

550

ПРАВОСЛАВНАЯ МЫСЛЬ

Т Р У Д Ы
ПРАВОСЛАВНАГО БОГОСЛОВСКАГО
ИНСТИТУТА ВЪ ПАРИЖЪ

ВЫПУСКЪ II.

П А Р И ЖЪ
1930

ПЕЧАТАТЬ РАЗРЪШАЕТСЯ
Митрополитъ Евлогій

25 Іюля

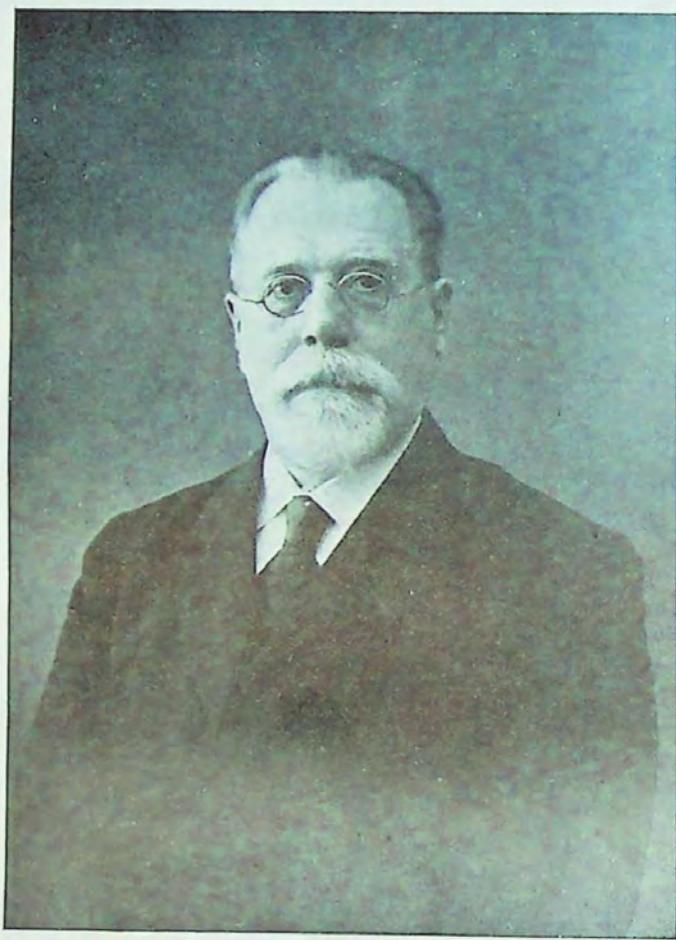
7 августа 1930.

LA PENSÉE ORTHODOXE

TRAVAUX
DE L'INSTITUT DE THÉOLOGIE
ORTHODOXE à PARIS

CAHIER II.

P A R I S
1930



Николаю Никаноровичу

Глубоковскому,

Заслуженному ординарному профессору СПБ Духовной Академии, Члену-корреспонденту Российской Академии Наукъ, Почетному члену Московской, Киевской и Казанской Духовныхъ Академий, нынѣ ординарному профессору Софійского Университета,

по поводу 40-лѣтія его ученой дѣятельности посвящаетъ эту книгу «Православной Мысли» Совѣтъ Православнаго Богословскаго Института въ Парижъ.

Православный Богословский Институтъ въ Парижѣ съ его большою частію молодыми преподавательскими силами, счастливъ имѣть въ своемъ составѣ, въ качествѣ участника въ преподованіи, благожелательного друга Николая Никаноровича Глубоковскаго, всемирно извѣстнаго ученаго богослова, экзегета и историка, общепризнаннаго первой величиной среди русскихъ и вообще среди современныхъ намъ православныхъ богослововъ.

Ученая біографія Н. Н. Глубоковскаго и колоссальные списки его научно-литературныхъ трудовъ уже нашли себѣ отраженіе въ печати русской и иностранной и даже въ зарубежный уже періодъ *). Мы здѣсь только напомнимъ своимъ читателямъ главныя основанія, на которыхъ зиждется заслуженная слава корифея, а по нынѣшнимъ труднымъ временамъ, и ветерана русской богословской науки.

Николай Никаноровичъ вышелъ изъ среды бѣднаго сельского духовенства нашего сѣвера и, по его собственному выраженію въ его смиренной юбилейной рѣчи, «по условіямъ своего горькаго дѣтства, могъ бы быть просто деревенскимъ пастухомъ». Но Господь одарилъ его «не мѣрою». И, какъ мѣтко сказали ему тогда же его ученики, Н. Н-чъ продѣлалъ воистину «Ломоносовскій путь» къ своей славѣ. Дѣйствительно, помимо выдающихся дарованій, пріобрѣтеніе столь огромной эрудиціи въ самые молодые годы, было еще результатомъ поражающаго трудолюбія и терпѣнія, презирающаго всякия лишенія и всепоглощающе устремленнаго къ высотамъ научнаго знанія. Имя «Глубоковскаго» еще въ школьные

*) «35-лѣтіе ученой дѣятельности Н. Н. Глубоковскаго» Софія. 1925, 75 с. Изд. Рус. Акад Группы въ Болгаріи. Альманахъ Державнаго Софійскаго Университета. Софія. 1929. с. 651-666.

годы окружала легенда. Печататься онъ началъ еще съ 5 класса семинарии. Его научными статьями запестрѣли духовные журналы въ его студенческие годы. И, строго говоря, еще на студенческой же скамьѣ подъ сѣнью Троице-Сергіевской Академіи. Н. Н. Глубоковскимъ написано знаменитое его двухтомное магистерское сочинение о бл. Феодоритѣ, сразу же давшее ему европейскую известность. Уже въ качествѣ кандидатской работы, заключавшей въ себѣ 2600 страницъ рукописнаго текста, оно признано было проф. А. П. Лебедевымъ «достаточнымъ для какой угодно изъ существующихъ ученыхъ богословскихъ степеней». Напечатанное въ 1890 г. сочинение Н. Н-ча прославилъ своимъ восторженнымъ отзывомъ недавно умершій и тогда уже бывшій лидеромъ германской богословской науки А. Гарнакъ, «Вообще», писалъ онъ, «это одна изъ самыхъ выдающихся патристическихъ монографій, какія только появились въ свѣтѣ со времени Лайтфутовой обѣ Игнатіи. За послѣднія 10 лѣтъ и въ Германіи не появлялось церковно-исторического труда, въ которомъ привлечена была бы въ такомъ изобилии старая и новая нѣмецкая, а также англійская и французская литература. Слѣдуетъ весьма привѣтствовать русскую церковь, что изъ нѣдръ ея возникъ такой трудъ». Такой интригующій отзывъ далъ толчекъ нѣкоторымъ западнымъ богословамъ начать изученіе русскаго языка. Таковъ, напр., нынѣ здравствующій епископъ Глостерскій Хедламъ, тогда бывшій профессоромъ въ Оксфордѣ. Нашъ россійскій сверхъ авторитетъ, изысканно-требовательный и строгій цѣнитель научныхъ опытовъ, покойный В. В. Болотовъ въ своей рецензіи 1892 г. труда Н. Н. Глубоковского заявилъ: «Къ этому лестному сужденію о книгахъ молодого ученаго присоединяю свой голосъ и я». И затѣмъ, — отмѣчая исчерпывающую, достигнутую гигантскимъ трудомъ библіографическую полноту обработаннаго материала, методически выдержанную кропотливую и зоркую критичность автора, его необычайную среди специалистовъ многосторонность и способность свободно вращаться въ разнохарактерныхъ отдѣлахъ богословской науки,— В. В. Болотовъ заключаетъ: «Его «Бл. Феодоритъ, еп. Киррскій» будетъ у насъ — да и въ Европѣ вообще — замѣнень не скоро такимъ трудомъ, на появленіе котораго можно бы признать дѣйствительное научное право».

Столь незаурядного магистра Московской Д. Академіи Академія С.-Петербургская пригласила въ 1891 г. на открывшую-

ся кафедру Св. Писанія Нового Завѣта. И на ней разносторонній талантъ Н. Н. Глубоковскаго вскорѣ же развернулся со свойственной ему силой, давъ русской наукѣ экзегета, превзошедшаго всѣхъ своихъ предшественниковъ въ этой области и конкурирующаго съ авторитетами германской и англійской науки. Крупнѣйший его трудъ по экзегетикѣ и исторіи новозавѣтнаго богословія: «Благовѣстіе св. Апостола Павла по происхожденію и существу», (Кн. I СПБ. 1905 г. с. LXXX+888; Кн. II, 1910 г. с. 1307; Кн. III, 1912 г., с. 80) есть опять удивительная по полнотѣ и детальности энциклопедія всей литературы, всей проблематики по данному вопросу и образецъ мощнаго примѣненія историко-филологического метода въ экзегетикѣ, одновременно съ соревнующей съ нимъ силой богословской діалектики.

За одно начало этого труда Московская Д. Академія присудила автору въ 1897 г. степень доктора богословія.

Въ извѣстномъ смыслѣ завершеніемъ его является еще огромный трудъ по «Павловѣдѣнію» (до 80 печат. листовъ) Н. Н. Глубоковскаго, именно, «О посланіи къ евреямъ», хранящійся, какъ и рядъ другихъ готовыхъ работъ плодовитаго ученаго, за неимѣніемъ средствъ на напечатаніе, въ письменномъ столѣ автора.

Нельзя однако составить точнаго представленія объ обширности научно-литературнаго творчества Н. Н. Глубоковскаго, не просмотрѣвъ внимательно полнаго списка названий его работъ, приближающагося къ цифрѣ 100, и еще множества ученыхъ публицистическихъ статей и замѣтокъ въ русскихъ и иностранныхъ органахъ печати. Творческая продуктивность автора такъ сильна, что даже отдыхи и развлечения его ученаго пера родили цѣлые премированные книги, высокой научной пробы, инымъ дающей право на получение докторскихъ степеней. Такова книга: «Высокопреосвящ. Смарагдъ Крыжановскій, архіеп. Рязанскій+1863» (СПБ. 1914 г. с. 558).

Когда сильная рука нашего ученаго въ 1905 г. прикоснулась къ начатому популярно и упрощенно изданію «Православной Богословской Энциклопедіи», изданіе отъ VI и до XII тома (до 1911 г.) быстро превратилось въ подлинно ученую, достойную русской науки серію цѣнныхъ статей и изслѣдованій, поднявшихъ изданіе на уровень извѣстныхъ европейскихъ богословскихъ энциклопедій. Можно сказать, что русская церковь и богословская наука ждеть того времени, когда Николай Никандоровичъ вернется на родину и завершить свой блестящій энци-

клопедический подвигъ, ему одному, при его феноменальномъ библіографическомъ всезнаніи и научной умудренности, посильный.

Разнообразіе темъ въ учену ѹ производительность Н. Н. Глубоковскаго вносило непрерывныя порученія, съ которыми обращалась къ знаменитому ученому русская церковная власть. И онъ съ жаромъ и ревностью русскаго православно-церковнаго патріота откликался на эти призывы, бросая новыя свѣжія мысли и тѣмъ властно вліяя на начинанія и предпріятія пра-вящихъ церковныхъ сферъ. Писалъ много и продолжаетъ писать Николай Никаноровичъ и по собственной инициативѣ о злобо-дневныхъ, спорныхъ вопросахъ церковной политики и практи-ки, ибо онъ не холодный и сухой кабинетный ученый. Подъ стро-гой его наружностью всегда бьется горячее сердце, переполненное трогательной до стыдливой сантиментальности и бурной до не-годующей ревности, сыновней любовью къ своей русской пра-вославной церкви, къ родному смиренному духовенству, къ свое-му многострадальному народу, ко всему завѣтному русскому. Это патріотъ ломоносовской складки, просвѣщенный, знающій свѣтъ, но знающій и себѣ, всему русскому цѣну.

Злополучная революціонная катастрофа, конечно, сломала, какъ и у миллионовъ русскихъ людей, ученую біографію Н. Н. Глубоковскаго, лишила его возможности еще больше изслѣдо-вать, еще больше напечатать, еще больше послужить церкви и вкусить отъ полноты заслуженной славы, увѣнчанной лаврами старости. Но, милостію Божіей, все таки сохранена на благо Православія драгоцѣнная жизнь Николая Никаноровича, хотя и въ скучной бѣженской обстановкѣ. И мы этому радуемся и молитвенно желаемъ юбиляру 50-лѣтіе его ученой дѣятельно-сти спрavлять уже въ воскресшей Россіи, являя ей, ея раскуль-туренной молодежи, воочию убѣждающей и всепобѣждающей фактъ силы и духовной красоты подлинной научной культуры, до революції въ ней процвѣтавшій.

