. Евсеевым расход на нужды Комиссии в сумме 1966 руб. 66 коп., оплаченный из выданного ему аванса в 2000 руб., утвердить и просить Правление Российской Академии наук выдать ему из кредита Библейской Комиссии новый аванс в размере 1301 руб. 20 коп. с удержанием 33 руб. 34 коп., оставшихся непокрытыми от прежнего аванса, т. е. выдать 1267 руб. 86 коп.

Председатель Комиссии  
Правитель дел *проф. И. Евсеев*  
(XXIX) 1—1

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2, д. 1,  
лл. 105—106. Копия, написания И. Е. Евсеевым, с пометой, сделанной им же.

## ДОКУМЕНТ № 30

(л. 108)

### ЖУРНАЛ

#### КОМИССИИ ПО НАУЧНОМУ ИЗДАНИЮ СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИИ

2 января (20 дек. 1918) 1919 года

№ 11

Присутствовали: и. об. председателя академик А. А. Шахматов, члены: акад. И. С. Пальмов, К. Я. Здравомыслов, П. К. Симони, проф. И. Г. Троицкий и правитель дел Комиссии проф. И. Е. Евсеев.

Заседание происходило в Российской Академии наук.

1. Производились выборы должностных лиц Комиссии на 1919 год.

Председателем единогласно избран академик А. И. Соболевский, и. об. председателя — академик А. А. Шахматов, казначеем — Ф. А. Мартинсон, редактором и правителем дел — проф. И. Е. Евсеев, причём ввиду необходимости сохранять преемство (л. 108 об.) в направлении деятельности Комиссии признано необходимым избрание редактора-правителя дел считать имеющим силу не на один год, а на три года.

2. О содержании редактора и правителя дел Комиссии.

Назначить содержание редактору и правителю дел Комиссии 3000 руб. в год, по 250 руб. в месяц, и 600 руб. в год, по 50 руб. в месяц, на делопроизводство Комиссии. Сумму 300 руб. в месяц, по-полумесечно, проводить за счет ассигновки Комиссии по общеакадемической ведомости.

3. Слушали рецензию проф. И. Е. Евсеева на издание «Книги XII малых пророков с толкованиями в древнеславянском переводе». Вып. I: книги Осии, Иоиля, Амоса, Авдия и Ионы. Издание Отделения русского языка и словесности Российской Академии наук. Сергиев Посад, 1918, VIII+76+1 стр. 8<sup>о</sup>. Приготовил к печати Н. Л. Туницкий. (л. 109)

Постановили: заслушанную рецензию напечатать в «Известиях Отделения русского языка и словесности Российской Академии наук».

И. д. председателя *А. Шахматов*  
*И. Евсеев*

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2, д. 1,  
лл. 108—109. Оригинал, написанный И. Е. Евсеевым.

## ДОКУМЕНТ № 31

(л. 110)

ЖУРНАЛ

ЗАСЕДАНИЯ КОМИССИИ ПО НАУЧНОМУ ИЗДАНИЮ

СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИИ 17 сентября 1920 года

№ 12

В заседании, под председательством в. р. н. д. председательствующего Отделения русского языка и словесности Российской Академии наук, академика В. М. Истрина, в кв. В. М. Истрина, в здании Академии наук, в 2 ч. дня, присутствовали: академик И. С. Пальмов, научный сотрудник Отделения проф. И. Е. Евсеев, члены Комиссии: проф. В. Н. Бенешевич, проф. В. М. Верюжский, К. Я. Здравомыслов.

1. Слушали сообщение И. Е. Евсеева о том, что Комиссия, месяц тому назад, 16 августа с. г., понесла незаменную утрату в лице скончавшегося академика † А. А. Шахматова, бывшего товарищем председателя Комиссии. Почивший принимал деятельное участие в Комиссии со дня ее учреждения, помогал выработке Положения о деятельности Комиссии, входил вглубь обсуждавшихся в Комиссии научных вопросов, оказал существенную помощь Комиссии, когда она, с фактическим уничтожением Петроградской духовной академии, оказалась без приюта, и когда он, со свойственной ему чуткостью и научною благожелательностью, предложил Комиссии воспользоваться покровительством Отделения русского языка и словесности Академии наук и работать под ведением Отделения. Память его для Комиссии будет незабвенна. Собрание (л. 110 об.) почтило память почившего вставанием и пожеланием ему вечной памяти.

2. И. Е. Евсеев доложил собранию о том, что 3 июля 1919 года в Таганроге скончался товарищ секретаря Комиссии, профессор В. И. Зыков, в текущем году скончались члены Комиссии — проф. Р. Ф. Брандт и 27 янв. 1920 г. † проф. С. А. Соллертинский. Память почивших <sup>(XXXI)</sup>1 собрание<sup>1</sup> почтило вставанием и пожеланием им вечной памяти.

3. По предложению И. Е. Евсеева, собрание произвело избрание в члены Комиссии Е. С. Истрину.

4. По заявлению И. Е. Евсеева, собранию надлежало, после 2-летнего пребывания в должности наличного состава должностных лиц Комиссии, произвести новые выборы председателя, товарища председателя, редактора и правителя дел Комиссии. Единогласно избраны были: председателем — прежний председатель, академик А. И. Соболевский, товарищем председателя — академик В. М. Истрин, редактором и правителем дел — в настоящее время занимающий эти должности, научный сотрудник Отделения профессор И. Е. Евсеев.

5. Слушали доклад редактора Комиссии, научного сотрудника Отделения, профессора И. Е. Евсеева, о деятельности Комиссии за последние 2 года, когда Комиссия, по сложившимся условиям жизни, не могла иметь периодических собраний, о нуждах Комиссии — в связи с произведенными ею работами, — о предположенных в ближайшем будущем работах Комиссии. (Подлинный доклад о сем И. Е. Евсеева при сем прилагается.) Из доклада с последующим обменом мнений выяснилось, что (л. 111) за минувшие два года Комиссией были произведены следующие работы: редактор Комиссии закончил и к настоящему заседанию представил выполненное им **полное описание славянских библейских рукописей** всех русских и зарубежных библиотек, всего на 30 печатных листов; член Комиссии, проф. А. В. Михайлов, приготовил к изданию текст Захарьинского Паримийника по ркп. XIII в., в сличении с другими Паримийниками, а также V-ый выпуск своего издания

(XXXI) 1 1 Предположительно.

книги Бытия, содержащий описания рк-сей, вошедших в его издание кн. Бытия, и словарь к изданному им тексту; член Комиссии, проф. Д. И. Абрамович, обработал для подготовительного издания текст Апокалипсиса по сп. XIII в. акад. Н. К. Никольского, в сличении с другими списками, всего на 10—12 печатных листов; председатель Комиссии, акад. А. И. Соболевский, обработал для Комиссии текст I—IV кн. Царств по ркп. Публичной б-ки F 1, № 461 XIV в.; член Комиссии И. М. Тарабрин приготовил описание толковых библейских списков собрания Е. В. Барсова; проф. В. Н. Щепкин описал лицевой список Библии XVI в. собрания Вахромеева № 1; Н. Ф. Бельчиков занимался извлечением библейских текстов из Изборника Святослава 1073 года. Сверх сего имеются начатые, но незаконченные работы: редактор Комиссии ведет обработку для издания Геннадиевской Библии 1499 г., первые листы этого издания были уже набраны и в гранках представлены собранно; ведет работу по систематическому уяснению истории славянского перевода Библии и в настоящее время разрабатывает историю текстов XVI и XVII вв.; член Комиссии проф. Н. Л. Туницкий, уже издавший I выпуск подготовительного издания малых пророков с толкованиями, Сергиев Посад, 1918 г., при первой возможности мог бы продолжить печатание этого издания; за смертью † проф. Р. Ф. Брандта, незаконченное им издание Григоровичева Паримийника готово продолжить изданием член Комиссии А. В. Михайлов.

(л. III об.)

Ожидается поступление работ от других членов, временно замедливших с этими работами, вследствие неблагоприятных внешних условий. В общем на следующий год можно рассчитывать на поступление 20 листов обработанных для подготовительного издания текстов и исследований. Одновременно выясняется надобность в следующих технически необходимых работах и связанных с ними расходах для Комиссии: извлечение текстов Св. Писания из древних памятников, всего до 10 000 отдельных карточек; переписка текстов с древних рукописей для издания и обработки, всего до 300 листов в год; командировки для изучения рукописей и объединения сотрудников, разъезды по делам Комиссии, хозяйственные и канцелярские расходы — на бумагу и пр.