Всѣ мы вѣримъ, что Провидѣнію угодно наше настоящее скитальчество по всему свѣту обратить «не къ смерти, но къ сла-вѣ Божіей» т. е. къ расширенію вселенской миссіи Православія. Пребывающій съ нами въ нынѣшней русской діаспорѣ Н. Н. Глубоковскій дѣлаетъ для этой миссіи едва ли не болѣе, чѣмъ кто либо изъ всѣхъ русскихъ. Авторитетное слово возглавителя русскаго богословія, которому всегда обеспеченъ резонансъ въ

иославномъ ученомъ и іерархическомъ мірѣ, благодаря и его личнымъ связямъ, уже давно поетъ гимнъ православію въ иностранной печати, со времени опубликованія Н. Н. Глубоковскімъ трактата «Православіе по его существу» въ американскомъ «The Constructive Quarterly» (1913). Съ тѣхъ поръ онъ былъ перепечатанъ на многихъ иностранныхъ языкахъ. Тотъ же авторитетный голосъ старѣйшаго русскаго богослова звучить громче другихъ въ многочисленныхъ статьяхъ на европейскихъ и славянскихъ языкахъ по вопросу о примиреніи и единеніи христіанскихъ исповѣданій, оживленно трактуемому на рядѣ международныхъ конференцій, къ неизмѣнному участію въ коихъ приглашается профессоръ Глубоковскій. Его голосъ является руководящимъ и въ живомъ вопросѣ взаимоотношеній англиканства съ православномъ востокомъ. Какъ деканъ среди молодежи почтительно выслушивается Н. Н. Глубоковскій и въ болѣе интимныхъ конференціяхъ богослововъ разныхъ исповѣданій. Не можетъ укрыться градъ, стоящій наверху горы....

Мы не можемъ пожелать дорогому юбиляру ничего лучшаго, какъ сохранить полноту своихъ силъ до желанного днѧ возращенія въ освобожденное отчество, чтобы тамъ опять со славою и честію послужить родной церкви и русской наукѣ.

ЗАВѢЩАНІЕ ІУДЕОХРИСТИАНСТВА.

Происхождение посланія Іакова*) ставить критическую проблему, которая еще не получила общепризнанного решения въ богословской наукѣ ни на Западѣ, ни на Востокѣ. Свидѣтельство преданія**) объ авторствѣ Іакова, брата Господня, не касается вопросовъ о времени, объ историческихъ условіяхъ, о цѣли написанія посланія и о его первыхъ читателяхъ. Къ отвѣту на эти вопросы естественно призывается православная наука, принимающая свидѣтельство преданія. Съ другой стороны, и отрицательная критика, отправляясь отъ убѣжденія, что въ рамкахъ исторіи апостольского вѣка для Іак. мѣста нѣть, неизбѣжно приходитъ къ этимъ же вопросамъ, хотя и съ противоположнаго конца.

I.

Образъ Іакова, брата Господня, для нась ясенъ. Во время земного служенія Христа Спасителя братья Его — очевидно, и Іаковъ въ ихъ числѣ — въ Него не вѣрили (Ін. VII,5). Послѣ Вознесенія они, по свидѣтельству Книги Дѣяній (I, 14), уже находились въ общеніи съ учениками. Какъ произошло ихъ обращеніе, наши источники умалчиваютъ. Возможно, что оно было вызвано явленіемъ Воскресшаго Іакову, о которомъ упоминаетъ ап. Павелъ (I Кор. XV, 7). Если параллельное мѣсто Евангелія

*) Въ дальнѣйшемъ Посланіе Іакова будетъ обозначаться: Іак.

**) Ясную формулировку преданія объ авторствѣ Іакова, брата Господня, мы видимъ уже у блаженнаго Иеронима (*De viris illustribus*, cap. 2. Migne Lat. t. XXIII, стр. 609).

отъ Евреевъ (ср. Иеронимъ, *De viris ill.*, 2) заслуживаетъ довѣрія, то изъ него вытекаетъ, что обращеніе Іакова не было мгновеннымъ, и явленіе Воскресшаго привело къ разрѣшенію постепенно на-зрѣвшаго процесса. Дальнѣйшія указанія Книги Дѣяній (XII, 17, XV, 13 и слл. XXI, 18 и слл.) и Посланія къ Галатамъ (I, 19, II, 9, 12) относятся къ дѣятельности Іакова въ Іерусалимской Церкви, гдѣ ему принадлежало руководящее положеніе. По опредѣленію позднѣйшихъ писателей,* онъ былъ первымъ Іерусалимскимъ епископомъ. Несомнѣнно, что и въ христіанской Церкви Іаковъ остался ревнителемъ закона (ср. Дѣян. XXI, 20 сл.) и былъ столпомъ въ де о-христіанства. Преданіе о его мученической смерти, сохраненное Игисиппомъ и нашедшее мѣсто въ Церковной Исторіи Евсевія (*Hist. Eccl. II. 23. Migne Gr. t. II.* стр. 196 и слл.), являетъ тѣ же черты юдейской праведности въ Церкви.

Этой общей характеристики Іак., вообще говоря, отвѣчаетъ. Имя Іакова, раба Бога и Господа Іисуса Христа (I.I), данное въ заголовокъ Посланія безъ дальнѣйшаго поясненія, несомнѣнно, предполагаетъ Іакова, брата Господня. Всякій другой Іаковъ долженъ былъ бы опредѣлить свое мѣсто въ Церкви. Отрицаніе авторства Іакова, брата Господня, логически приводить или къ теоріи подлога, или, въ лучшемъ случаѣ, какъ у Гарнака,**) къ допущенію интерполяціи. На эту послѣдній путь стали не очень давно Spitta въ Германіи и Massebieau во Франціи,***) предложившіе одновременно и другъ отъ друга независимо исключить, какъ христіанскія вставки, тѣ два мѣста въ Посланіи, гдѣ встрѣчается имя Іисуса Христа (I,1;II,1) и понимать Посланіе, какъ писаніе чисто-юдейское. Теорія Spitta и Massebieau не удержалась въ наукѣ. Точки соприкосновенія между Іак. и другими новозавѣтными писаніями не подлежатъ сомнѣнію. Но самая возможность такой гипотезы чрезвычайно характерна. Она показываетъ, что на Іак. лежитъ печать ветхозавѣтнаго духа, какъ это еще недавно

*) Евсевій, *Hist. Eccl. II. 23 (Migne Gr. t. XX, стр. 196)*, III. 5 (тамъ же, стр. 221), 7 (стр. 236), 11 (стр. 245), IV, 5 (стр. 309), VII. 19 (стр. 681); Епифаній, *Adv. Haereses, Haer. LXXVIII*, 7 (Migne Gr. t. XL II, стр. 709).

**) Harnack. *Ad. Die Chronologie der Altchristlichen Litteratur bis Eusebius.* B. I. Leipzig. 1897, стр. 488 и сл.

***) Spitta, Fr. *Der Brief des Jakobus (Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums* B. II. Gottingen. 1896, стр. 1-239). Massebieau. J.. *L'epitre de Jacques est - elle l'oeuvre d'un chrétien?* (Revue de l'histoire des Religions. 1895 и отдельно брошюрою).

съ новою силою отмѣтилъ К. Бартъ.*.) Въ комментаріяхъ обычно указываются параллели между Іак., съ одной стороны, и Ветхимъ Завѣтомъ — особенно, Книгою Прітчъ и неканоническими книгами Премудрости — съ другой стороны.**) Авторъ посланія ссылается на ветхозавѣтные примѣры (ІI, 21-25; V, 10, 11, 17, 18) и обнаруживаетъ знаніе палестинскихъ условій (V, 7; I, II и, можетъ быть, III, 11 и слл.)***) Естественно, что и въ Новомъ Завѣтѣ Іак. болѣе всего приближается къ Нагорной Проповѣди (ср. Іак. I, 5; ІI. 5; III, 18; V, 12 и др. и синоптическія параллели****). Іудейскій характеръ Іак. вполнѣ отвѣчаетъ заголовку и свидѣтельству преданія. То же слѣдуетъ отмѣтить и объ авторитетномъ тонѣ, которымъ написано Посланіе (ср. напр., I, 26-27, IV, 8 и слл. и др.). Въ устахъ препостоятеля Іерусалимской Церкви онъ былъ совершенно умѣстенъ.

Тѣмъ не менѣе, подлинность Іак. уже издавна вызываетъ сильные возраженія значительного числа протестантскихъ ученыхъ.*****) Въ наше время чаще всего указываютъ на прекрасный греческій языкъ Посланія, допускающей сравненіе во всемъ Новомъ Завѣтѣ только съ языкомъ Посланія къ Евреямъ и предлагающей степень эллинистической культуры, которую трудно допустить у бѣднаго галилеянина; указываютъ на еще болѣе неожиданное въ его положеніи употребленіе Ветхаго Завѣта въ переводе LXX****), а нѣкоторые изслѣдователи идутъ такъ далеко, что дѣлаютъ отсюда заключеніе прямо противоположное теоріи Spitta и Massebieau, подводя Іак. подъ эллинистическую форму діа-

*.) Barth Karl. Der Charakter des Jakobusbriefes (aus einer Vorlesung im Wintersemester, 1922—23) въ Almanach 1927, Chr. Kaiser Verlag, Munchen, стр. 7—14.

**) Ср. напр.: Ropes, A critical and exegetical commentary on the Epistle of St. James (The International Critical Commentary), Edinburgh. 1916, стр. 19; Chaine, Joseph. L'epitre de St. Jacques (Etudes Biblique). Paris. 1927. Introduction, Chapitre II: les donn es de l'epitre. § 1. L'epitre de Jacques et l'Ancien Testament, стр. XI.I и слл.

***) Сюда же относится Куріс Σεβαστό (V. 4)

****) Подробности ср. у Chaine, указ. соч. стр., LIV-LIX.

*****) Ср., напр., Jlicher, Ad. Einleitung in das Neue Testament. 5-6 Auflage (4 Abdruck). Tübingen. 1921. Moffatt, J. An Introduction to the Literature of the New Testament. Edinburgh. 1911-Mc. Neile, A. H. An Introduction to the Study of the New Testament. Oxford. 1927. Ropes, ук. соч., Dibelius. Martin. Der Brief des Jakobus (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet von H. A. W. Meyer. XV Abteil. 7 Auflage). Göttingen. 1921.

******) Ср., напр., Ropes, ук. соч., стр. 25. Dibelius, ук. соч., стр. 25. 26. Цитаты изъ Ветхаго Завѣта по переводу LXX отмѣчаютъ Chaine, ук. соч., стр. LXI.

трибы, т.е. народной проповѣди на религиозныя темы*). Отмѣчается вліяніе богословія ап. Павла (ср. законъ свободы, I, 25, II, 12) и при томъ въ тѣхъ пунктахъ, въ которыхъ апостолу языковъ, по свидѣтельству его собственныхъ Посланій, приходилось вести непримиримую борьбу съ людьми, ссылавшимися на авторитетъ Іакова (ср. Гал. V, I, 13 и II, 11, 12 и слл.). Въ другихъ пунктахъ, о которыхъ рѣчь будетъ ниже, заявленія Іакова понимаются, наоборотъ, какъ полемическіе выпады противъ ученія ап. Павла. Останавливается вниманіе критиковъ и общиі уровень христіанской жизни, предполагаемый Іак. и обнаруживающей черты глубокаго упадка сравнительно съ высокимъ духовнымъ подъемомъ первыхъ десятилѣтій (ср. I, 26; II, 1-3; III, I-16, IV, 1, 2, 4-6, 11; V, 9).

Возраженія, несомнѣнно, заслуживаютъ серьезнаго вниманія, но они отправляются отъ двухъ предпосылокъ, которая молчаливо принимаются безъ доказательства: они предполагаютъ, что Іаковъ могъ написать свое Посланіе только въ очень древнюю эпоху и, притомъ, не иначе, какъ лично. Нельзя не признать, что большинство современныхъ защитниковъ посланія, дѣйствительно, относятъ его написаніе къ самому началу апостольскаго вѣка и считаютъ его чуть ли не первою по времени новозавѣтною книгою.**) Но здѣсь несомнѣнное недоразумѣніе. Въ основаніи недоразумѣнія — ошибочное предположеніе, что Іаковъ потому не упомянулъ объ Іерусалимскомъ Соборѣ (Дѣян. XV, Гал. II), что писалъ до Собора. Но при быстрой смѣнѣ событий въ исторіи апостольскаго вѣка столь же возможно допустить, что Іаковъ писалъ лѣтъ черезъ десять-пятнадцать послѣ Собора и о немъ не упомянулъ потому, что другіе вопросы христіанской жизни, — наканунѣ разрушенія Іерусалима и конца іудеохристіанства —

*) Такъ Ropes, ук. мѣсто.

**) Къ положенію вопроса въ наукѣ ср. Feine, Paul. Der Jakobusbrief nach Lehranschauungen und Entstehungsverhaltnissen untersucht. Eisenach. 1893, стр. 56, 57. Dumont. The Epistle of St. James въ «A New Commentary on Holy Scripture including the Apocrypha», edited by Charles Gore, H. L. Gouge, A. Guillaume, Part III: the New Testament London, 1929 (reprinted), стр. 628, оставляетъ вопросъ открытымъ. Ранилою дату защищаютъ: Zahn, Th. Einleitung in das Neue Testament. В. I. Leipzig, 1897, и Mayor, J. B. The Epistle of St. James. The greek text with Introduction, Notes and Comments. 2 nd. edit. London. 1897 (3 издание 1913 г. было мнѣ недоступно), о датѣ Іак. ср. Введение, гл. VII. Ср. еще Bardehewer. Der Brief des hl. Jakobus, Freiburg, 1928, и Bendall. G.H. The Epistle of St. James and Judaic Christianity (1928? Книга мнѣ не была доступна). Цитирую по «A New Commentary...», стр. 628).

выступили на первый планъ и приковали къ себѣ его вниманіе. Эта поздняя дата объясняла бы и двоякое отношеніе Іак. къ Посланіямъ ап. Павла и ту общую характеристику читателей Посланія, для которой оно даеть матеріаль. Датировка Посланія шестидесятыми годами въ наше время также имѣеть защитниковъ среди ученыхъ, принимающихъ его подлинность.*)

По моему убѣжденію, поздняя дата заслуживаетъ рѣшительнаго предпочтенія. Имя Іакова въ Дѣян. впервые упоминается въ гл. XII (ст. 17). Апостолъ Петръ, по выходѣ изъ темницы, поручаетъ собравшимся въ домѣ Маріи освѣдомить о его избавленіи Іакова и братьевъ, а самъ удаляется въ другое мѣсто. Такъ какъ въ предыдущихъ главахъ Дѣян. руководящее значеніе въ Іерусалимской Церкви явно приписывается Петру, и даже тамъ, гдѣ вмѣстѣ съ Петромъ выступаетъ Іоаннъ (III-IV, VIII), дѣйствующимъ лицомъ является собственно Петръ, а Іоаннъ только молчаливымъ соучастникомъ и свидѣтелемъ его дѣяній, — то распоряженіе Петра по его освобожденіи позволительно понимать, какъ передачу управлѣнія Іерусалимскою Церковью Іакову, который съ этого момента и выступаетъ на передній планъ. На Апостольскомъ Соборѣ Іаکовъ предлагаетъ формулу соборнаго рѣшенія, какъ предсѣдатель (Дѣян. XV, 13-21, ср. 28). Въ Антиохіи съ людьми, дѣйствующими именемъ Іакова, считается самъ Петръ (Гал. II, 12). Апостола Павла по возвращеніи изъ третьего путешествія принимаютъ въ Іерусалимѣ Іаковъ и пресвитеры (Дѣян. XXI, 18); они же указываютъ ему тотъ образъ дѣйствій, который Па вель безпрекословно принимаетъ, и который въ дальнѣйшемъ приводить его къ узамъ. Наши источники не оставляютъ сомнѣнія въ томъ, что Па вель предвидѣлъ опасности, связанныя съ посѣщеніемъ Іерусалима (Римл. XV, 30-32; Дѣян. XX, 22-25, ср. XXI, 4, 10-14), и потому возлагать отвѣтственность за произшедшее на Іерусалимскихъ іудеохристіанъ.**) нѣть никакихъ основаній. Въ

*) Ср., напр., Feine, ук. соч., гл. III. Hort, F. J. A. Judaistic Christianity. A course of lectures. Cambridge and London. 1894-Lect. VIII, стр. 147 и слн Sieffert. Jakobus im Neuen Testamente, статья въ Realencyklopädie fur protestantische Theologie und Kirche, 3 Aufl. von Hauck, В. VIII, стр. 586-587 (послание написано недолго до смерти Іакова, которую Sieffert относитъ къ 66 г.); Chaine, ук. соч., стр. LXXXVII. Къ поздней датѣ склоняются Cornely и Merk, Manuel d'Introduction historique à toutes les Saintes Ecritures, trad. française autoris e par Mazoyer. Т. II. Nouveau Testament. Paris, 1928, стр. 408, § 526, 2.

**) ср. Bauer, F. C. Paulus, der Apostel Jesu Christi. 2 Auflage von Ed. Zeller. Leipzig. 1866. В. I, стр. 228 и сл.

настоящей связи важно отмѣтить, что Павелъ считался съ авторитетомъ Іакова. Посыщеніе ап. Павломъ Іерусалима послѣ его третьяго путешествія имѣло своею ближайшею цѣлью объединеніе Церквей изъ язычниковъ въ денежной помощи Церкви Іерусалимской (Дѣян. ХХІV, 17, ср. Римл., XV, 25-31; I Кор. XVI, 1-2; II Кор. VIII, IX). Но есть всѣ основанія предполагать, что Павелъ былъ въ Іерусалимѣ и послѣ второго путешествія.*) Это значитъ, что въ его глазахъ Іерусалимъ былъ центромъ христіанскаго міра. Во главѣ Іерусалимскаго центра стоялъ Іаковъ. Однако, тутъ необходима оговорка. Если Іакову принадлежало первое мѣсто уже на Іерусалимскомъ Соборѣ, то въ повѣствованіи о Соборѣ упоминаются не только пресвитеры, но и апостолы, и апостолы раньше пресвитеровъ (Дѣян. XV, 2, 4, 6, 22, 23), и Павелъ въ Посланіи къ Галатамъ (II,9) причисляетъ къ столпамъ наряду съ Іаковомъ Петра и Иоанна, т. е., опять-таки, членовъ апостольской двадцатиерицы. Дѣян. XXI наряду съ Іаковомъ упоминаются только пресвитеры. Сопоставленіе текстовъ создаетъ впечатлѣніе возрастающаго съ годами значенія Іакова. Въ положеніе дѣйствительного предстоятеля матери-Церкви Іаковъ Праведный сталъ, очевидно, не сразу. Въ началѣ апостольскаго вѣка для традиціоннаго образа Іаковъ-Епископа мѣста нѣтъ. Если слово съ властью въ Іак., дѣйствительно принадлежитъ Брату Господню, то сего естественнѣе ожидать въ шестидесятые годы, нежели до Собора.

Теперь мы можемъ вникнуть въ существо отнoшeнiя Іак. къ Посланiямъ ап. Павла. Для меня тоже совершенно несомнѣнно, что это отnошeнiе надо понимать, какъ отnошeнiе зависимости Іак. отъ Посланiя ап. Павла. Къ шестидесятымъ годамъ главныя Посланiя ап. Павла были уже написаны. При нашей датировкѣ Іак., указанная зависимость говорить скорѣе въ пользу его подлинности, чѣмъ противъ нея. Въ то время, какъ Павелъ въ Посланiи къ Галатамъ превозноситъ христiанскую свободу (ср. IV, 21-31 о двухъ сынахъ Авраама, V, 1, 13, 14) со всѣмъ жаромъ, ему свѣй-

*) Ср. Дѣян. ХУІІ, 21-22. Текстъ недостаточно ясенъ. Въ ст. 21 упоминаніе Іерусалима содержится только въ Западной формѣ текста. Въ ст. 22 причастіе *ἐναββει*, пѣкоторые экзегеты склонны относить къ верхнему городу въ Кесарии. Однако это толкованіе искусственно. Глаголъ *ἐρχιμ* обычно употребляется о пути въ Іерусалимъ, и *ἐκκλησiα* (съ членомъ) можетъ быть только Церковь, Іерусалимская (ср. Jасquier, E. *Les Actes des Apôtres, Etudes Bibliques*. Paris. 1926. ad. loc., стр. 557-559). Толкованіе русского перевода (курсивъ) здѣсь несомнѣнно правильное.

ственнымъ, и видить опасность, которая ей грозить со стороны ревнителей закона, — выражение Іак. «законъ свободы» (І, 25; II, 12) предполагает понятіе безспорное, не вызывающее никакихъ возраженій. Если Іаковъ писалъ въ шестидесятые годы, когда борьба уже закончилась, и то пониманіе, которое защищалъ ап. Павель, стало общепринятымъ, — предстоятелю Іерусалимской Церкви и не было нужды его оправдывать съ точки зрѣнія того ученія, которое онъ проповѣдывалъ. То же соотношеніе между Іак. и Римл. Нѣкоторая изъ точекъ соприкосновенія, сразу бросающихся въ глаза, не могутъ быть признаны показательными, какъ заключающія общехристіанское ученіе, напр., свидѣтельство о происходящей въ человѣкѣ борьбѣ духа и плоти: Римл. VII, 19-23; VIII, 5-7 (ср. Гал. V, 16, 17, 19 и сл., 22 и сл.; I Кор. II, 14) и Іак. I, 13-18; III, 14-17. Точно такъ же нѣть основанія предполагать историческую связь ученія тамъ, где и Павель и Іаковъ сба говорятъ о пользѣ испытаній: Римл. V, 3-5; Іак., 1, 2-4. Но, ссылаясь на Авраама, оба писателя (Іак. II, 23 и Римл. IV, 3, ср. Гал. III, 6) цитируютъ одинъ и тотъ же текстъ изъ Книги Бытия (XV, 6); при этомъ, однако, аргументъ Павла направленъ противъ юдейского закона въ защиту вѣры, а Іаковъ вооружается противъ морального индифферентизма. Не подлежитъ сомнѣнію, что полемика Павла противъ закона могла легко быть использована въ видахъ оправданія аморализма, и наставленія Іакова были бы въ такомъ случаѣ понятны, какъ предостереженіе противъ грозящей опасности.

Указаніе Іак. (IV, I) на раздоры и нестроенія, наблюдающиеся въ христіанскихъ Церквяхъ, въ шестидесятые годы тоже естественнѣе, чѣмъ до Собора. Къ этому времени мы уже имѣемъ горький опытъ ап. Павла, нашедшій отраженіе въ I Кор. I, 10 и сл.; Филипп., II, 1-4, а еще болѣе въ такихъ посланіяхъ, какъ II Кор. и Гал. До 50 г. для обличенія Іак. IV, I было, дѣйствительно, меньше данныхъ.

Такимъ образомъ, мы видимъ, что при условіи датировки Посланія шестидесятыми годами выставляемыя противъ него возраженія утрачиваютъ убѣдительную силу.

Правда, не всѣ. Остается другая предпосылка отрицательной критики: Посланіе могло быть написано Іаковыемъ не иначе, какъ лично. Эта предпосылка допускаетъ оцѣнку въ связи съ вопросомъ съѣли посланія и о его первыхъ читателяхъ.

Рѣшеніе вопроса умѣстно начать съ анализа Посланія. Анализъ представляетъ существенные трудности. Дѣло въ томъ, что планъ Посланія понимался и понимается по разному, но въ большинствѣ случаевъ, чисто механически. Эта особенность наблюдается и въ новѣйшихъ толкованіяхъ.*.) Такое пониманіе Iак. я затрудняюсь признать правильнымъ.

Въ Посланіи, начинающемся съ обращенія I, I и кончающемся заключеніемъ V, 7-20, естественно различать три центра, въ которыхъ мысль писателя раскрывается съ возрастающей ясностью. Основныя мысли Посланія намѣчены въ I, 2-8. — Iаковъ призываетъ своихъ читателей радоваться постигающимъ иѣ искушениямъ (2). Искушеніе есть испытаніе вѣры, которое воспитываетъ терпѣніе (3) и ведетъ къ совершенству (4). Совершенство, полнота (4: εὐ υἱρεὺ λεπτόμενοι, 5: εἰ δὲ τις ὑμῶν λεπτὸς σορτίς), есть цѣль. Человѣкъ долженъ просить у Бога мудрости (5). Богъ исполнить его молитву, если онъ просить съ вѣрою (6). Вѣрѣ противополагается сомнѣніе, источникъ человѣческой слабости и безсилія человѣка предъ Господомъ (6-9). Въ этомъ первомъ центрѣ центральная понятія Iак. уже даны; понятіе искушений, понятіе вѣры, а понятіе мудрости будетъ раскрыто ниже (III, 13-18, ср. I, 19). въ смыслѣ мудрости практической, доброй христіанской жизни.

Во второмъ центрѣ (I, 9.—II, 26) Iаковъ еще разъ возвращается къ этимъ мыслямъ. Онъ опять поднимаетъ рѣчь объ искушенияхъ. Конкретнымъ примѣромъ искушения является страданіе отъ соціального неравенства (9—11), но богатый «прейдетъ, какъ цвѣтъ на травѣ» (10-II). Это неизбѣжное увиданіе богатаго противополагается высотѣ униженного (9). Перенесеніе искушения даетъ вѣнецъ (12.). Искушеніе — не отъ Бога, Который есть источникъ нашей жизни, начало нашего царственного положенія въ твореніи и Податель всякаго даянія благого. Богъ не искушаетъ злому, и Самъ не искушаетъ никого. Къ искушению ведетъ обольщеніе похоти; похоть родить грѣхъ, а грѣхъ родить смерть (13-18). Совершенно неправильно**) понимать искушеніе ст. 12 и

*.) Ср. Ropes, Chaine, Dibelius, Bardenhewer, Diment, указ. соч... а также Hauck, Fr. Der Brief des Jakobus. Kommentar zum Neuen Testamente von Zahn, Leipzig. 1926. Einleitung § 5.

**) Ср. Ropes, указ. соч., стр. 133, 153-155, Chaine, указ. соч., стр. 5, 17-19, где это различие проводится.

слл. въ иномъ смыслѣ—*in malam partem*, — чѣмъ въ ст. 2 и слл.