Обсудив изложенное в докладе сообщение о произведенных для Комиссии работах и о предположениях на будущее время, Комиссия постановила: ведение подготовительных работ, производимых Комиссией, признать действительно необходимым в настоящее время и поддержать его всеми способами. Соответственно с уяснившимся характером и размером этих работ, просить Отделение русского языка и словесности Российской Академии наук внести на первое полугодие следующего 1921 года в Правление Академии следующую смету:

1. На оплату 60 листов приготовленных для Комиссии текстов и материалов, считая по 6 тыс. руб. за л. — 360 000 р.
2. На оплату 10 листов, предположенных к поступлению в Комиссию в первое полугодие 1921 г. текстов и материалов по 6 тыс. — 60 000 р.
3. На оплату 5000 отдельных извлечений из текстов, предположенных к поступлению в первое полугодие 1921 г., считая на 1000 часов рабочего времени, по 100 руб. за час, — 100 000 р.
4. На оплату 150 листов переписки с древних рукописей, предположенных к изготовлению в первое полугодие 1921 г., считая по 3 часа рабочего времени на лист, — 45 000 р.
5. На командировки, разъезды, хозяйственные и канцелярские расходы в I-ое полугодие 1921 г. — 150 000 р.

---

Всего — 715 000 р.

При представлении сметы на целый год цифры 2—5 пунктов повторяются.

(XXXI)¹ За председателя

Правитель дел

¹ В. Истрин

И. Пальмов

И. Евсеев

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2, д. 1, лл. 110—111 об. Оригинал, написанный И. Е. Евсеевым, с его же поправками и дополнениями.

### ДОКУМЕНТ № 32

(л. 112)

(XXXI)¹—I В КОМИССИЮ ПО НАУЧНОМУ ИЗДАНИЮ  
СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИИ

редактора научного издания славянской Библии, ученого сотрудника Отделения русского языка и словесности Академии наук, профессора Ивана Евсеевича Евсеева

### ДОКЛАД

За два последние года Комиссия по научному изданию славянской Библии лишена была возможности вести правильные занятия с учеными заседаниями и годовыми отчетами, деятельность ее могла проявляться только в ограниченных рамках частной инициативы отдельных членов, охрана традиций и возможное поддержание научных интересов Комиссии, силою сложившихся обстоятельств, не могли быть предметом обсуждения Комиссии в целом ее составе, поэтому на мне, как ближайшим образом связанном с задачами и достижениями Комиссии, лежит нравственная обязанность представить Комиссии отчет о том, что делалось в пределах Комиссии за два последние года, и свои предположения о возможной деятельности Комиссии в будущем.

Деятельность Комиссии в 1919 и 1920 гг. была выполнением того, что намечено было ранее, и проявлялась в форме подготовительных работ к академическому изданию библейских текстов. За это время произведены были членами Комиссии и приглашенными посторонними лицами следующие работы: проф. А. В. Михайловым подготовлен к изданию текст Захарьинского Паримийника XIII в., очень ценный материал для восстановления русской богослужебной редакции библейского текста, а также V-й выпуск издания кн. Бытия, содержащий описание рк-сей, принятых в его издание Бытия, и словарь к изданному славянскому тексту этой книги; проф. В. Н. Щепкиным приготовлено описание лицевой Библии XVI в. собрания Вахромеева № 1; И. М. Тарабриным сделано было, в дополнение к приготовленному для Комиссии (л. 112 об.) инвентарю библейских рукописей, описание библейских толковых текстов собрания † Е. В. Барсова; Н. Ф. Бельчиковым сделано извлечение текстов Св. Писания из Святославова Изборника 1073 г.; прот. В. М. Верюжским приготовлено такое же извлечение текстов из начальной русской летописи. Председатель Комиссии А. И. Соболевский, ранее приготовивший для Комиссии подготовительное издание кн. Царств по сп. XIV в. Публичной библиотеки Ф. 1, № 461, имел в Москве попечение об изданиях, при-

(XXXI) 1—1 Написано В. М. Истриным.

(XXXII) 1—1 Помета «17 сент. 1920 г. В Комиссию. В. Истрин».

обретенных Комиссией от проф. А. В. Михайлова (книга Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе, в 4-х выпусках, Варшава 1900—1904; Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Часть I. Паримейный текст. Варшава 1912), о ценных для Комиссии бумагах покойного проф. Р. Ф. Брандта, издававшего Григоровичев Паримейник, вел в Москве переговоры с лицами, обнаруживающими желание поработать в пользу Комиссии. Редактор научного издания Библии, проф. И. Е. Евсеев, по-прежнему вел сношения со всеми сотрудниками издания, закончил инвентарное описание славянских библейских рукописей, первоначально подготовленное на немецком языке для гёттингенского издания LXX (образец первоначальной подготовки при сем прилагается), продолжал редактирование текста Гешадиевской Библии 1499 г. (образец начатого и оборванного печатания этого издания при сем прилагается) и продолжал подготовку очерков по истории славянского перевода Библии, именно историю толкований и уяснений библейских текстов на Руси в XVI—XVII вв. Подготовивший к печати предварительное издание малых пророков с толкованиями и издавший в 1918 г. 1 вып. этой работы проф. б. Московской духовной академии Н. Л. Тунницкий, к сожалению, выехал на Украину и издание приостановилось (разбор этого издания, сделанный проф. И. Е. Евсеевым, печатается в «Изв. Отд. рус. яз. и слов. Ак. и.» — еще не вышел).

В настоящее время деятельность Комиссии как будто замирает. Печатание имеющихся в Комиссии значительных материалов в ближайшее время не представляется возможным; на подготовку новых материалов надежды мало: на мое обращение к сотрудникам Комиссии о предполагаемых ими работах ответа не последовало. Возникает тревожное опасение и за судьбу подготовленных Комиссией материалов. Материалы эти не сосредоточены в одном месте, а хранятся в разных местах — в Москве и в Петрограде. Необходимо озаботиться вопросом о надлежащем продолжении деятельности Комиссии и о сохранности приготовленных материалов.

Чтобы оживить деятельность Комиссии, мне представляется два способа: 1) принять меры к печатанию — во что бы то ни стало, хотя бы за границей — важнейших материалов Комиссии (л. 122) миссии, 2) создать такое обеспечение труда сотрудников Комиссии, при котором они направят бы свои силы в сторону работ Комиссии. Размеры платы за подготовительные работы следует установить — применительно к расценке подобного труда — с учетом того неизбежного обстоятельства, что полного нравственного удовлетворения, в виде печатного издания, эта работа не принесет автору: его работа пока будет известна только самому ограниченному кругу ценителей — редактору и сотрудникам Комиссии, так как, по всем основаниям, печатания дожидается не скоро.

Для обеспечения сохранности имеющихся в Комиссии материалов, в виде приготовленных сотрудниками текстов для издания фотографических снимков, печатных изданий, журналов Комиссии — Комиссии необходимо приобрести особое помещение, где бы все имущество Комиссии было сосредоточено в одном месте и в одних руках, с постоянною и строгою отчетностью.

30 августа 1920 г.

Редактор научного издания славянской Библии, ученый сотрудник Отделения русского языка и словесности Российской Академии наук, профессор *Иван Евсеев*

В дополнение к мысли о необходимости сосредоточения имущества Комиссии в одном месте сообщаю, что надлежит также объединить и

капиталы Комиссии. На руках у казначея Комиссии Ф. А. Мартинсона оставалось свыше пяти тысяч (5000) рублей денег, при переходе Комиссии в ведение Российской Академии наук. Эти деньги следует ввести в общую сумму денежных средств Комиссии или использовать на неоплаченные работы, произведенные для Комиссии.

*И. Евсеев.*

В ближайшее время мне представляется возможною работа по Комиссии только в форме подготовительных работ — заготовления типичных списков, частичная обработка их при посредстве доступных подсобных текстов, ознакомление (л. 122 об.) с неизвестными подробно текстами, напр., с толкованием на Псалтирь Никиты Ираклийского, Толковою Псалтирью Максима Грека, толкованием на псалмы Иоанна Златоуста, извлечение текстов Св. Писания из древних памятников; настоятельно нужно изучение и изготовление для работ Комиссии глаголических текстов, но это дело, как равно использование заграничных кирилловских списков, сопряженное с пребыванием за границей, стоит особо среди ближайших задач Комиссии как почти неразрешимое пожелание. Наличие таких частичных подготовительных работ значительно ускорила бы наступление окончательных работ по изданию библейских текстов.