— Искушение есть спасительное испытаніе. Въ искушениі наступаетъ моментъ выбора. Если человѣкъ пошатнется и не устоитъ въ добрѣ, онъ уже поступаетъ вопреки волѣ Божіей, впадаетъ въ грѣхъ, который приводить къ смерти. Предостереженію противъ паденія противостоять практическое наставленіе I, 19-27. Оно занимаетъ во второмъ концентрѣ такое же мѣсто, какое въ первомъ концентрѣ принадлежитъ наставленію молиться о дарованіи мудрости. Въ кротости и собранности духа надлежитъ христіанину принимать и исполнять спасительное слово (19-24). Это — практическое содержаніе мудрости. Законъ христіанской жизни есть законъ свободы (25), — иными словами, законъ, этотъ предписанъ изнутри, и содержаніе его — еще конкретнѣе — раскрывается, какъ сбузданіе языка (26) и долгъ благотворенія (27-а). Исполняя его, христіанинъ хранить себѣ неоскверненнымъ оть мїра (27-в). II глава посвящена цѣликомъ раскрытию третьяго центрального понятія, намѣченного въ первомъ концентрѣ, понятія вѣры. Понятіе вѣры раскрывается тоже съ практической стороны и сначала отрицательно, затѣмъ положительно. Вѣра должна быть велицепріятна (II, I) и, какъ примѣръ лицепріятія (ср. ст. 2: *γρ* — ибо, связывающее ст. 2 со ст. 1, а также ст. 9), гдѣ опять упоминается лицепріятіе), обнаруживающаго бездѣйственность вѣры, Іаковъ обличаетъ пренебрежительное отношеніе къ бѣдному въ угоду богатому (2-13). Глаголь ~~δικαιουσθε~~ (3) возвращаетъ насъ къ I.6: Богу неугоденъ ~~δικαιούμενος~~, сомнѣвающійся, нетвердый въ вѣрѣ. Такую же нетвердость въ вѣрѣ являетъ лицепріятіе.*.) Бѣдныхъ для мїра избралъ Богъ быть богатыми вѣрою (5). Законъ свободы, лежащий въ основѣ поведенія христіанина (12), предполагаетъ вѣру. Вторая часть главы (14-26) даётъ обоснованіе положительное. Христіанская вѣра должна проявить себя въ дѣлахъ (17-20.26). Вѣра безъ дѣлъ есть мертвая вѣра. Это — вѣрабѣсовъ (19). Въ примѣръ дѣятельной вѣры Іаковъ приводитъ подвижниковъ вѣры въ Ветхомъ Завѣтѣ, Авраама и Раавъ, которые по вѣрѣ оправдались дѣлами (21-25). Дѣла непремѣнно предполагаютъ вѣру (18). Подразумѣваемыя Іаковомъ дѣла, опять-таки, относятся къ дѣламъ благотворенія (15-16). Такъ во второмъ концентрѣ уясняются основныя понятія, намѣченныя въ первомъ концентрѣ.

*.) Ср. Ropes, ук. соч., ad. loc.

Третій концентръ (III-V, 6) посвященъ всецѣло практическимъ вопросамъ христіанской жизни. Въ немъ — уже въ частностяхъ — раскрывается содержаніе христіанской мудрости, которая упоминается въ 1,5. Ближайшее отношение третій концентръ имѣть къ наставленіямъ I, 26, 27 во второмъ концентре. Онъ тоже распадается на двѣ части. Первая часть (III, I-IV, 12) простиранно развиваетъ предостереженіе I, 26 противъ грѣховъ слова. Въ грѣхахъ слова повинны всѣ. Человѣческому языку присуща великая разрушительная сила. Только совершенный не согрѣшаеть въ словѣ (III, 2-8). Отсюда — предостереженіе противъ учительства (III, 1). Нельзя благословлять Бога языкомъ, изрекающимъ проклятия на людей (9-12).«Горькая зависть и сварливость» (*ζῆλος καὶ ἐπιθυμία*, 14,16,ср.IV,1, 2), вина «неустройства и всего худого» (*ἀκατάστασις καὶ πᾶν σαύλου πόνημα*, 16) есть мудрость земная, душевная, бѣсовская(15). Она происходитъ отъ «вожделѣній, воюющихъ въ членахъ» (IV,1,3). Дружба съ міромъ есть вражда противъ Бога (IV, 4). Покорность Богу и смиреніе предъ Нимъ есть условіе побѣды надъ діаволомъ (IV,5-10). Мудрости бѣсовской противостоять мудрость, сходящая свыше (*η ἀπόθετη σοφία*, III, 15). Она приносить добрые плоды и доказывается добрымъ поведеніемъ и кротостью. Ея условіе — миръ (III, 13-18). Призывъ къ истинной мудрости является противовѣсомъ предостереженію противъ учительства. За предостереженіемъ противъ учительства слѣдуетъ предостереженіе противъ злословія и осужденія ближняго (IV,11-12), которымъ заканчивается первая часть третьяго концентра. Вторая часть третьяго концентра (IV,13-V,6) имѣеть ближайшее отношение къ I, 27. Она касается области соціальныхъ отношений. Накопленіе богатства нераазрывно связано съ мірскими заботами. Поэтому новое наставленіе Іакова начинается съ предостереженія противъ заботъ о материальныхъ благахъ (IV, 13-17) и переходитъ въ горячее обличеніе богатыхъ (V, 1-6), немилосердыхъ въ своей роскоши. Обличеніе усиливается эсхатологическими тонами, V, 1, 3 (ср. IV, 14 и V, 8, 9).

Заключеніе Посланія (V, 7-20), не составляя нового — четвертаго-концентра, возвращается къ исходной точкѣ. Призывъ къ долготерпѣнію (7-11) предполагаетъ искушенія. Іаковъ аргументируетъ близостью пришествія Господа-Судьи (8,9), напоминаетъ терпѣніе пророковъ и Іова и утѣшаетъ милосердіемъ Божіимъ (10, 11). Посланіе заканчивается рядомъ поученій, вѣщне между собою не связанныхъ: запрещеніемъ клятвы (12) и двумя

призываюши къ молитвѣ въ скорби, въ радости (13) и въ болѣзни (14-18) и призываюши къ сбраженію заблуждающагося (19, 20). Поученіе о молитвѣ въ болѣзни приводить Іакова къ подсѣбностямъ, касающимся молитвы пресвитеровъ и помазанія болящаго епееемъ (14-15), а также взаимнаго исповѣданія грѣховъ и молитвы другъ за друга (16). Сила молитвы доказывается примѣромъ молитвы Иліи (17, 18). Если эти отдѣльныя наставленія вѣщне между собою связаны слабо, то внутренней связи между ними отрицать нельзя. Возвращаясь въ конец посланія къ исходной точкѣ, Іаковъ призываетъ къ долготерпѣнію въ искушеніяхъ и даетъ рядъ наставленій, которые показываютъ, въ чемъ это терпѣніе должно выражаться: смиреніе предъ Господомъ должно удерживать отъ клятвы; молитвенное устремленіе къ Богу должно сочетаться съ христіанской любовью другъ къ другу.

Изъ этого краткаго сбозрѣнія содержанія Іак. видно, что удареніе въ Посланіи падаетъ на практическіе вопросы христіанской жизни. Основныя понятія мудрости и вѣры раскрываются въ Посланіи со стороны ихъ практичес资料а содержанія. Смыслъ искушеній — всрастаніе въ добродѣтели. Но изъ отдѣльныхъ добродѣтелей преимущественное вниманіе удѣляется любви къ ближнему. На первомъ планѣ стоитъ область соціальныхъ отношеній. Морализмъ Посланія и специальный характеръ его наставленій сообщаєтъ ему, какъ уже было отмѣчено выше, печать іудейского — скажемъ точнѣе: ветхозавѣтного пророческаго — духа. Это общее впечатлѣніе подтверждается наблюдениемъ отдѣльныхъ подсѣбностей, которые были упомянуты раньше. Цѣль Посланія въ общихъ чертахъ ясна. — Іаковъ имѣлъ намѣреніе дать наставленіе въ христіанской морали, находящейся, по его убѣждѣнію, въ полномъ согласіи съ этическимъ ученіемъ Ветхаго Завѣта, на почвѣ которого онъ стоитъ.

Но кто были первые читатели Посланія?

Посланіе обращено къ «двѣнадцати колѣнамъ, находящимся въ разсѣяніи» (I, 1). Если это выраженіе понимать буквально (ср. Мѳ. XIX, 28; Дѣян. XXVI, 7) — а съ пониманіемъ буквального всегда естественно начинать, — то изъ него вытекало бы, что первые читатели Посланія были юдеи по происхожденію, разсѣянные по лицу земли. Въ пользу буквального пониманія Іак. I, 1 говорить и тотъ іудейскій колоритъ, который лежитъ на всемъ посланіи. Неудивительно, что это буквальное пониманіе имѣть многочисленныхъ защитниковъ въ наукѣ. Можно сказать, что его

придерживается большинство консервативныхъ толкователей Іак.*). И, тѣмъ не менѣе, оно не является единственно возможнымъ. Въ пользу допустимости иного пониманія говоритьъ, прежде всего, прекрасный греческій языкъ и эллинистическая форма Посланія. Правда, іудеи разсѣянія утратили священный еврейскій языкъ отцовъ, и Павель считалъ своимъ особымъ преимуществомъ, что онъ былъ «еврей отъ евреевъ» (Филипп., III, 5). Но надо помнить, что, хотя на Іак. и лежитъ печать ветхозавѣтнаго духа, однако, прямыхъ цитатъ изъ Ветхаго Завѣта авторъ избѣгаетъ. **) Вполнѣ допустимо, что для Іакова двѣнадцать колѣнъ могли быть то же, что для Павла «Ізраиль Божій» (Гал. VI, 16), котораго Павелъ не смѣшиваетъ съ Ізраилемъ по плоти (І Кор. X, 18), христіанская Церковь, унаслѣдовавшая обѣтованія Божія Ізраилю ветхозавѣтному. Наук***) приходитъ къ этому послѣднему пониманію путемъ тщательнаго анализа Іак. I, I. Мнѣ оно тоже представляется правильнымъ, — «Двѣнадцать колѣнъ, находящіяся въ разсѣяніи», — это христіанская Церкви, пребывающія среди язычниковъ; это — бесь христіанскій міръ въ полнотѣ его колѣнъ.****) Только такое пониманіе первыхъ читателей Іак. объясняло бы и греческій языкъ Писанія — совершенно безразлично, самъ ли Іаковъ писалъ по-гречески, или поручилъ другому: ко Вселенской Церкви онъ д о л ж е нъ былъ обратиться съ Посланіемъ на греческомъ языке, — объясняло бы отсутствіе прямыхъ цитатъ и употребленіе текста LXX, объясняло бы близость къ эллинистическимъ литературнымъ формамъ. Если іудейскія черты посланія естественно отнести на счетъ писателя, то неіудейскими чертами Посланіе, при нашемъ пониманіи Іак. I, I, было бы обозначено своимъ первымъ читателямъ. Такимъ образомъ, снималась бы и вторая предпосылка отрицательной критики, предполагающая, что Іак. могло быть написано не иначе, какъ Братомъ Господнимъ лично.

Но и это решеніе вопроса о первыхъ читателяхъ Посланія еще недостаточно для выясненія историческихъ условій, вызвавшихъ его написаніе. Мало того, оно, въ свою очередь, вызываетъ рядъ

*) Ср. въ наше время: Feine, Zahn, Mayor, Chaïne, Bardenhewer, указ. соч., и др.

**) Ср., напр., Chaïne, ук. соч., стр. LXI.

***) Ук. соч., стр. 35 и сл.

****) Ewald, H., Geschichte des Volkes Israel, 2 Ausg. Göttingen 1858. В. VI, стр. 609 и сл. совершенно также понимается надписаніе Іак.

новыхъ вопросовъ. На апостольскомъ Соборѣ сферы служеній были раздѣлены. Іудеохристіанскимъ столпамъ было назначено ити къ обрѣзаннымъ (Гал. II, 9). И Іаковъ, какъ старшій, стоять на стражѣ этого постановленія (Дъян. ХІ, 20 и сл. и, особенно Гал. II, 11-14). Что могло бы заставить его обратиться съ Посланіемъ ко всему христіанскому міру, обнимавшему и іудеевъ и язычниковъ, съ Посланіемъ, въ которомъ, если правильно наше пониманіе, самая форма объяснялась бы особымъ вниманіемъ писателя къ неіудейскимъ членамъ Церкви? И если «двѣнадцать колѣнъ, находящіяся въ разсѣяніи», представляютъ весь христіанскій міръ, то не следовало ли бы отсюда заключить, что Іаковъ Праведный созналъ наступленіе предсказанной Господомъ эпохи, когда отнимется отъ іудеевъ Царство Божіе и дано будетъ народу, приносящему плоды его. (Ме. ХІ, 43)?

Шагъ за шагомъ, устранивъ возраженія отрицательной критики, мы подошли къ вопросу о конкретныхъ условіяхъ написанія Іак., — Шестидесятые годы; послѣ большихъ Посланій ап. Павла; цѣль Посланія — практическая въ духѣ Ветхаго Завѣта; адресаты — не іудеохристіане, а Новый Израиль, весь христіанскій міръ. Но каждая попытка отвѣта вызываетъ новые вопросы. Мы должны перенести обсужденіе проблемы на иную почву. Эта иная почва требуетъ предварительной расчистки.

III.

Выше были отмѣчены точки соприкосновенія Іак. съ Посланіями ап. Павла, и указано было на близость, которая наблюдается между Іак. и Нагорною Проповѣдью. Но есть еще одно новозвѣтное писаніе — тоже запечатлѣнное духомъ Ветхаго Завѣта и тоже написанное прекраснымъ греческимъ чыномъ, — которое, при всемъ различіи содержанія, та же обнаруживаетъ съ Іак. нѣкоторыя черты замѣчательного совпаденія. Я разумѣю Посланіе къ Евреямъ.*) Въ извѣстномъ Введеніи Holtzmann'a **) въ параграфѣ посвященномъ Іак., дается цѣлая таблица паралельныхъ мѣстъ съ Евр.. Большая часть этихъ параллелей не заслуживаетъ

*) Въ дальнѣйшемъ Посланіе къ Евреямъ будетъ обозначаться: Евр.

**) Holtzmann, H. J. Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament. Freiburg i B. 1885. стр. 480,

серъезнаго вниманія. На такихъ сопоставленіяхъ, какъ: Іак., IV, 15 = Евр., VI, 3; Іак. I, 17 = Евр. XII, 9; Іак. V, 10; = Евр. XIII, 7, не построить ничего. Даже параллелизмъ Іак. III, 18 = Евр. XII, 11, на которомъ дѣлаетъ упиреніе и Zimmer, въ статьѣ, специально разбирающей отношение Іак. къ «литературѣ павлинизма», *) не производить, при различіи контекста, убѣдительнаго впечатлѣнія.

Но иногда толкователи оставляютъ безъ вниманія такое совпаденіе, какъ Іак. II, 21, 25 = Евр. XI, 17-19, 31. **) Въ русскомъ переводѣ эти параллельныя мѣста звучать такъ:

Іак. II.

21. Не дѣлами ли оправдался Авраамъ, отецъ нашъ, возложивъ на жертвенникъ Исаака, сына своего?

25. Подобно и Раавъ блудница не дѣлами ли оправдалась, принявши соглядатаевъ и отпустивши ихъ другимъ путемъ?

Значительность этого совпаденія не можетъ быть ослаблена указаніемъ на то исключительное мѣсто, которое въ сознаній юдейскихъ современниковъ Христа Спасителя принадлежало Аврааму. ***) Совпаденіе Іак. II и Евр. XI не ограничивается упомина-

Евр. XI.

17-19. Върою Авраамъ, будучи искушаемъ, принесъ въ жертву Исаака и, имѣя обѣтованіе, принесъ единороднаго, о которомъ было сказано: въ Исаакѣ наречется тебѣ сѣмя; ибо онъ думаль, что Богъ силенъ и изъ мертвыхъ воскресить, почему и получилъ его въ предзначеніе.

31. Върою Раавъ блудница, съ миромъ принявши соглядатаевъ, не погибла съ невѣрными.

*) Zimmer, M. Das schriftstellerische Verhaltniss des Jakobusbriefes zur Paulinischen Litteratur, въ Zeitschrift fur wissenschaftliche Theologie. 1893. II. стр. 481.

**) Cp. Feine, ук. соч., стр. 122-125, Ropes, ук. соч., стр. 22, Dibelius, ук. соч., стр. 155 и слл., Chaine, ук. соч., стр. LXXXI (ср. мою рецензію на книгу Chaine: «Православная Мысль», вып. I, 1928, стр. 218).

***) О почитаніи Авраамаср. Schmitz, Otto. Abraham im Spatjudentum und im Urchristentum въ «Aus Schrift und Geschichte», Theologische Abhandlungen Adolf Schlatter zu seinem 70 Geburts-

ніемъ Авраама. Наряду съ Авраамомъ въ обоихъ Посланіяхъ упоминается Раавъ. И въ исторіи Авраама Іаковъ останавливается на томъ же событии — жертвоприношенніи Исаака, на которомъ въ Евр. лежитъ особое удареніе какъ на послѣднемъ и высочайшемъ проявленіи его вѣры. Больше того: и Авраамъ и Раавъ для автора Евр. — подвижники вѣры. Этого не отрицаютъ и Іаковъ. Но для Іакова вѣра Авраама и Раавъ достигаетъ своего исполненія въ дѣлахъ. Авраамъ и Раавъ являются примѣръ оправданія дѣлами. Ясно, что такое соотношеніе уже не можетъ быть случайнымъ. Мы видѣли, что точки соприкосновенія, наблюдающіяся между Іак. и Посланіями ап. Павла, получаютъ уловлетворительное объясненіе при условіи знакомства Іакова съ этими послѣдними, а иногда и сознательной его полемики съ неправильными выводами изъ ученія апостола языковъ. Такое же объясненіе мы вправѣ допустить и въ нашемъ случаѣ.

Параллелизмъ Іак. II и Евр. XI въ предложенномъ пониманіи даетъ исходную точку для сопоставленія обоихъ Посланій. Авраама и Раавъ, оправдавшихся дѣлами, приводить Іаковъ въ доказательство защищаемаго имъ тезиса вѣры мертвой безъ дѣлъ: *πάτετις ψυχή* (II, 17, 20, 26). Это выраженіе имѣть отрицательную параллель въ Евр.. Мертвая вѣра Іак. противостоитъ мерѣ, вымы дѣламъ Евр.: *ψυχὴ ζῶσα* (VI, I; IX, 14). Какъ понимать эти мертвыя дѣла? Не предрѣшая вопроса сбъ авторѣ Евр., можно съ увѣренностью сказать, что ученіе Посланія, въ основномъ и существенномъ, совпадаетъ съ ученіемъ ап. Павла. Поэтому привлеченіе параллелей изъ Посланій ап. Павла для толкованія ученія Евр. совершенно законно. Это касается, вопреки довольно распространенному мнѣнію,*) и ученія о вѣрѣ. Если въ Евр. ученіе о вѣрѣ раскрывается со стороны ея догматического содержанія, то въ созиданіи нашего спасенія вѣрѣ въ Евр. усвояется такое же опредѣляющее значеніе, какъ и въ другихъ посланіяхъ, носящихъ имя

tage dargebracht, стр. 99-123, а также Strack, H., und Billerbeck, Paul, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. I (Doppel) Band. Das Evangelium nach Matthäus, München. 1922, стр. 11 и сл. У Strack'a и о почитаніи Раавъ (тамъ же, стр. 20-23, къ № 1, 5, где собранъ талмудический материалъ. Къ этому месту же отсылается читатель Евр., XI, 31, Іак., II, 25, ср. Kommentar, III Band).

*) Ср., напр., Bruce, Epistle to Hebrews въ «A Dictionary of the Bible», edited by J. Hastings. Edinburgh. 1906. Vol. II. стр. 334. Gayford, S. C. The Epistle to the Hebrews, въ «A New Commentary...», стр. 602.

ап. Павла, и на фонѣ ученія о вѣрѣ должны быть понимаемы и ~~ученіе~~
єрїи. Это — тѣ же дѣла закона, которыя Павелъ въ Римл. (III, 19, 20, 27, 28; IV, 1 и сл.) и Гал. (III, 2) противополагаетъ вѣрѣ. *) Ученіе ап. Павла таило опасность перетолкованія. Отрицаніе закона грозило моральнымъ индифферентизмомъ. Употребляемый Іаковомъ терминъ ~~пістис~~ ~~ученіе~~ можно понимать какъ прямой отвѣтъ на ~~ученіе~~ єрїи Евр. Практическое удареніе Іак. противостоить богословской спекуляціи Евр.

Въ свѣтѣ этого противоположенія получаютъ свое надлежащее значеніе и другія точки соприкосновенія. Іаковъ зналъ Евр. и въ своемъ обращеніи къ двѣнадцати колѣнамъ съ нимъ считался. Авторъ Евр. призываетъ «наставлять другъ друга каждый день» (III, 13) и считаетъ, что читателямъ Посланія уже «надлежало быть учителями» (V, 12, ср. VI, I; VIII, 11 и слл.). — Іаковъ съ удареніемъ предостерегаетъ противъ учительства (III, I и слл.) Подчеркивая непреложность обѣтованія, даннаго Абрааму, Евр. (VI, 13 и слл.) поясняетъ употребленную Богомъ клятву аналогію клятвы человѣческой. Іаковъ, довольно неожиданно, въ заключеніи Посланія, убѣждаетъ читателей воздерживаться отъ всякой клятвы (V, 12).

Тутъ можно остановиться. Указанныя параллели заслуживаютъ тѣмъ большаго вниманія, что оба писателя стоять на почвѣ Ветхаго Завѣта и совпадаютъ въ оцѣнкѣ исторического момента. — Какъ и во многихъ другихъ новозавѣтныхъ писаніяхъ, въ Іак. и въ Евр. грозныя события, поднимающіяся страшнымъ призракомъ надъ христіанскимъ міромъ, воспринимаются эсхатологиче-

*) Изложенное пониманіе Евр. VI, 1; IX, 14 очень многие толкователи отвергаютъ и видятъ въ мертвыхъ дѣлахъ грѣхъ, которые вызываютъ обличеніе писателя. Такъ толковали наше мѣсто и Оты (ср., напр., у Riegenbach'a, *Der Brief an die Hebräer. Kommentar zum Neuen Testamente*, von Zahn, B. XIV, Leipzig. 1913, стр. 149, прим. 90). Это постѣднее пониманіе, во всякомъ случаѣ, не есть единственное возможное. Писатель выражаетъ свою скорбь по поводу того, что его читатели еще не вышли изъ младенческаго возраста (У, 11 и сл.). Обращеніе отъ мертвыхъ дѣлъ и єБра въ Бога относится къ начаткамъ ученія Христова (У, 1). И если отпаденіе отъ благодати осу碌дается, какъ сугубый грѣхъ (VI, 4-8), то и къ Галатамъ ап. Павелъ писалъ почти въ такомъ же тонѣ. А Галаты, какъ извѣстно, поддали влиянию юдаистовъ и готовы были измѣнить благовѣстію, присоединившому имъ ап. Павломъ (ср. Гал. IV, 8-11, а также I, 6-9). Наше пониманіе Евр. VI, 1; IX, 14 имѣеть защитниковъ въ лицѣ Holtzmann'a, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*. B. II. Freiburg-Leipzig. 1897, стр. 289, 343, Hoennicke, *Das Judenthum im ersten und zweiten Jahrhundert*. Berlin, 1908, стр. 94, 95 и др.

ски (ср. Евр. X, 25, 27, 37 и Іак. V, 1-3, 7-9), и оправдывают призывъ къ долготерпѣнію, который звучить въ сбоихъ Посланіяхъ (ср. Іак. V, 7-11, и Евр. VI, 12, 15. X, 36; XII, 1).

Какъ же понимать эти параллели между Евр. и Іак.? Свое пониманіе я уже высказалъ. Для меня знакомство Іакова съ Евр. представляется совершенно безспорнымъ.

Поучительно отношеніе науки. — Ученые разныхъ направлений сходятся, въ отрицаніи какой бы то ни было литературной связи между Іак. и Евр. Нужно признать, что для тѣхъ консервативныхъ богослововъ, которые защищаютъ раннюю дату Іак., это отрицаніе представляется почти неизбѣжнымъ. Если между Іак. и Евр. существуетъ связь, то точки соприкосновенія естественно объясняются зависимостью Іак. отъ Евр., а не наоборотъ. Ранняя датировка Іак. дѣлаетъ его написаніе послѣ Евр. невозможнымъ.*.) Этой трудности не существуетъ для ученыхъ, отрицающихъ подлинность Іак., а строго говоря и для тѣхъ ея защитниковъ, которые относятъ написаніе Посланія къ шестидесятымъ годамъ. Если же, какъ мы видѣли на примѣрѣ Ropes'a и Dibelius'a съ однѣй стороны, Feine и Chaine, съ другой стороны, прямая связь нашихъ Писсланій часто отрицается и ими, то въ основѣ отрицанія лежитъ ошибка совпаденій, какъ слишкомъ общихъ и случайныхъ, а потому не допускающихъ и сужденія о зависимости. Однако, раздаются и другіе голоса. Я имѣю въ виду, прежде всего, новую книгу Streeter'a о первохристіанской Церкви.***) Предлагаемое Streeter'омъ рѣшеніе проблемы Іак. я не считаю правильнымъ. Я не думаю, чтобы Евр. было писано въ Римѣ, а Іак., въ Римѣ. Ниже будетъ показано, что нѣкоторыя наблюденія Streeter'a, въ которыхъ проявляется присущая этому критику замѣчательная проницательность, могутъ и должны быть использованы иначе, чѣмъ это дѣлаетъ онъ. Въ настоящей связи мнѣ важно отмѣтить, что указанный выше параллелизмъ Іак. II = Евр. XI Streeter не находитъ возможнымъ объяснить иначе, какъ зависи-

*.) Такъ, напр., Zahn. *Einleitung*, защищающей раннюю дату Іак., вопроса обѣ отицненіи Іак. къ Евр. даже не ставитъ на обсужденіе. Цитируя изъ § 6 (примѣръ 11, стр. 88) весь всякаго комментарія мѣгійя ученыхъ, допускавшихъ вѣяніе Евр. на Іак., онъ упоминаетъ о нихъ сразу посѣть тѣхъ теоріи, которыми, по его мѣгію, не заслуживаютъ даже опровергненія.

**.) Streeter, B. H. *The Primitive Church studied with special reference to the origins of the Christian Ministry (The Hewlett lectures, 1928)*. London. 1929. Гл. V I. *The Church of Rom.* Специальный §: *Hebrews and James.*

мостью, и предполагаетъ, что авторъ Іак., развивая свое учение о вѣрѣ и дѣлахъ, имѣлъ въ виду формулировки Евр., которое къ тому времени пользовалось уже значительною славою.

Не буду останавливаться на Massébieau, который видѣлъ точки соприкосновенія между Іак. и Евр., но объяснялъ ихъ, въ связи со своею общую теоріею о дохристіанскомъ происхожденіи Іак., зависимостью Евр. и другихъ новозавѣтныхъ писаний отъ Іак., а не наоборотъ.*.) Объясненіе Massébieau столь же безнадежно, какъ и вся его теорія, однако, заслуживаетъ вниманія, что моментъ случайности исключаетъ и оно.