Оплату таких работ следовало бы производить немедленно по их представлении в Комиссию и по признании их соответствующими своему назначению, не ожидая того времени, когда они дойдут до печатного станка.

*И. Евсеев.*

Для восстановления деятельности Комиссии в том виде, как это намечено в докладе, необходимо возобновление ассигновки Комиссии на ближайшее время.

*И. Евсеев.*

2—2

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2, д. 1, лл. 112—112 об., 122—122 об. Автограф И. Е. Евсеева с двумя пометами.

### ДОКУМЕНТ № 33

(л. 123)

#### ЖУРНАЛ ЗАСЕДАНИЯ

#### КОМИССИИ ПО НАУЧНОМУ ИЗДАНИЮ СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИИ

№ 13

На заседании 24 дек. 1920 г. в зд. Академии наук, в кв. акад. В. М. Истрина, в 1 ч. д., присутствовали: н. д. председателя К. акад. В. М. Истрин, редактор научного издания Библии проф. И. Е. Евсеев, члены К.: проф. В. Н. Бенешевич, прот. В. М. Верюжский, К. Я. Здравомыслов.

Слушали доклад редактора научного издания Библии, проф. И. Е. Евсеева, о следующих текущих потребностях и делах Комиссии:

1. Ввиду почти полного прекращения деятельности сотрудников Комиссии по обработке для полного научного издания библейских текстов, необходимо изменить временно программу деятельности Комиссии в смысле упрощения издания.

(л. 123 об.)

Постановили: временно, впредь до восстановления более нормальных условий для научных занятий, деятельность Комиссии направить на создание **подготовительного издания Библии на основании типичных списков.**

II. Для редакторской работы требуется определенное решение Комиссии о способе издания древних и старинных списков библейских книг в смысле соблюдения правописания этих списков.

Постановили: издавать без соблюдения надстрочных знаков, сокращений и пунктуации рк-си; описки и пропуски восстанавливать верным чтением; стремиться воспроизвести редакцию, а не случайное ее отражение в разновременных рк-сях. Для подготовительного издания выбор точного, рукописного или нормированного правописания предоставить усмотрению сотрудников.

III. Для выполнения текущей деловой работы по Комиссии необходимо восстановить более подвижной аппарат в составе Комиссии, в виде Исполнительного Комитета, по «Положению» 1915 г. (л. 124)

Постановили: деловое выполнение определений Комиссии и текущие сношения от имени Комиссии возложить на Исполнительный Комитет, в составе должностных лиц Комиссии.

IV. Доложено о представленных в Комиссию работах по текстам книги Иисуса, сына Сирахова, и Песни Песней.

Постановили: принять к сведению. Оплату произвести согласно со сметным назначением 1921 года.

V. Доложено о последовавшей 15 (28) ноября 1920 г. кончине члена Комиссии, академика И. С. Пальмова. Почивший с величайшим вниманием следил за деятельностью Комиссии, неопустительно посещал все ее заседания и оказывал редактору всемерное содействие в выполнении им его сложной обязанности.

Постановили: память почившего (л. 124 об.) почтить вставанием и пожеланием ему вечной памяти.

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2, д. 1,  
лл. 123—124 об. Текст, написанный И. Е.  
Евсеевым.

## ДОКУМЕНТ № 34

(л. 125) В КОМИССИЮ ПО НАУЧНОМУ ИЗДАНИЮ СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИИ

редактора Библии, профессора Ивана Евсеевича Евсеева

## ДОКЛАД

Ввиду тяжелых жизненных условий деятельность членов Комиссии по непосредственной работе над подготовкой к научному изданию текстов отдельных книг Библии прекратилась. Продолжается в незначительных размерах только техническая работа по переписке текстов, по извлечению библейских мест из важнейших древних памятников и редакторская работа по ближайшим доступным текстам библейских книг. Предположенное полное научное издание славянской Библии временно приостановилось. Естественным путем на место такого издания выдвигается более упрощенное **подготовительное издание славянской Библии** (л. 125 об.) — в качестве материала для последующего полного издания. Чтобы придать такому предприятию определенную форму, можно было бы остановиться на следующей схеме подготовительного издания: **издать библейские книги в виде типичных списков.** Таким образом, если бы для книги выяснилось существование трех редакций,

то задачей издания было бы издать все эти редакции или те, какие окажутся доступными, по лучшим спискам, не гоняясь за трудно осуществимую работу использовать и другие — посредствующие или контролирующие списки. Такое ограничение материала значительно упростило бы работу и в то же время дало бы науке все существенно необходимое для ознакомления с историческим видом славянского перевода каждой книги. Задача момента — дать пока самое существенное и необходимое из богатого материала славянского текста Библии.

При редакционной работе над славянскими текстами Библии, а равно и при технической заготовке материала для этой работы предстоит необходимость определить, каково будет (л. 126) отношение научного издания Библии к языковым отличиям рукописей разных веков и разного происхождения, т. е. как будут соблюдаться правописные отличия рукописей: будут ли сохраняться надстрочные знаки и известные графические особенности рукописей; будет ли соблюдаться пунктуация рукописей; будут ли сохраняться ошибки и пропуски рукописей. По связи с задачей Комиссии дать славянскую Библию в виде преемственных или одновременно существовавших редакций представлялось бы естественным издать эти редакции в надлежаще и однообразно установленном чтении, т. е. с устранением орфографических особенностей, пунктуации и дефектов рукописи, с установлением чтения типичного для редакции, а не для отдельного списка или круга рукописей.

При нынешней трудности созывать Комиссию в целом ее составе, для сношений с Правлением Академии по делам Комиссии и выполнения определений Комиссии, было бы желательно восстановить в составе Комиссии существовавшую ранее деятельность Исполнительного Комитета Комиссии. По «Положению» о деятельности (л. 126 об.) Б. К. 1915 г. Исполнительный Комитет состоит из должностных лиц К.—председателя, товарища председателя и редактора. В круг его обязанностей входит выполнение задач К., начертанных в «Положении» и в определенных постановлениях Комиссии.

Из подготовленных для Комиссии работ представляются следующие: 1) два текста книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова — а) XI в., извлеченный и расположенный в порядке книги из Изборника Святослава 1076 г. и б) XIV в. из глаголического I Вербницкого Бревиария; тексты эти относятся к одной редакции и характерно передают эту редакцию; 2) текст кн. Песни Песней, извлеченный из толкования блаж. Феодорита; текст сопровождается вариантами из сп. Погод. собр. № 1 XIV—XV в. и статьей редактора издания. В Москве ожидается изготовление ряда текстов: а) 4-ой книги Маккавейской, никогда не издававшейся в составе славянской Библии, и б) книг пророков Ис., Иер., Иез. толкового типа по лучшему списку Чудовского собрания.

23 декабря 1920 г.

Профессор *Иван Евсеев*

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2, д. 1,  
лл. 125—126 об. Автограф И. Е. Евсева.

### ДОКУМЕНТ № 35

(л. 127) ЖУРНАЛ ЗАСЕДАНИЯ КОМИССИИ ПО НАУЧНОМУ ИЗДАНИЮ  
СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИИ 26 февраля 1921 года

№ 14

В заседании участвовали: и. д. председателя Комиссии акад. В. М. Истрин, редактор проф. И. Е. Евсеев и член Комиссии профессор В. Н. Бенешевич.

Слушали доклад редактора Комиссии, профессора И. Е. Евсева, о

его командировке в Москву со 2—23 февраля с. г. по делам Комиссии (подлинный доклад при сем прилагается). Личные занятия И. Е. Евсева направлены были на уяснение происхождения толковых текстов библейских книг по рукописям Синодальной или Патриаршей библиотеки (в Историческом музее). Из сопоставления толковых текстов с показаниями греческого церковного устава (по изд. проф. А. А. Дмитриевского «*Τυπικά*», исследованию проф. В. П. Виноградова «Уставные чтения» и показаниям славянского Типикона) выяснилось, что славянские переводы толковых библейских текстов стоят в непосредственной связи с предписаниями церковного устава. Отсюда открывается возможность делать заключения о времени происхождения славянских толковых переводов, о которых сохранилось мало прямых историко-литературных показаний, из более известных истории церковных уставов. Выявляется новый литургический свидетель славянских библейских текстов, которому предстоит дать ответы не только по хронологии, а и по историко-литературной обстановке многих, неясных по своему происхождению, славянских библейских переводов.