Со всею ясностью зависимость Іак отъ Евр. была указана во второй половинѣ XIX вѣка эпигонами Тюбингенскаго богословія. Для Тюбингенцевъ не было никакого сомнѣнія въ томъ, что оба Посланія неподлинны. Но предвзятость критической позиціи въ данномъ случаѣ и не имѣть особаго значенія. Важно констатировать фактъ. Этотъ фактъ есть близость Іак. къ Евр.. допускающая объясненіе не иначе, какъ въ предположеніи прямой зависимости Іак. отъ Евр. Наиболѣе дослѣдовательно эта точка зрѣнія проведена у Hausrath'a.**) Онъ относилъ оба Посланія къ началу II вѣка и понималъ Евр., какъ слово предостереженія юдеохристіанамъ, измалодушествовавшимъ и близкимъ къ отпаденію отъ Христа. Авторъ не Павелъ, но духъ Посланія -- Павловъ. Какъ Павель, писатель дѣлаетъ удареніе на вѣрѣ, а подробности гл. XIII показываютъ, что онъ хотѣлъ, чтобы Посланіе было приписано Павлу. «Павлу» отвѣчаетъ «Іаковъ». Самое мѣсто Іак. въ новозавѣтномъ канонѣ рядомъ съ Евр. и послѣ него Hausrath истолковывалъ, какъ лишній доводъ въ пользу защищаемаго имъ

*) Указанная статья. Ср. еще Spitta (ук. соч. стр. 226-228), который, решительно отрицая, въ духѣ своей теоріи, всякую зависимость Іак. отъ Евр., считаетъ, что ссылка на примѣръ Раавъ въ обоихъ Посланіяхъ говоритъ въ пользу обратной зависимости. Равнымъ образомъ и Mayog (ук. соч. стр. XCIII и сл. и CIII и сл.) допускаетъ зависимость Евр. отъ Іак., котораго учение о вѣрѣ представляло опасность перетолкованія и потому вызвало необходимость въ точномъ опредѣленіи вѣры Евр. XI. Историческія условия написанія Евр. свидѣтельствуютъ, по мнѣнію Mayog'a, о болѣе поздней эпохѣ. Въ Евр. XIII, 7 онъ видѣтъ намекъ на мученическую смерть Іакова.

**) Hausrath, Adolf. Neutestamentliche Zeitgeschichte. III Theil. Die Zeit der Martyrer und das nachapostolische Zeitalter. Heidelberg. 1874, стр. 401-412. Ср. его же: Jesus und die neutestamentlichen Schriftsteller, II Band, Berlin, 1909: Vierter Abschnitt: das nachapostolische Zeitalter: У. Hebräerbrief und Jakobusbrief, стр. 236-280.

тезиса.*). — Иак. есть отвѣтъ юдеохристіанъ, уязвленныхъ острою тономъ Евр. Авторъ — эвіонитъ по своему настроенію, «Неосновательный человѣкъ», котораго онъ обличаетъ (II, 20) есть писатель Евр., но черезъ его голову «Иаковъ» полемизируетъ и съ самимъ Павломъ (ср. Римл. III, 28; IV, 2, 5). Тѣмъ не менѣе, на Посланіи лежитъ печать новой эпохи. Авторъ хочетъ мира. Его тяготятъ богословскія пренія. Ученіе ап. Павла ему уже не чуждо (I, 18, 25; II, 12). Я не буду вдаваться въ критику этого построения. Оно отправляется отъ ложной предпосылки, что оба Посланія относятся къ началу II вѣка. Въ сочетаніи съ тонкими положительными наблюденіями, эта несчастная предпосылка привела Hausrath'a къ выводамъ, въ итогѣ безусловно непріемлемымъ, и, однако, заключающимъ драгоценныя крупицы истины.**)

Сдѣланный нами бѣглый экскурсъ въ область новозавѣтной исагогики поучителенъ въ двоякомъ отношеніи. Во-первыхъ, мы должны признать, что совпаденія между Иак. и Евр. были уже не разъ предметомъ сужденія богословской науки, и оценка ихъ, какъ общихъ и случайныхъ, хотя и преобладаетъ въ наши дни, отнюдь не является единогласнымъ решеніемъ проблемы. Во-вторыхъ, сужденіе о зависимости предполагаетъ установление исходныхъ точекъ. Если Иак. обнаруживаетъ знакомство съ Евр., рѣ-

*.) Здесь несомнѣнное недоразумѣніе. Въ спискахъ и въ изданіяхъ Нового Завѣта семь Соборныхъ Посланій помѣщаются обыкновенно или вслѣдъ за Евр. (такъ въ западныхъ изданіяхъ). Этому же порядку отвѣчаетъ послѣдовательность апостольскихъ чтений православного церковнаго года) или между Деян. и Римл. (такъ въ нашихъ изданіяхъ). Страно говорить, рѣчи можетъ идти не о мѣстѣ Иак., взятаго изъ отдѣльности, а о мѣстѣ Соборныхъ Посланій, какъ цѣлаго. О мѣстѣ Евр. ср. еще Westcott. B. F. *The Epistle to the Hebrews, the greek text with notes and essays*. 3-rd edition. London. 1920 (reprinted). Introduction. III, стр. XXX и слл.

**) Мѣстѣ Hausrath'a не стоятъ совсѣмъ особнякомъ. Втіинѣ Евр. на Иак. приравнивали также Holtzmann (ср. его старую статью въ *Bibel-Lexicon*, herausgegeben von D. Schenkel, B. III. Leipzig. 1871: der Jakobusbrief; его же *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, Freiburg — Leipzig. 1897. B. II, стр. 343; въ своей статьѣ въ *Zeitschrift fü Wissenschaftliche Theologie*, 25 Jahrgang, Leipzig. 1882, стр. 293: Die Zeilfrage des Jakobusbriefes, оғъ открыто склоняется къ предложеніи Hausrath'омъ теоріи Zimmer (указ.статья). У Zimmer'a названъ на стр. 499 цѣлыи рядъ ученихъ, усматривавшихъ эту зависимость. Размѣры настоящей статьи позволяютъ мнѣ остановиться только на самыхъ яркихъ примѣрахъ. Колебаніе мнѣній обнаруживалось и въ предыдущую эпоху. Baur (ук. соч. II, стр. 335 и сл., примѣчаніе) допускалъ зависимость Иак. отъ Евр. и ссылался при этомъ на мнѣніе de Wette. Bleek видѣлъ проблему, но рѣшать ее отрицательно (ср. Der Brief an die Hebraer. I. Berlin 1828, стр. 89 прим. 91). Hug утверждалъ влияніе Евр. на Иак. (ср. *Einleitung in das Neue Testament*. II. 3 Aufl., стр. 315 и слл.).

шеніе проблемы Іак. оказывается органически связаннымъ съ рѣшениемъ проблемы Евр. Ошибки Hausrath'a и Streeter'a должны быть прелостереженіемъ и для настѣ.

Евр. и есть та новая почва, на которую мы должны перенести изслѣдованіе для уясненія конкретныхъ условій написанія Іак.

IV.

Въ нашу задачу не входитъ постановка проблемы Евр. во всемъ объемѣ. Трудность проблемы общеизвѣстна. Я считаю себя въ правѣ ограничиться краткимъ напоминаніемъ основныхъ положеній.

Преданіе Церкви сказало свое слово о Евр. только къ V вѣку. До этого времени авторство ап. Павла было, съ нѣкоторыми оговорками, признаваемо на Востокѣ и недвусмысленно замалчиваємо на Западѣ. Не ранѣе, какъ въ самомъ концѣ IV вѣка, Западная Церковь закрѣпила Посланіе за ап. Павломъ, но въ эти же годы бл. Иеронимъ и бл. Августинъ, авторитетные выразители церковнаго преданія, несомнѣнно содѣйствовавшиe его закрѣплению, открыто заявляли о тѣхъ сомнѣніяхъ, которыя еще недавно Евр. вызывало.*)

Двойственности древняго преданія о Посланіи отвѣчаетъ двойственность въ самомъ Посланіи. Греческій языкъ Евр., приближающійся къ образцамъ классической рѣчи, рѣзко отличается отъ языка большей части новозавѣтныхъ писаній, въ томъ числѣ и Посланій ап. Павла.**) Это различіе было сознано уже въ древности. Александрийскіе богословы, защищавшіе авторство ап. Павла, могли говорить о немъ только въ условной формѣ. Они допускали переводъ Павлова оригинала кѣмъ-либо изъ его учениковъ на греческій языкъ. Но о переводѣ не можетъ быть и рѣчи. Семитическое построение подлинника на переводѣ неизбѣжно отразилось бы. Съ другой стороны, Александрийцы были, несомнѣнно, правы, настаивая на согласіи ученія Евр. съ богословіемъ ап. Павла. Современная критика отмѣчаетъ различія въ оттѣнкахъ и дѣлаетъ отсюда отрицательные выводы. Но различія удовлетворительно объясняются различнымъ угломъ зре-

*) Ср. Mc. Neile, ук. соч., стр. 349-353, Westcott, ук. соч., стр. LXXII-LXXIV.

**) Ср. Westcott, ук. соч., стр. XLIV-XLVIII.

нія при повторномъ подходѣ къ одному и тому же вопросу и встречаются у каждого писателя. Мы видѣли , на примѣрѣ Hausrath'a что даже лѣвые критики не отрицаютъ въ Евр. духа ап. Павла. Замѣчательно, что и аллегорический методъ толкованія Св. Писания въ Евр. имѣетъ аналогіи въ Посланіяхъ ап. Павла къ Римлянамъ (IX) и къ Галатамъ (IV). Сказанного достаточно для общей характеристики проблемы.*.) Изученіе Евр. обнаруживаетъ въ посланіи черты Павловы и не Павловы. А исторія канона, съ своей стороны, устанавливаетъ тотъ непреложный фактъ, что повсемѣстное признаніе авторства ап. Павла произошло сравнительно поздно. Конечно, колебанія, предшествовавшія закрѣплению, придаютъ еще большій вѣсъ окончательному свидѣтельству Церкви. — Рѣшеніе не было безспорнымъ, и его надо было взвѣсить. Но наличность колебаній показываетъ и то, что противъ авторства ап. Павла, по крайней мѣрѣ, въ томъ смыслѣ, въ какомъ онъ является авторомъ другихъ своихъ Посланій, могли быть выставлены серьезные доводы.

Въ наше время мы часто бываемъ вынуждены ограничиваться данными внутренней критики. Древніе писатели могли имѣть положительныя свѣдѣнія, до насъ не дошедшия. Существенно отмѣтить, что, при всемъ колебаніи преданія, имени ап. Павла, какъ автора Евр., другое имя не противополагается. Свидѣтельство древнихъ обѣ авторствѣ Варнавы**) въ настоящее время все чаще и чаще считается недоразумѣніемъ. Таково было личное мнѣніе Тертулліана, но едва ли древнее до Тертулліана дошедшее преданіе.***)

Отрицательное рѣшеніе проблемы Евр. въ протестантской наукѣ не отвѣчаетъ свидѣтельству Преданія. Въ духѣ преданія, выражавшаго, въ своемъ колебаніи, двойственность Посланія, — рѣшеніе промежуточное, которое еще въ древности старались нащупать александрийскіе богословы. Интересно, что и въ наши дни

*) Къ положенію вопроса въ наукѣ ср. Jülicher, Moffatt, Westcott (ук. соч.) и др. введенія въ Новый Завѣтъ и комментаріи на Евр.

**) Ср. Westcott., стр. XXVII и сл.

***) Такъ оговариваетъ положеніе проф. Н. И. Глубоковскій, высказывавшій свое мнѣніе въ специальному курсѣ по введенію въ Евр., читанномъ студентамъ Православнаго Богословскаго Института въ Парижѣ осенью 1928 г. Готовый къ печати большой комментарій Н. И. Глубоковскаго на Евр. ждетъ своего изданія.

въ Римской Церкви возможность этого средняго рѣшенія прямо признается Папскою Библейскою Комиссіею.*)

Уже при бѣгломъ чтеніи Посланія останавливаетъ на себѣ вниманіе проходящая черезъ все Посланіе форма первого лица множественнаго числа. Это множественное число очень часто служитъ для выраженія единенія писателя и читателей (напр., II, 1, 3, IV, 1; X, 10, 26; XII, 1, 28 и др.). Но несомнѣнно, что форма I-го лица множественного числа употребляется и тогда, когда писатель противополагаетъ себя читателямъ (напр., V, 11 и слл.; VI, 9, 11, XII, 18 ср. IV, 1). Эта особенность Евр.рѣзко отличаетъ его отъ Посланій ап. Павла. У ап. Павла формы I-го лица множественна, о числа тоже встречаются (напр. Римл. 1, 5, I Кор. IX, 4, 5, 12; II Кор., 1, 6 и слл. 18, 24; II, 11, III, 1 и слл.; VII, 2, 5, 6; Кол. IV, 3; I Фесс., 1, 2, II, 1 и слл.; III, 1 и сл.; II Фесс., 1, 3 и сл., II, 1 и слл.; III, 1 и сл.), но онъ всегда переплетаются съ формами I-го лица единственного числа (ср. особенно характерные примѣры: Римл. I, 5 и 8 слл.; I Кор., IX, 1-6, 8; II Кор., I, 15-19, 23; II, I-11; VII, 3, 4, 7; Кол. IV, 3; I Фесс., II, 18; III, 5, V, 27; II Фесс., III, 17). Больше того. Характернымъ для ап. Павла является именно I-ое лицо единственного числа. Множественное число, какъ исключеніе изъ общаго правила, обыкновенно находить объясненіе въ особыхъ условіяхъ написанія того или иного Посланія. Павель писалъ не отъ своего только имени, но къ своему имени часто присоединялъ въ надписаніи Посланія имя кого-либо изъ своихъ учениковъ. Такое коллективное авторство особенно ясно выражено въ Посланіяхъ къ Фессалоникийцамъ; но характерно, что и въ этихъ Посланіяхъ I-ое лицо множественного числа перебивается 1-мъ лицомъ единственного числа. — Павель пріобщаетъ къ апостольскому подвигу находящихся при немъ учениковъ, но бремя апостольского служенія несетъ единолично (ср. I Фесс., II, 18). Иногда, какъ напр. въ Посланіяхъ къ Коринтянамъ, апостоль употребляетъ форму множественного числа, когда говоритъ объ апостольскомъ служеніи вообще, но переходитъ на единственное число, какъ только обращается мыслю къ самому

*) Ср. *Responsa Pontificiae Commissionis de Re Biblica*. 24. VI. 1914. De auctore et modo compositionis epistolae ad Hebreos: Quaer. III. Utrum Apostolus ita huius epistolae auctor censendus sit, ut necessarie affirmari debeat, ipsius enim tam non solum Spiritu Sancto inspirante conceperisse et expressisse, verum etiam ea forma donasse qua prostat. Resp. Negative, salvo ulteriori Ecclesiae iudicio. Текстъ у Cornely et Merk (ук. соч.), II, стр. 516.