(л. 128)

Наряду с личными занятиями И. Е. Евсеев, совместно с председателем Комиссии, академиком А. И. Соболевским, принял меры к более определенной организации работ по библейским текстам среди московских сотрудников Комиссии. Для этой цели 14 февраля в Историческом музее устроено было заседание московских сотрудников и лиц, сочувствующих деятельности Комиссии, в составе 20 лиц, под председательством председателя Комиссии, академика А. И. Соболевского (И. Е. Евсеев, И. М. Тарабрин, Н. С. Щербатов, Н. П. Кашин, Н. Н. Руднев, Б. С. Пушкин, П. А. Незнамов, К. И. Асафов, т. Седельников и др.). В заседании доложено было о ходе дел в Комиссии и о желательности установить более энергичный темп деятельности Комиссии. Собранием единодушно поддержано было пожелание о большей интенсивности работ Комиссии и были приняты некоторые конкретные меры к осуществлению этого намерения. По предложению А. И. Соболевского, признана была возможность оказать коллективное содействие деятельности Комиссии со стороны двух московских ученых учреждений — Исторического музея и Московского Археологического общества: учреждения эти готовы принять на себя издание той или иной части библейского текста для подготовительного издания. На чем, впрочем, остановят свой выбор музей и общество, пока неизвестно. Отдельные лица изъявили желание принести свой труд на пользу Комиссии. Н. П. Кашин предложил подготовить к изданию текст первой книги Ездры; Н. Н. Руднев обещал собрать сведения о русских библейских переводах, хранящихся в Историческом музее. Всегда отзывчивый к деятельности Комиссии, ведущий работы по книге (л. 128 об.) Второзакония, заведующий архивом Исторического музея, член Комиссии И. М. Тарабрин, изъявил согласие, по предложению И. Е. Евсева, принять на себя звание и обязанности заместителя редактора Комиссии в Москве, чтобы, в постоянном согласии с редактором, вызывать к деятельности и направлять занятия московских сотрудников по определенному плану Комиссии. Образовалось московское филиальное отделение Комиссии, в составе председателя, заместителя редактора и московских членов Комиссии, которому предстоит оживить и поддерживать деятельность Комиссии в Москве на неупадающем уровне.

Постановили: принять к сведению. Ивана Мемноновича Тарабрина утвердить в должности заместителя редактора в Москве; филиальное отделение Комиссии в Москве считать открытым.

## ДОКУМЕНТ № 36

(л. 251) В КОМИССИЮ ПО НАУЧНОМУ ИЗДАНИЮ СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИИ

профессора Ивана Евсеевича Евсеева

## ДОКЛАД

Со 2—23 февраля с. г. я был в командировке в Москве для занятий библейскими рукописями и организации дальнейших работ Комиссии среди сотрудников Комиссии.

Личные занятия мои направлены были на толковые библейские тексты Патриаршей библиотеки, находящиеся ныне в Историческом музее. Мне хотелось установить общий принцип их появления, а также место и время их происхождения. Путем сопоставления поздних переводов святоотеческих толкований на Евангелия, вышедших из-под пера Максима Грека, с указаниями Церковного Устава, удалось установить (л. 251 об.) вить, что переводы эти появились не по соображениям любознательности или назидания, а по требованию Церковного Устава, и наблюдение это относится не только к Евангелию, а и к другим толковым переводам Максима Грека. Есть основания полагать, что таким путем возникали переводы и других более древних толкований библейского текста. Если это подтвердится по всей линии толковых переводов, то это весьма значительно уяснит обстановку происхождения славянских толкований, что крайне скупо очерчивается известной нам историей славянских библейских переводов.

Одновременно произведено было исследование о степени ценности текстов кн. Иова Патриаршей 6-ки. Древнейшим, века на 2 опережающим другие тексты, следует признать чтение нескольких глав этой книги (1, 2, 42, 43) по Четвѣй Минее за май месяц Успенского собора № 4 XII в.

Для организации работ по изучению славянских библейских текстов среди московских сотрудников мною устроено было заседание московского отделения Комиссии, под председательством председателя (л. 252) Комиссии, академика А. И. Соболева, в присутствии председателя ученой Коллегии Исторического музея Н. С. Щербатова, нашего сочлена И. М. Тарабрина, Н. П. Кашина, Н. Н. Руднева, К. И. Асафова, Б. С. Пушкина, П. А. Незнамова, Седельникова и др. лиц, всего до 20 человек. Мною прочитаны были протоколы двух последних заседаний нашей Комиссии и доложено было о состоянии работ в Комиссии с указанием о великом значении работ Комиссии для уяснения нашей национальной истории и мысли, а также для восстановления подлинного вида Библии. Обсуждение доклада завершилось положительным обещанием содействия со стороны двух московских ученых учреждений — Московского Исторического музея и Московского Археологического общества. Оба эти учреждения приняли на себя подготовку к печати по книге библейского текста, причем книги эти точно еще не установлены. Кроме того, Н. П. Кашин принял на себя подготовку к печати 1 книги Ездры, для чего мною даны были ему сведения о списках этой книги и другие указания о работе. Н. Н. Руднев изъявил (л. 252 об.) готовность собрать сведения о всех русских библейских переводах, хранящихся в Историческом музее; А. Д. Седельников предложил свои услуги для детального уяснения деятельности Новгородского архиепископа Геннадия по составлению Геннадиевской Библии. И. М. Тарабрин подтвердил свое намерение заняться текстом книги Второзакония, для чего у него собран уже весьма значительный материал. Ввиду необходимости для Комиссии иметь в Москве своего доверенного представителя, находящегося в самом центре рукописного материала, И. М. Тарабрину мною предложено было

принять звание заместителя редактора Комиссии, на что он изъявил свое согласие. Таким образом Комиссия имеет в Москве цельную филиальную организацию в составе председателя и заместителя редактора Комиссии и ряда сотрудников Комиссии.

26 февраля 1921 г.

Профессор *И. Евсеев*.

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2, д. 1,  
лл. 251—252 об. Автограф *И. Е. Евсеева*.

### ДОКУМЕНТ № 37

(л. 1)

(XXXVII) 1—1 ПАМЯТИ ПРОФ. И. Е. ЕВСЕЕВА  
КАК ОСНОВАТЕЛЯ БИБЛЕЙСКОЙ КОМИССИИ

(Доклад проф. А. В. Михайлова в заседании  
Комиссии 19 марта 1922 года)

Несколько месяцев тому назад в с. Каменке Псковской губ. Порховского уезда скончался от воспаления центр. уха Иван Евсеевич Евсеев. С покойным я познакомился в конце 90-х годов прошлого столетия, кажется, в Румянцевском музее, в его рукописном отделении, где мы в то время занимались одним и тем же делом — изучением древнеслав. библейских текстов Ветхого Завета, он — книги пророчеств, я — книги Бытия. С тех пор и до апреля прошлого 1921 г., когда ко мне заходил И. Е. в последний раз поговорить о том, как бы возобновить научную деятельность Б. К., заглохшую во время революции, я с покойным и часто виделся, и еще чаще переписывался, особенно — после съезда русских филологов в Академии наук в 1903 г. Великая война, за месяц до объявления которой я из Варшавы переселился на постоянное жительство в Москву, <...> не прекратила нашего взаимного обмена письмами, как это у меня произошло с другими моими иногородними знакомыми и даже друзьями. В одном из своих последних писем прошлого года И. Е., как бы предчувствуя свою близкую кончину, предложил мне обменяться с ним краткими автобиографиями, дабы, если Бог судит кому-либо из нас раньше умереть, оставшийся в живых написал бы об умершем некролог. Я охотно принял это предложение, вполне соглашаясь с И. Е.-чем, что о своих научных *surgicul'*ax мы знаем друг друга лучше, чем кто-либо другой, для кого область наших научных *surgicul'ov* (л. 1 об.) не являлась основной и главной. И вот, исполняя его желание, я тотчас же послал ему начало своей автобиографии. Это было, насколько помню, моим последним письмом к покойному. Получил ли он его или нет, я не знаю, при личном же, последнем, свидании с ним я позабыл его об этом спросить. Не знаю я также и того, послал ли он мне свою автобиографию, как хотел это сделать, или не удосужился послать, но я ее не получил.

При встречах и в письмах нам не приходилось говорить друг с другом о своей личной жизни, как в ее прошлом, так и в настоящем, так как беседа всегда шла только о наших занятиях по славяноведению, да отчасти — о текущих событиях, и только во время революции разговор часто касался тяжелых материальных переживаний, его — в г. Порхове, в селе Каменке, где он проживал со своей семьей в последние годы, моих — в Москве. Но биографий друг друга мы не знали, даже относительно наших служебных движений, его — в Синодальном ведомстве, моих — по Министерству народного просвещения.

Поэтому если я решился выступить здесь с докладом о И. Е.-че, во исполнение желания покойного, то буду говорить лишь о том, что мне

хорошо известно, а именно — о его личности и его деятельности, как организатора и основателя Библейской Комиссии.

Хотя со времени нашего знакомства мы жили в разных городах (он — в Петрограде, Каменец-Подольске, Орле и снова в Петрограде, а я — в Варшаве и в Москве, не считая наших летних местопребываний — его в Порхове или с. Каменке, моих — в подмосковном селе Медведкове), но при довольно частых встречах, б. ч. в разных ученых заседаниях Моск. Археол. общества и Археологических съездов, реже — в домашней обстановке и особенно в письменных общениях друг с другом, каждый из нас о личности другого мог составить себе довольно отчетливое понятие; что же касается научных занятий, то с (л. 2) этой стороны, могу смело сказать, мы хорошо знали друг друга, так как не только работали в одной научной области (Кирилло-Мефодиевская старина), но даже занимались одною и тою же отраслью этой области, а именно — литературною деятельностью Первоучителей славянства, в частности — древнеслав. переводом ветхозаветных книг.

До войны, и особенно до революции, при виде П. Е-ча многие из нас, я полагаю, могли бы позавидовать его цветущему здоровью, видливой физической силе и жизненной бодрости. Казалось, что всякие болезни и недуги вполне чужды этому высокорослому мужественному человеку и никакие невзгоды внешней жизни не в состоянии одолеть его. Я просто любовался на него, когда мы вместе, во время Владимирского областного Археолог. съезда в июне 1906 г., бывало, купались в р. Клязьме, и этот стройный атлет с удивительною решительностью и смелостью брал в реке расстояния, плавая и ныряя, и не обращал внимания на глубины и очень быстрое течение реки, сбивавшее буквально с ног. Когда он приезжал в апреле прошлого года в Москву и я виделся с ним у себя в последний раз, я почти не узнал его: до того похудел и осунулся его могучий организм, и здоровье его, видимо, сильно пошатнулось. Много невзгод, материальных лишений и чрезмерного, непосильного даже для него физического труда пришлось ему перенести с 1916—1920 гг., когда он вынужден был жить со своею семьею в родной Каменке или Порхове: в 1918—1920 гг. ему все время приходилось крестьянствовать, чтобы как-нибудь прокормить свою немалую семью. Но едва ли не больше пришлось ему в это время испытать разных нравственных потрясений, между прочим, от разнузданности дезертиров и разных бродяг прифронтовой полосы, с которой соседил Порховский уезд: из с. Каменки, писал он, часто слышна пушечная канонада, и однажды (л. 2 об.) его детям, сыну и дочери угрожала смертельная опасность от этих бродяг, которой они избежали лишь по счастливой случайности. Но невзгоды тяжелой внешней жизни и, несомненно, пошатнувшееся здоровье от этих невзгод не сломили, однако, его энергии, силы воли и удивительной настойчивости в достижении цели, какую он считал высокою. Всего нагляднее эта благородная «упрямка», это умение покойного преодолевать множество препятствий и в конце концов добиться намеченной цели проявились у него в организации Библейской Комиссии для научного издания древнеслав. перевода Св. Писания в широких размерах.

Необходимость издания этого перевода по всем сохранившимся рукописям библиотек русских и заграничных, притом издания строго научного, давно уже сознавалась в науке, и западно-европейскими библистами, и, особенно, славяноведами, как юго-славянскими, так и русскими. Достаточно, напр., указать, что еще в 1788 г. немецкий библист Михаэлис в своем «Введении в Св. Писание», говоря о славянских и русских переводах Библии, высказал горячее пожелание, чтобы изданием древнеслав. текстов Св. Писания занялся именно наш Синод, как учреждение, наиболее подходящее для такого научного предприятия и по своим средствам и по своим силам. Конечно, призыв этого знаме-

ни того библиста остался гласом вопиющего, да и едва ли, впрочем, он и дошел до ушей отцов Синода, далеких не только в конце XVIII-го, но даже и XIX столетий не только от удовлетворения, но даже понимания всей важности такого издания хотя бы для исправления крайне испорченного текста Елизаветинской Библии. Чем дальше шло время, тем сильнее и сильнее чувствовалась нужда в полном издании Библии по древнеслав. рукописям XI—XVI вв., и не только для успешного исследования Кирилло-Мефодиевского вопроса, но также и для изучения многих памятников славяно- (л. 3) русской литературы, не имеющих никакой связи с этим вопросом.

Тут я, извиняясь перед слушателями, вынужден сказать несколько слов и о своей деятельности, так как последняя стоит в тесной связи с зарождением Библейской Комиссии, созданной целиком знанием, энергией и настойчивостью И. Е. Евсеева.

Еще до знакомства с И. Е. Евсеевым, в начале 90-х годов прошлого столетия, занимаясь Толковой Палеей, в частности вопросом о ее составе и происхождении, я особенно болезненно почувствовал огромный пробел в научной литературе — отсутствие полного издания ветхозаветных книг Св. Писания в древнеслав. переводе по сохранившимся рукописям XII—XV вв., паримейным и четым. Этот пробел мне в то время удалось только отчасти заполнить, именно тем, что было под рукой — древнеслав. текстом книги Бытия, которую я тогда готовил по 26 спискам XIV—XVI вв. к печати. Но и этот, сравнительно ограниченный материал дал мне все же возможность прийти к довольно важному выводу о происхождении Т. П., которая оказалась памятником не переводным с греческого, как до сих пор полагали, а оригинальным, и скорее русского, чем юго-слав. происхождения. К тому же выводу, как известно, одновременно со мной пришел и ак. В. М. Истрин, изучавший другие источники Т. П. Нет сомнения, что анализ других ветхозаветных текстов Св. Писания, послуживших источниками Т. Палеи, кроме книги Бытия, этот вывод мог бы только подтвердить, обосновав его всестороннее. (А. В. Михайлов. Общий обзор состава, редакций и литер. истории Т. Палеи. «Варшав. универ. изв.», 1895 г., и К вопросу о тексте книги Бытия в Т. Палее, *ib.*). Вот почему при первом удобном случае, а именно — на Съезде русских филологов в Петрограде при Академии наук, в 1903 г., я решился прочесть доклад о крайней необходимости издания древнеслав. ветхозаветной Библии, причем предложил организацию этого научного предприятия и руководство им сосредоточить при (л. 3 об.) Академии наук. Но Съезд отклонил это предложение, указав, что 2-ое Отд. и без того перегружено рядом давно уже намеченных работ, между прочим, начатым изданием древнеслав. перевода византийских хроник. Но вместе с тем, вполне сочувствуя изданию древнеслав. Библии, постановил ходатайствовать перед Синодом, чтобы это предприятие тот взял в свои руки, отпустив на него и необходимые средства. Это ходатайство осталось, однако, безуспешным. Преосв. Антоний, митрополит Петроградский, к которому отправилась депутация (в лице заслуженных профессоров духовных академий: Петроградской — Елеонского и Московской — Г. А. Воскресенского), ответил ей, что Синод приветствует это предприятие и будет содействовать ему... но чем? — выпиской и доставкой научным работникам предприятия необходимых рукописей из разных библиотек. И только. Было, значит, предложено содействие, в коем предприятие едва ли особенно нуждалось. Т. о., моя первая попытка дать толчок делу окончилась неудачей. С переселением на временное жительство из Варшавы в Москву, пока длилась забастовка студентов-поляков в Варшавском университете (1905—1907 гг.), я сделал вторую попытку в пользу организации дела издания, на этот раз — при Московском Археологическом об-ве, и с этой целью выступил с соответствующим докладом в одном

из заседаний об-ва. Но и это выступление тоже кончилось ничем, так как, по словам председателя об-ва, графини П. А. Уваровой, присутствовавшей на заседании, у Московского Археолог. об-ва, при всем его желании организовать это дело, нет для этого необходимых сумм. Мечтая, что денежные средства для издания можно собрать путем пожертвований со стороны московского общества, главным образом в среде именитого купечества из старообрядцев, которые, как я слышал, могут очень заинтересоваться этим делом, я свой доклад постарался напечатать в «Голосе Москвы», самой распространенной в то время газете в торгово-промышленных кругах столицы, а затем в отдельных (л. 4) оттисках разослал его многим из богатых москвичей, купцов и промышленников. Но и на это, увы, никто не откликнулся. Тогда я, как говорится, сложил оружие, не видя возможности предпринять еще что-либо в этом направлении.