себѣ (ср. I Кор. IX; II Кор., I и др.). Иное впечатлѣніе, возникающее при бѣгломъ чтеніи Евр., требуетъ, однако, ограничения. Употребленіе 1-го лица множественного числа наблюдается какъ правило на протяженіи первыхъ двѣнадцати главъ. Два исключенія (Х,34; XI,32) при ближайшемъ разсмотрѣніи таковыми не являются. Русскій переводъ Х, 34: «с о и мъ у з а мъ сострадали» имѣть за собою греческій текстъ *τοις δεσμοῖς οὐναπέδοισται*. Но, кромѣ этой формы текста, представленной въ древнемъ Codex Sinaiticus, Х,34 сохранился въ параллельной формѣ: *τοις δεσμοῖς αὐτοὶ παθήσασι* (вы сострадали у з и к а мъ), которая должна быть признана лучше засвидѣтельствованою и обычно помѣщается въ критическихъ изданіяхъ. Она уже не содержитъ ссылки на узы автора Посланія. Замѣчаніе XI, 32 имѣть значеніе общей реторической формулы,*) не допускающей безспорного вывода объ авторѣ Посланія. Но остается гл. XIII. Если на протяженіи первыхъ двѣнадцати главъ писатель, говоря о себѣ, неизмѣнно употреблялъ формы множественного числа, то въ послѣдніхъ стихахъ Посланія это общее правило нарушается, и наряду съ формами множественного числа появляется 1-е лицо единственного числа (XIII, 19, 22, 23), требующее буквального пониманія.

Какъ объяснить этотъ переходъ съ 1-го лица множественного на 1-ое лицо единственного числа? — Хотя отсутствіе заголовка (ср. I, I) и не даетъ намъ права говорить о коллективномъ авторѣ Посланія, тѣмъ не менѣе, переходъ съ 1-го лица множественного на 1-ое лицо единственного числа былъ бы, дѣйствительно, понятъ, если бы мы допустили, что Посланіе пишетъ группа, но изъ состава группы выдѣляется одно лицо, которому и принадлежитъ руководящее положеніе. 1-ое лицо множественного числа выражало бы, въ такомъ случаѣ, голосъ группы, 1-ое лицо единственного числа — голосъ ея руководящаго члена. Для Гарнака это общее пониманіе Евр. дало поводъ построить цѣлую научную гипотезу.**) Евр., по его мнѣнію, писано Прискиллою. Коллективъ, къ которому она принадлежитъ, есть ея домашняя Церковь (ср. Римл. XVI, 3, 4.; I Кор. XVI, 19). Съ этимъ построениемъ трудно согла-

*) Ср. сопоставленія съ классическими параллелями въ комментаріяхъ Westcott'a, ad loc., стр. 378 и Moffatt, J.A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Hebrews (The International Critical Commentary), Edinburgh, 1924, ad. loc., стр. 184 и сл.

**) Harnack, Ad. Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriezes (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 1900, стр. 16-41).

ситься. Предлагаемая Гарнакомъ гипотеза совершенно произвольная. Но исходная точка не вызываетъ сомнѣнія. И вопросъ, поставленный Гарнакомъ, ждетъ отвѣта. Если нѣтъ достаточныхъ оснований считать Посланіе написаннымъ Прискиллою, то не даетъ ли само Посланіе косвенныхъ указаній для сужденія о той группѣ, отъ имени которой оно послано, и о томъ ея вліятельномъ членѣ, голосъ которого такъ громко звучитъ въ послѣднихъ стихахъ? Мы увидимъ сейчасъ, что отвѣтъ на этотъ вопросъ не предстavляетъ ссобаго труда.

Начнемъ съ конца. Евр. не имѣть надписанія, но преданіе Церкви связало его съ ап. Павломъ, и, съ другой стороны, ученіе Посланія совпадаетъ съ учениемъ ап. Павла. На вопросъ о томъ, кто это «я» въ Евр., отвѣтъ можетъ быть только одинъ. — «Я» — это ап. Павелъ. При складности личныхъ подробностей, упоминаніе Тимоѳея (XIII, 23) становится показательнымъ и тоже говоритъ въ пользу авторства Павла. Но Павелъ не одинъ — и это существенно. Съ Павломъ — цѣлая группа. Павелъ имѣеть ближайшее отношеніе къ составленію Посланія. — *Διὰ βραχέων ἐπέστηται ὑπῆ* (XIII, 22: я вкратцѣ написаль вамъ) — глаголу *ἐπέστηται* (въ русскомъ переводѣ: написаль) точно соотвѣтствуетъ имя существительное *ἐπιστολὴ* (посланіе). Но 1-ое лицо единственного числа проявляется только въ концѣ. Посланіе въ цѣломъ написано отъ имени коллектива. И этотъ коллективъ въ концѣ тоже указанъ: *ἐπιστολὴ τῆς οἰκου μίας οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* (XIII, 24: привѣтствуютъ васъ итальянские). Множественному числу отправителей Посланія отвѣчаетъ въ заключеніи множественное число *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας*.

Но этимъ еще не все сказано. Какъ понимать *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* и каково ихъ отношеніе къ ап. Павлу? — Греческое выраженіе *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* допускаетъ двоякій переводъ: это или пребывающіе въ Италии и оттуда посылающіе привѣтъ, или братья итальянскаго происхожденія, но въ моментъ написанія Посланія въ Италии уже не находящіеся. Большинство современныхъ толкователей предпочитаютъ второй переводъ.*) но не всѣ.**) Древніе видѣли въ гре-

*) Cp. Jülicher, ук. соч., Gayford, ук. соч., ad loc., Westcott (ук. соч., ad loc.) признаетъ, что *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* не допускаетъ безспорного вывода. Словоупотребленіе Mo. XXIV, 17, Ик. XI, 13. Кол. IV, 16 дѣлаетъ возможнымъ первое пониманіе. Аналогія Деян. X 23, XII, 1, XVII, 13 оправдываетъ второе, въ пользу котораго онъ и склоняется (ср. стр. XLIV) точно такъ же, какъ и Moffatt, J. Commentary on the Epistle to the Hebrews, ad loc., стр. 246 и сл.

**) Ср., напр., Riggensbach, ук. соч., ad loc.

ческомъ оборотѣ указаніе на мѣсто написанія Посланія.*.) Въ пользу первого пониманія говорять и помѣтки на рукописяхъ: *εγραψεν ἡμῖν Ἰταλίας* и т. п. **) Вопросъ не допускаетъ безспорного рѣшенія. Несомнѣнно, однако, что въ духѣ древней эпистолографіи — первое пониманіе, а не второе. Пишуцій письмостановился на точку зрењія получающаго. Эпистолярный аористъ имѣть значение настоящаго времени.***) Для адресата письма въ моментъ получения настоящее отправителя представлялось уже отошедшими въ прошлое. Въ Посланіи *οἱ ἀπό τῆς Ἰταλίας* естественно понимать въ такомъ же смыслѣ, съ точки зрењія адресата. Недаромъ таково было пониманіе древнихъ, близкихъ по времени и по духу языка.

Это заключеніе станетъ для насъ совершенно убѣдительнымъ, если мы подойдемъ къ вопросу съ другой стороны. Съ «италійскими христіанами» (каково бы ни было значеніе термина) въ моментъ написанія посланія пребывалъ ап. Павелъ. Къ какому моменту его жизни можно отнести его участіе въ написаніи Евр.? — И этотъ вопросъ не представляетъ значительныхъ трудностей. Ап. Павелъ располагаетъ свободою. Онъ надѣется на скорое свиданіе съ адресатами Посланія, но осуществленіе надежды еще сопряжено съ преодолѣніемъ какихъ-то препятствій. Объ осуществленіи надо молиться (XIII, 19). Въ Посланіи упоминается освобожденіе изъ узъ Тимоѳея (XIII, 23).****) Объ узахъ Тимоѳея мы изъ другихъ источниковъ не знаемъ ничего. Мѣсто его заключенія не называется и Евр., Но вѣрный Тимоѳея былъ со своимъ учителемъ, когда апостоль писалъ посланія изъ узъ (ср. Филипп. I, 1, 11, 19-23; Кол. I, 1, Филим. 1). Тутъ невозможно поднимать вопросъ о мѣстѣ написанія этихъ Посланій. Римская теорія (Дѣян. XXVIII) остается непоколебленною и въ наши дни, несмотря на всѣ попыт-

*.) Ср. Осодоригъ, In Hebr., Migne Gr., t. LXXXII, стр. 785; Осифилактъ, In Hebr., Migne Gr., t. CXXY, стр. 188; Примасій, In Hebr., Migne Lat., LXVIII, стр. 794.

**) О помѣткахъ на рукописяхъ см. Westcott, ук. соч., стр. XLIII.

***) Ср. въ посланіяхъ ап. Павла Ефес. VI. 22. Филипп. II. 28, Кол. IV. 8, Филим., 21.

****) Dibelius, Fr., Der Verfasser des Hebräerbriefes, Strassburg, 1910, понимаетъ *ἀπόλλυμένου* (XIII, 23) въ смыслѣ: отпущенъ. — Павелъ-узникъ отпустилъ Тимоѳея на родину. Тимоѳея — иодателемъ Посланій. Это пониманіе требуетъ цѣлаго ряда дополнительныхъ построений, которыхъ сообщаютъ ему спикомъ, гипотетическій характеръ. Авторомъ Посланія Fr. Dibelius считаетъ Варнаву.

ки*) иного пониманія исторической обстановки, сопровождавшей ихъ написаніе. Узы Тимоѳея всего естественнѣе пріурочить къ этому же періоду. Общее впечатлѣніе таково, что чаемое апостоломъ освобожденіе (ср. Филип. 1, 25; 11, 24; Филим. 22) наступило, но на долю Павла и его спутниковъ выпали неизвѣстныя намъ испытанія, которыхъ и самъ апостолъ еще не предвидѣлъ, когда писалъ къ Филиппійцамъ и къ Филимону. Если 1-ое лицо единственного числа въ Евр. относится къ ап. Павлу, то написаніе Посланія всего естественнѣе пріурочить къ моменту его освобожденія изъ римскихъ узъ. Христологическое удареніе Евр. говоритъ о томъ же. Оно отвѣчаетъ ученію апостола во второй періодъ его служенія. Христологическая тайна во всей ея глубинѣ была открыта Павлу, когда онъ страдалъ за Христа (ср. Кол. 1, 24.-11, 2, 3 и др.). Доримскихъ узъ ученіе апостола имѣло удареніе иное.

Мы подошли съ другой стороны къ тому же рѣшенію вопроса. Мы и здѣсь не можемъ настаивать на полной непреложности нашего вывода. Данныя гл. XIII, конечно, недостаточны, и самая сюжетная написанія Посланія изъ узъ въ Римѣ, какъ уже сказано было, вызываетъ иногда разраженія. Доказательную силу пріобрѣтаетъ совпаденіе: участіе ап. Павла въ написаніи Евр. всего вѣроятнѣе въ Римѣ; *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας*, какъ писателей Посланія, тоже наиболѣе естественно искать не въ Италии, а въ самой Италии, очевидно, тоже въ Римѣ.**) При тѣхъ историческихъ данныхъ, которыми мы располагаемъ, достигнутое рѣшеніе должно быть признано удовлетворительнымъ.

Какую же цѣль преслѣдовало Евр., если его отправителями были римскіе христіане при ближайшемъ участіи ап. Павла? Какъ понимать это участіе?

*) Ср. въ послѣдніе годы: Du Buisson, J. C. *Philippians v. A New Commentary...*, стр. 550 и сл., Lohmeyer Ernst. *Der Brief an die Philipper* (Meyers Kommentar. IX. 1. 8 Auflage), Göttingen. 1928, а также работы W. Michaelis'a *The Trial of St. Paul at Ephesus* въ *The Journal of Theological Studies*, Vol. 29, No 116, July 1928, стр. 368-375; *Die Gesangenshaft des Paulus Ephers und des Itinerar des Timotheus. Untersuchungen zur Chronologie des Paulus und des Paulusbriefe* (N. T. Forschungen hsggb. von Otto Schmitt. I Reihe 3 Heft), Gütersloh. 1925.