На этом дело издания древнеслав. Библии и совсем заглохло бы, не успев даже зародиться, не прими участия в осуществлении его И. Е. Евсеев. Одновременно со мною сильно заинтересованный в устройстве этого научного предприятия, он, задолго до моей второй попытки, о которой ему было известно, и в скором времени после неудачной академической депутации перед Преосв. Антонием, стал лично домогаться в Синоде организации издания древнеслав. Библии на широких началах. О каждом своем шаге в этом направлении И. Е.-ч немедленно сообщал мне в Варшаву, то окрыляя себя и меня надеждой на успех, то повергая в уныние от неудачи того или другого хода. Знакомый и уважаемый в высших духовных сферах Петрограда, он, однако, долгое время не мог добиться никакого результата в своей просьбе. Наконец, ему обещали устроить дело, но в таком виде, какой нельзя было принять для научного издания древнеслав. текстов Св. Писания. Ему предложили организовать это издание в виде подчиненной секции синодского издательства богослужебных книг и разных благочестивых листков, во главе с заведывающим этим издательством. Другой на месте И. Е.-ча, может быть, и согласился бы на это решение, не видя иного выхода: ведь как-никак просьба удовлетворялась, и отказ от предложения грозил обидеть благодетелей и окончательно погубить дело. Но И. Е.-ч, кроме настойчивости в достижении цели, отличался еще большою выдержкою характера, деликатною тактичностью и, я бы сказал, был в таких случаях искусным дипломатом. Он умел так представить дело, что от подобного решения отказались сами синодские заправилы и предложили И. Е. образовать особую Комиссию, во главе с каким-либо назначенным епископом, с благословения которого и должно было вестись издание древнеслав. Библии. Но это решение (л. 4 об.) являлось едва ли не большей опасностью для научной ценности предполагаемого издания, чем решение первое. И. Е.-ч отлично понимал, что такой глава дела, б. ч. далекий от нужд славяно-русской литературы и науки и с которым спорить было бы не совсем удобно, едва ли руководствовался бы при издании этими только нуждами и строгой филологической критикой, а не другими также целями, может быть, тоже почтенными, но не имеющими ничего общего с научными требованиями. Общая атмосфера Синода этим другим целям могла бы только содействовать. И. Е.-ч хотел, конечно, избегнуть назначения председателем Комиссии какого-нибудь синодского епископа, но, с другой стороны, понятно, не мог и протестовать против подобного назначения, являвшегося со стороны Синода, по-видимому, *conditio sine qua non*. Приходилось медлить и выжидать благоприятного случая, тем более, что и в Синоде с организацией этого научного предприятия вовсе не думали спешить, очевидно, не считая его настолько важным, обязательным, а тем более — неотложным.

Видя, что личное домогательство действует в Синоде слабо или может, в случае даже удовлетворения, вылиться в нежелательную форму, И. Е-ч повел дело официально — через духовную академию, где он состоял профессором славянской филологии. В 1909 г., по случаю 100-летнего юбилея со дня учреждения Петроградской духовной академии, Совет академии, по инициативе И. Е-ча, ходатайствует перед Синодом об образовании при академии особого фонда на издание памятников древнеслав. и русской письменности, «непосредственно связанной с уяснением основ русской церковной жизни и мысли», т. е. между прочим — и древнеслав. Библии. Это ходатайство осталось, однако, без удовлетворения, несмотря на то, что по новому уставу духовных академий научно-издательская деятельность не только составляла право, но прямо вменялась в обязанность как отдельных членов академической корпорации, так и всей академии в целом (§ 1, п. 2 устава). Такое отношение Синода к науке сильно огорчило И. Е-ча, (л. 5) но он не пал духом. В феврале 1911 г. И. Е-ч произнес на годичном акте академии речь, напечатанную им в «Христ. чтении» того же года под заглавием: «Рукописное предание слав. Библии». В этой речи он основательно и с разных точек зрения выяснил всю важность научного издания древнеслав. текстов Библии, а в заключение высказал горячее пожелание, чтобы почин этого научного предприятия «был принят на себя Петроградской духовной академией». Прочувствованная речь И. Е-ча вызвала со стороны Совета академии ходатайство перед Синодом об учреждении при академии особой Комиссии для научного издания древнеслав. Библии во всем разнообразии ее рукописного материала. К этому ходатайству академии приложена была и обширная «Записка о научном издании славянского перевода Библии», составленная И. Е-чем и напечатанная им в 1912 г. в журнале «Христианское чтение». В «Записке» автор не только снова выяснил важность издания древнеслав. Библии, но изложил даже и проект этого издания в подробностях. По проекту это научное предприятие организуется при Петроградской дух. академии, при которой для этой цели учреждается особая Комиссия из русских ученых и вообще лиц, «заявивших себя известностью в области изучения слав. библейского текста». Тут же приложена и смета издания, рассчитанного на 60 лет и оцененного покойным в 80 682 р. 80 к. В эту сумму вошла и оплата научного труда сотрудников и плата за печатание всей Библии в количестве 1200 экземпляров. Опасаясь, что и этой, более чем скромной, суммы в Синоде испугаются и откажут в ходатайстве, И. Е-ч в своем проекте возлагает на средства Синода расходы только по печатанию древнеслав. Библии, а именно — 41 182 р. 80 к. в течение 60 лет, т. е. ежегодно только 686 р. 38 к., расходы же на оплату всей научной работы сотрудникам — 39 500 р., при ежегодной ассигновке 575 руб., должны быть возложены, по его мнению, на общие государственные средства путем ходатайства Синода через Государственную Думу. Но и эта уступка личной кассе (л. 5 об.) Синода со стороны И. Е-ча оказалась недействительной, и Синод продолжал медлить с организацией научного предприятия. Ходатайство академии и личные просьбы И. Е-ча перед Синодом ни на шаг не двинули дела, которое, видимо, совсем замерло. Оставалось «единственно доступное средство, — по словам покойного, — подвинуть к осуществлению дело» — это действовать на Синод не путем просьб подвластных ему корпораций и лиц, а со стороны какого-либо влиятельного и авторитетного научно-общественного учреждения, к голосу которого заправили Синода не могли не прислушаться. Таким учреждением явилось Московское Археологическое общество, организовавшее XV-ый Всероссийский Археологический съезд в Новгороде в конце июля 1911 года. Воспользовавшись съездом, И. Е-ч прочитал на нем доклад под заглавием «Геннадиевская Биб-

ля 1499 г.» Доклад вызвал оживленное обсуждение со стороны многих присутствовавших в заседании и после обмена мнениями съездом единогласно было постановлено: «Ввиду не только научного, но также общественного и национального значения Библии просить Синод принять на себя труд научного издания древнеслав. текста этой книги». Просьба съезда оказала влияние, хотя с исполнением ее в Синоде медлили еще 4 года. Нет сомнения, что и в эти последние годы перед открытием Комиссии И. Е-чу пришлось неоднократно обивать пороги Синода, чтобы напомнить, кому следует, о движении дела, но подробностей о его хлопотах в это время я не знаю. Лишь в конце 1914 года стало известно, что в Синоде было решено открыть при Петроградской духовной академии Библейскую Комиссию. Приезжавший в это время из Петрограда в Москву Ив. Е-ч просил Славянскую Комиссию Московского Археолог. об-ва, как учреждение, в котором давно уже был поднят вопрос о научном издании древнеслав. Библии, высказать свои пожелания об этом издании для Библейской Комиссии и — если можно — составить даже проект правил для будущих сотрудников Комиссии как по собиранцию и выбору рукописного материала для печати, так и по самому печатанию, а равно и по оценке (л. 6) труда научных работников. Славянская Комиссия охотно откликнулась на эту просьбу, немедленно выбрала из своей среды Подкомиссию, которая в несколько заседаний выработала проект необходимых правил, одобренный в пленарном заседании Слав. Комиссии и посланный в Петроград на имя Ив. Е-ча.

28-го января 1915 г. состоялось в Петроградской духовной академии торжественное открытие Библейской Комиссии. На это открытие были приглашены члены Академии наук, профессора Петроградской, Московской и Киевской духовных академий, профессора университетов и другие ученые, близкие по своим занятиям к задачам Комиссии, всего в числе 61 человека; в числе приглашенных были и двое депутатов от Московского Археологич. общества и его Славянской Комиссии — С. О. Долгов и я.

Таким образом, в течение 12 лет, со времени съезда русских филологов в Петрограде, И. Е-ч стучится, не переставая, в двери Синода, добиваясь намеченной цели, пока те, наконец, не открылись и его желания не было удовлетворено.

Эта энергия, эта настойчивость, эта благородная «упрямка», неуступающая перед неудачами, заслуживает глубокую признательность со стороны всех, кому дороги интересы славянской науки. Единоличными усилиями крепкого духом человека, в течение многих лет неустанно боровшегося с невежеством, равнодушием и даже враждебностью влиятельных лиц, создалось, наконец, большое научное предприятие, которое в дальнейшем предстояло еще наладить практически и пустить в ход. Самое открытие Комиссии было хоть очень важным делом для начала предприятия, но на этом организация легко могла и закончить свое существование, если бы энергия И. Е-ча ослабела, и ему пришлось бы оказаться одним из сочувствующих участников, какими были почти все приглашенные на открытие Комиссии, сделавшиеся и учредителями ее.

(л. 6 об.)

Дело в том, что самой слабой стороной задуманного предприятия являлась финансовая его часть, а вследствие этого — необязательность научного труда будущих работников. На более чем скромные средства, отпущенные Комиссии на ведение такого крупного дела, как научное издание древнеславянских текстов Св. Писания, сохранившихся во многих рукописях, русских и заграничных, нельзя было ни собрать по выбору подходящего кадра сотрудников, ни — тем более — материально обязать их работать по заданиям и более или менее срочно, как

того требовал успех дела, особенно — в такое тяжелое время, какое пришлось переживать нам, начиная со второй половины 1914 г. Собрание рукописного материала из всех известных рукописей, его систематизация, выбор для печати, подготовка собранного материала к печати, наконец, самое печатание — такое медлительное, кропотливое и тяжелое — сузу по личному опыту — для здоровья дело, что требует от ученого большого самопожертвования, даже если это его личная научная работа, которую он считает для себя обязательной, срочной и на которую может направить все свое внимание и употребить весь свой досуг от тех или других служебных обязанностей. Если труд подготовки к изданию древнеслав. текстов, как черновой, не представляет особенного удовольствия даже для того ученого, кому он необходим и обязателен для текущих личных работ, то едва ли не меньше он может явиться привлекательным в глазах тех, для кого он был если не совсем посторонним, то во всяком случае побочным, добровольным и почти даровым. Покойный И. Е-ч учитывал это обстоятельство, но устранил его, конечно, не мог. Скудость денежных средств связывала ему руки и не вселяла уверенности в прочности дела. И тем не менее И. Е-ч сумел с честью выйти из трудного положения. Его одушевление, принятые им на себя два больших подготовительных труда, а именно — издание: 1) полного текста Геннадиевского списка Библии 1499 г. и 2) указателя всех славянских рукописей Св. Писания, его рефераты по библейским текстам (л. 7) («О Библии Иоанна Грозного», «О сербских библейских переводах XIV—XV вв.»), прочитанные им на общих собраниях Комиссии в течение первых двух месяцев (февраль и март) после ее открытия, наконец, переговоры устные и письменные с участниками Комиссии оказали свое влияние на последних и вызвали с их стороны предложения труда, как по изданию отдельных списков тех или других библейских книг, в виде подготовительного материала для сводного издания тех же книг Комиссией, так и по обработке отдельных библейских книг для научного издания. Т. о., в течение 1915 г. и начала 1916-го И. Е-чу удалось составить довольно большой круг сотрудников, принявших на себя нравственное обязательство деятельного участия в работах Комиссии. Из № 1 «Известий Библейской Комиссии», вышедшего в марте 1916 г., в виде годового отчета о деятельности Комиссии, мы узнаём, что, кроме самого И. Е-ча, печатающего фотографически Геннадиевскую Библию 1499 г., проф. Н. Л. Туницкий подготовил к изданию и печатает текст библейских малых пророков по спискам Московской дух. академии и Троице-Сергиевой лавры, ак. А. И. Соболевский издает книги Царств по списку XIV в. Петроградской Публичной б-ки; другие же члены Комиссии взяли на себя обработку для научного издания другие книги Библии, а именно — профессора: Г. А. Ильинский — книгу Иова, В. Н. Бенешевич — книгу Числ, С. И. Смирнов — книгу Руфь, Д. И. Абрамович — книгу Судей, М. Н. Сперанский — книгу Премудрости Иисуса, сына Сирахова, М. Д. Муретов — книги пророков Малахии и Аггея, иеромонах Варфоломей — книги пророков Аввакума и Софонии, священник И. М. Смирнов — книгу прор. Захарии, Н. Н. Дурново — книгу Песнь Песней, Г. П. Георгиевский — книгу Премудрость Соломона, Х. М. Лопарев — кн. Екклесиаст, Ф. А. Мартинсон — книги Царств, И. М. Тарабрин — книгу Второзаконие и проф. Н. Л. Туницкий — книгу Притчей Соломоновых, не считая меня, который взял на себя обработку и подготовку к печати сводного текста книги Исход еще до открытия Комиссии, подобно ак. А. И. Соболевскому и проф. Н. Л. Туницкому. Впоследствии число сотрудников, вероятно, увеличилось, но сведений об этом у меня нет.

Собрать такое число сотрудников научного предприятия было, конечно, делом нелегким, но И. Е-ч сумел исполнить его и этим обеспе-

чить дальнейшую деятельность Комиссии. По успешному началу предприятия в первый год существования можно было смело надеяться, что в настоящее время, т. е. спустя 6 лет после открытия Комиссии, в портфелях Комиссии накопится немало подготовленного к печати и, может быть, даже изданного подсобного рукописного материала для полного научного издания древнеслав. Библии, текстов паримейных, четых, а в их числе и большей, вероятно, части Геннадиевской Библии по рукописи 1499 г., издание которой принял на себя И. Е. Евсеев. Так, про себя я, по крайней мере, могу сказать что мною подготовлены к печати два таких подсобных издания: 1) 5-ый выпуск кн. Бытия, заключающий в себе славяно-греческий и грекославянский полные словари из кн. Бытия, и 2) текст Захарьинского паримейника по рук. 1270 г. Пгр. Публичной б-ки с вариантами из 4-х рукописей XIII—XIV вв. паримейного текста, не вошедшего в издание покойного проф. Р. Ф. Брандта. Другие сотрудники тоже, вероятно, подготовили свои рукописные материалы для Комиссии, что мне известно, напр., про ак. А. И. Соболевского и проф. Н. Л. Туницкого. К несчастью, деятельность Комиссии уже на 2-ой год своего существования должна была сразу захиреть, а затем и совсем прекратиться. Причина этого, конечно, великая война и последовавшие за нею революции и гражданские смуты в России. <...> С упразднением Петроградской духовной академии и со смертью епископа Анастасия, председателя Библейской Комиссии, центр деятельности последней, благодаря ходатайству незабвенного ак. А. А. Шахматова, перенесен был в Академию наук, как это и следовало ожидать и что предполагалось, как выше мною сказано, еще в 1903 г. на съезде русских филологов в Петрограде в Академии наук. Но перенесение центра не могло оживить Комиссии. Главный деятель и вдохновитель ее, И. Е. Евсеев, лишенный заработка в духовной академии, (л. 8) вынужден был оставить Петроград и поселиться с семьей в деревне, с тем чтобы в родном углу найти приют и заняться для прокормления себя и своей семьи крестьянским трудом. Другие сотрудники Б. К., вследствие той же ужасающей экономической разрухи, продолжающейся и поныне, и связанных с этой разрухой материальной нужды, волнений и страданий, должны были также сократить или совсем оставить свою научную деятельность, с тем, чтобы все свои досуги от внешней службы тратить либо на поиски предметов, необходимых для физического существования, либо на домашний черный труд, проживая в то же время в обстановках и настроении, вовсе не располагающих к серьезным научным занятиям. Поэтому и продуктивная деятельность всех сотрудников Б. К. должна была на долгое время заглохнуть. Это очень огорчало покойного И. Е.-ча, как он неоднократно высказывался в письмах ко мне из своей родной Каменки, где он вел жизнь буквально простого землероба. Весною прошлого года, когда положение ученых в России, казалось, может несколько улучшиться и являлось некоторое просветление надежды на возрождение продуктивности научной работы, И. Е.-ч приехал нарочито ради Б. К. из Псковской губ. в Москву, побывал здесь у сотрудников, собрал их в заседание в Историческом музее, дабы поговорить о делах Комиссии и, если возможно, воскресить ее деятельность именно в Москве, где проживает большинство сотрудников. Всем известны крайние трудности и небезопасность нынешних передвижений по России и оставления семейного крова даже на недалекие расстояния. Но И. Е. решил перетерпеть и эти невзгоды безвременья, дабы сдвинуть дело Комиссии с мертвой точки. Мне лично, к сожалению, не пришлось быть на этом последнем заседании, так как одновременно происходило важное заседание Историко-филол. факультета Московского ун-та, на котором по долгу службы я был обязан присутствовать. Но я уверен, что собравшиеся и прежние члены Б. К. и вновь поступившие в нее

были тронуты этим самопожертвованием И. Е-ча и выразили полную готовность возобновить, по мере возможности, свои работы в Комиссии. И мне думается, что осуществлением этой готовности на деле мы не только воскресим важное научное предприятие, но и наиболее достойным образом вместе с тем почтим незабвенную память Ивана Евсеевича, творца этого важного предприятия. (л. 8 об.) О научной деятельности покойного по изучению и изданию древнеславянского перевода библейских книг я не стану распространяться, тем более, что о всех почти трудах И. Е-ча в этой области, появившихся с 1894 г., мне приходилось уже говорить печатно (см. мой «Опыт изучения текста книги Бытия пр. Моисея в древнеславянском переводе». Варшава, 1912 г., стр. 269—292 и 310—330), а кроме того, в настоящем заседании мы услышим об этой деятельности в докладе проф. М. Н. Сперанского. Но я позволю себе вкратце указать только на сущность научных заслуг покойного. И. Е-ч занимался исследованием г. о. древнеславянских текстов книг пророков Исаии и Даниила, из коих книга пр. Даниила была им издана целиком в нескольких редакциях; а сверх этого он сделал ряд экскурсов и в изучение других библейских книг — малых пророков, книги Есфирь, Плача, Притчей и Осмикнижия. Основную задачей его было найти и установить древнейшие переводы и редакции, определить их греческие и другие оригиналы и в конечном результате — что уже входило в задачу его, как профессора духовной академии, а не как слависта — выяснить для библиста-полигистора библейско-экзегетическое значение древнеславянских текстов Св. Писания, как самостоятельных показателей редакции греческого перевода LXX-ти, т. е. способствовать, таким образом, восстановлению этого перевода LXX-ти в наиболее чистом виде. Для слависта-филолога, изучающего литературную деятельность Первоучителей славян и последующей эпохи, труды И. Е-ча дают не только много интересного материала, но и немало важных руководящих указаний. Большое вообще число сохранившихся рукописей той или другой библейской книги в древнеславянском переводе, которые, однако, все необходимо изучить, и разнообразие их редакций, изводов и чтений слависта-филолога, начинающего работать в этой области, легко могут и запутать и даже сбить с правильного пути изучения, как странника в большом лесу на переkreшивающихся тропинках. При начале работы ему необходимы какие-либо общие указания, добытые его предшественниками, чтобы не тратить понапрасну времени и сил (л. 9) в самостоятельных поисках в этом огромном рукописном материале. И такие именно руководящие указания, как бы вехи, оставил нам в своих трудах покойный И. Е-ч. Достаточно указать, что он установил четыре периода в истории переводной деятельности славян по Св. Писанию до появления печатной Библии 1586 г.: 1) период Кирилловский, или точнее — Кирилло-Мефодиевский с 862—869 гг., 2) собственно Мефодиевский с 869—885 гг., 3) Симеоновский — в эпоху болгарского царя Симеона († 927) и 4) Сербский-рессавский в XIV—XV вв. Хотя эти вехи в изучении древнеслав. текстов Св. Писания и до И. Е-ча намечались историческими свидетельствами, но покойный, можно сказать, первый постарался обосновать эти, вообще глухие и неопределенные свидетельства анализом переводов самих текстов Св. Писания. Если, при дальнейшей разработке текстов Св. Писания в древнеслав. переводе, быть может, намечаются и промежуточные вехи, а текстуальные данные станут многочисленнее, разнообразнее и устойчивее, чем это мы находим в трудах И. Е-ча, но основные грани в истории древнеславянского перевода Библии, установленные покойным лингвистически, тем не менее останутся прочным приобретением науки. Это — большая заслуга покойного, и с его трудами и основными выводами всем сотрудникам Б. К-ии необходимо будет всегда считаться.

Таким образом, Б. К-ия, дорогое духовное детище И. Е-ча, обяза-

на ему не только всем своим существованием и полной организацией, но также и тем, что покойный своими трудами расчистил, сверх того, и тот тернистый путь, по которому ей придется идти в ее занятиях, и прежде всего — в ее черновых работах, т. е. при ознакомлении, оценке и выборе подавляющего своим количеством и разнообразием рукописного материала. Я полагаю, что редко какому-либо организатору научного предприятия приходилось так много сделать для этого предприятия, как это сделал покойный И. Е-ч для Б. Комиссии. Но (л. 9 об.) он сделал бы еще больше, продлись жизнь его.

Мартиролог русских ученых украсился новым именем, а нам, оставшимся пока в живых, тяжело и больно становится на душе, что семья русских филологов так жестоко редеет, не пополняясь в то же время молодыми силами по тем или другим отраслям историко-филологических наук.

*А. Михайлов.*

4/XII—1921 г.  
г. Москва

Архив АН СССР, ф. 171, оп. 1, д. 51,  
лл. 1—9 об. Автограф А. В. Михайлова с  
его же пометой.

## ОБ АВТОРАХ

Архиепископ Минский и Белорусский АНТОНИЙ. Биографические сведения о нем в сборнике № 9.

Профессор-протоиерей Александр ВЕТЕЛЕВ. Биографические сведения о нем в сборнике № 10.

Профессор-протоиерей Ливерий ВОРОНОВ. Биографические сведения о нем там же.

Владимир Николаевич ЛОССКИЙ. Биографические сведения о нем в сборнике № 8.

Доцент-протоиерей Владимир СОРОКИН. Биографические сведения о нем в сборнике № 10.



Константин Иванович ЛОГАЧЕВ родился 3 мая 1939 г. в Ленинграде. Имеет высшее гуманитарное образование. В 1966—1970 гг. преподавал в духовных академии и семинарии в Ленинграде. С 1973 г. является научным консультантом Ленинградской духовной академии. С 1969 г. входит в Библейскую группу, где работает над вопросами истории греческого, славянского и русского библейских текстов. Автор ряда научных, информационных и обзорно-реферативных статей в «Журнале Московской Патриархии» и ряде зарубежных изданий.

## 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. Тойвайнен. Справедливость и насилие с точки зрения лютеранской социальной этики	203—209
П у б л и к а ц и	
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

## СБОРНИК ДВЕНАДЦАТЫЙ

Епископ Гурий. Богозданный человек. Опыт православной теодицции жизни	5—72
Павел Флоренский. Понятие Церкви в Священном Писании (Догматико-экзегетические материалы к вопросу о Церкви)	73—183
А. И. Иванов. Максим Грек и Савонарола	184—208
Проф. М. А. Старокадомский. Неоплатонизм и христианство	209—216
Архимандрит Ириней (Середний). Профессор С. В. Троицкий, его жизнь и труды в области канонического права	217—247
Об авторах	248

## СБОРНИК ТРИНАДЦАТЫЙ

Митрополит Никодим. Благословенный юбилей	5—7
П. Уржумцев. Профессор Николай Дмитриевич Успенский. (К 50-летию научной деятельности)	8—19
П. Дудинов. Список трудов профессора Н. Д. Успенского	20—25
Н. Иванов. Музыковедческая деятельность профессора Н. Д. Успенского	26—39
Проф. Н. Д. Успенский. Анафора. (Опыт историко-литургического анализа.)	40—147
Проф. Н. Д. Успенский. Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII веке	148—171
Архиепископ Михаил (Чуб). К вопросу об источниках богословия св. священномученика Мефодия. Священное Писание в творениях св. Мефодия	172—180
Протоиерей Петр Бубуруз. «Апостольское предание» св. Ипполита Римского. (Происхождение памятника и его отношение к литургико-каноническим памятникам III—V веков)	181—200
Архимандрит Кирилл (Гундяев). К вопросу происхождения диакона	201—207
П у б л и к а ц и	
К. И. Логачев. Документы Библейской Комиссии. Рукописный материал для научного издания славянского перевода Ветхого Завета	208—235