**) Въ I вѣкѣ, кромѣ Рима, существование христіанской общины въ Италии съ несомнѣнностью доказывается только въ Путеолахъ (Цѣпн. XXVIII, 13, 14; ср. Harnack, Ad. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. B. II. *Die Verbreitung*, 2 Auflage. Leipzig. 1906, стр. 216 и карта I въ концѣ книги). Но христіанская община въ Путеоляхъ, наскѣ это вытекаетъ изъ Цѣпн. XXVIII, 13-15, поддерживала тѣсную связь съ общиной римской.

Поставленный вопросъ приводить насъ къ другому вопросу. — Гдѣ были первые читатели Посланія? Послѣ того, что было сказано, для насъ уже ясно отрицательное рѣшеніе: вопреки очень многимъ современнымъ толкователямъ,*) не въ Римѣ. Въ Римѣ находились отправители. Адресатовъ надо искать въ другомъ мѣстѣ. Гдѣ?

Обратимся къ содержанію посланія.

Евр. писано христіанскимъ читателямъ, находящимся въ великой скорби. Страданіе было ихъ удѣломъ уже въ прошломъ (ср. X, 32-36), но къ моменту написанія Посланія они вступили въ голосу горшихъ скорбей (XII, 1 и слл.). Посланіе есть слово утѣшеннія (*ἀγαπὴ πασαιχάσεως*, XIII, 22). Скорби несутъ съ собою испытаніе для вѣры. Въ христіанской жизни читатели уже ослабѣли, ревность первыхъ лѣтъ прошла, и ихъ спасеніе находится въ опасности (ср. III, 7 и слл.; IV, 1 и слл.; VI, 1 и слл.). Посланіе имѣетъ свою цѣлью утвердить читателей въ томъ ученіи, которое есть центральное ученіе христіанства: о Сынѣ Божіемъ. ПишуЩіе приступаютъ безъ всякаго введенія, входятъ прямо *in medias res*. Въ Сынѣ достигло полноты откровеніе, данное превле чрезъ пророковъ (I, 1, 2). Сынъ — наслѣдникъ и участникъ творенія и промышленія, сіяніе славы и образъ Упостаси Божіей; Онъ очистилъ насъ отъ грѣховъ и возсѣлъ одесную Величія въ Вышнихъ (1,2,3). Богъ поставилъ Его выше ангеловъ (I, 4-II). Но «Вождя спасенія» Богъ «совершилъ чрезъ страданія». Въ Воплощеніи и страданіи, какъ Первосвященникъ и Ходатай, Онъ явилъ свое превосходство надъ ангелами (II). Какъ посланникъ Божій, Онъ больше Моисея: Сынъ больше служителя (III-IV, 13). Какъ Первосвященникъ, Онъ подобенъ Аарону (IV, 14-V, 5). Но священство Его — по чину Мелхиседека (V, 6 и слл.), которому Левій, родоначальникъ ветхозавѣтнаго священства, принимающаго десятину, въ лицѣ Авраама десятину принесъ (VII, 1-10). Здѣсь — превосходство Христа, какъ священника, и надъ священствомъ Ветхаго Завѣта. Христосъ, первосвященникъ и ходатай Нового Завѣта, не приносилъ повторныхъ жертвъ: Онъ совершилъ приношеніе однажды: разъ нарасьда принесъ Самого Себя, (VII, 27; IX, 24; X, 10 и сл.). Главное вниманіе въ Евр. сосредоточено на искупительномъ подвигѣ Христовомъ (IV, 14-X, 18). Новозавѣтная жертва прообразована ветхозавѣтною жертвою (ср. особенно IX, X, 1). Субботній покой,

*.) Ср., напр., Jülicher, Mc. Neile, Gayford, ук. соч. и др.

объщанный въ Ветхомъ Завѣтѣ и въ Ветхомъ Завѣтѣ недостижимый (ср. III 11 и слл.; IV, 1-11), дѣлается доступнымъ въ Новомъ Завѣтѣ чрезъ искупительную жертву Христову (VI, 17-20), въ градѣ Бога Живаго (XII, 22 и слл.). Евр. есть посланіе жертвы. Церковь положила его чтеніе Великимъ Постомъ въ приготовленіи къ молитвенному воспоминанію Страстей Христовыхъ. Но ученіе Евр. этимъ не исчерпывается. Искупительный подвигъ Сына и Его прославленіе были вершиною Его воплощенія. Но Посланіе въ цѣломъ должно утвердить вѣру въ Сына вообще. — Вѣра ветхозавѣтныхъ святыхъ, которую выдвигаетъ Евр., стремится къ одной цѣли: дарованію обѣщанного въ силу искупительного подвига Сына (ср. XI, 13, 39, 40 и гл. XII). Къ вѣрѣ призываютъ отправители Посланія. Указанія на необходимость вѣры мы встрѣчаемъ съ первыхъ же главъ (III, 19, IV, 2 и слл.). Эти разсѣянные лучи сходятся въ одномъ фокусѣ: главѣ XI, гимнѣ вѣры. Евр. содержитъ и практическія наставленія (напр., гл. XIII). Но связь ихъ съ Посланіемъ и между собою становится, дѣйствительно, тѣсною, призывъ, обращенный къ волѣ, вытекаетъ изъ основныхъ мыслей Посланія тамъ, где пишущіе, предостерегая противъ грѣха, имѣютъ въ виду грѣхъ невѣрія (ср. X, 26-31, особенно ст. 29), и добро, за которое они борются, есть вѣрность исповѣданію. (X, 22-25; XII, 25).

Сказанного достаточно для общаго сужденія о читателяхъ Евр. Читатели, во-первыхъ, христіане и, во-вторыхъ, вопреки распространенному въ наше время пониманію,*) іудеохристіане. Посланіе показываетъ исполненіе Ветхаго Завѣта въ Новомъ. Символика Посланія — іудейско-ветхозавѣтная. Такое осмысленіе христіанства имѣло значеніе только для іулеевъ. Общему характеру Посланія отвѣчаетъ и его заголовокъ *Πρὸς Ἐβραίους*. Заголовокъ не принадлежитъ къ тексту Посланія. Его проставило преданіе и, повидимому, уже очень давно: раньше конца II вѣка.**) Свидѣтельство преданія совпадаетъ съ тѣмъ результатомъ, къ которому приводить анализъ Посланія.

Но и этого еще недостаточно. Іudeи были разсѣяны по лицу земли. Гдѣ жили іудеохристіанскіе читатели Евр.? Мы уже видѣли, что не въ Римѣ. Кромѣ Рима, въ современной науکѣ было ука-

*) Ср. напр., Jülicher (ук. соч.) § 12, 5, стр. 139 и слл.: Евр. написано тогда, когда национальные различія въ христіанствѣ уже стерлись. Такъ же Moffatt, *Commentary. Introduction*, § I, II.

**) Ср. Riggenbach, ук. соч., стр. VIII.

зано много другихъ мѣстъ: Александрія, Антиохія, Кесарія, Іамнія, Равенна... Въ нашу задачу не входить обсужденіе этихъ — одинаково произвольныхъ — гипотезъ. Древніе толкователи называли Іерусалимъ. *) Конечно, въ святомъ градѣ Іудейства все-го естественнѣе искать йудеохристіанскихъ читателей Посланія. Но оправдывается ли это простѣйшее рѣшеніе вопроса данными Посланія?

Прежде всего, одно общее соображеніе. йудеохристіанство не было явленіемъ совершенно однороднымъ. Посланія ап. Павла свидѣтельствуютъ, что были ѹдеохристіанскіе еретики разныхъ оттѣнковъ, искавшіе подклонить христіанъ подъ иго закона (Гал., II Кор., Филипп., Кол.). Отъ этого еретического ѹдеохристіанства надо отличать ѹдеохристіанство церковное. Упоминаемые въ Гал., II., 12 «нѣкоторые оть Іакова» еретиками не были.**) Они защищали права ѹдеохристіанства въ Церкви. Въ этомъ смыслѣ не только іерусалимскіе христіане, но и самъ ап. Павелъ были ѹдеохристіане. Отдѣльные ѹдеохристіане встрѣчались во всѣхъ христіанскихъ общинахъ. Однако, Евр. предполагаетъ общину однородную по своему ѹдеохристіанскому составу. Такая община съ полною достовѣрностью извѣстна намъ только въ Іерусалимѣ.

Это общее соображеніе находитъ подтвержденіе въ томъ, что Евр. говорить о храмѣ. Храму и храмовому богослуженію въ символикѣ Евр. принадлежитъ центральное мѣсто. Но храмъ все свое значеніе сохранялъ, строго говоря, только для іерусалимскихъ ѹдеохристіанъ. Мы знаемъ, что ап. Павелъ обрѣзаль Тимоѳея (Дѣян. XVI, 3) и въ Іерусалимѣ принялъ участіе въ обѣтѣ четырехъ ѹдеохристіанъ (Дѣян. XXI, 21 и слл.). Но Павломъ ру-

*) Ср. Златоустъ. In Hebr., Migne Gr. t. LXIII, стр. 11, Осояніи Филиппа, In Hebr. Migne Gr. t. CXIX, стр. 185. Изъ современныхъ богослововъ этого мнѣнія придерживается и Н. И. Глубоковский. Ср. еще Westcott (ук. соч., стр. XXXIX и слл.). Очень чѣрнѣально, что самый заголовокъ: πρὸς Ἑβραιῶν, какъ показалъ Westcott, содержитъ эту же мысль. Церковную евреевъ древніе считали Христіанскую общину и въ Іерусалимѣ. Въ нашей связи получаютъ особый интересъ указанія апокрифическихъ сочинений, надписанныхъ именемъ Климента Римскаго (Homil. XI. 35. Migne Gr. t. II, стр. 301. ср. тамъ же стр. 32-33): управление церковью евреевъ въ Іерусалимѣ было вѣрено Іакову. Надо думать, что и Александрійцы, размыслившіе надъ обращеніемъ ап. Павла «къ евреямъ» (материалъ ср. у Westcott'a, ук. соч. стр. LXVI и слл.), представляли себѣ читателей Посланія въ Іерусалимѣ.

**) Вопросъ поставленъ со всемъ ясностью въ книгѣ Lagrange, M. J. Saint Paul. Epitre aux Galates. 2 ed. Paris. 1926. Introduction. Chapitre II. Les adversaires de St. Paul chez les Galates. Quels étaient ces juifs-saints. Особенно стр. LIV-LVIII.

ководили соображенія любви и икономії (І Кор. IX, 19-22), Антіохійскій инцидентъ (Гал. II, 11, и слл.) показываетъ со всею наглядностью, что принципіальной обязательности закона Павель уже не признаваль и для христіанъ изъ іudeевъ. При этомъ образъ храма данъ въ Евр. не только какъ воспоминаніе — пускай недавняго, но уже исторического — прошлаго, проливающаго свѣтъ на настоящее. Евр. говоритъ о Іерусалимскомъ храмѣ въ формахъ настоящаго времени. Скинія есть образъ храма, и этотъ храмъ еще стоитъ (ср. Евр. IX; VIII, 4, 13; X, 1-3). Для пониманія настоящаго времени въ смыслѣ *praesens historicum* нѣтъ достаточныхъ оснований: разрушеніе храма, если бы оно уже совершилось, было бы лучшимъ доказательствомъ главнаго тезиса Посланія: прекращенія Ветхаго Завѣта, получающаго свое исполненіе въ Новомъ (ср. VIII, 13).

Къ этому первому соображенію, заставляющему искать іудеохристіанскихъ читателей Посланія въ Іерусалимѣ, присоединяется второе. Евр. проникнуто напряженнымъ ожиданіемъ грозныхъ событій. Мы уже видѣли, что приближеніемъ бури объясняется удареніе Посланія на вѣрѣ и вѣрности. Приближающаяся буря имѣеть черты эсхатологическаго свершенія (X, 36, 37), но чтеніе Посланія создаетъ впечатлѣніе, что съ особенною силою эта буря должна обрушиться на читателей (ср. XII, 4, 5; X, 25 и др.). Въ шестидесятые годы въ грозовой атмосферѣ надвигавшейся катастрофы жили палестинскіе іудеи. Эту грозовую атмосферу неизбѣжно чувствовали и іерусалимскіе іудеохристіане. Въ эсхатологической рѣчи Христа Спасителя (Ме. XXIV и парал.). Церковь сохранила сознаніе тѣсной связи прообраза и его исполненія: разрушенія Іерусалима и іерусалимскаго храма и наступленія послѣднихъ сроковъ.

Болѣе точныхъ указаній Посланіе не даетъ. Въ Евр. XIII, 7 можно было бы видѣть намекъ на христіанскихъ первомучениковъ, Стефана (Дѣян. VII), и Іакова Зеведеева (Дѣян. XII, 2), и свидѣтельство X, 32-34 толковать въ свѣтѣ I Фесс., II, 14, и слл. Но мученики были и въ другихъ церквяхъ, и безспорного вывода изъ этихъ общихъ оснований не вытекаетъ. Но и обратно: выставленныя въ наукѣ возраженія противъ пониманія читателей Посланія въ смыслѣ іерусалимскихъ іудеохристіанъ не имѣютъ рѣшающаго значенія. Служеніе святымъ (VI, 10). и узникамъ (X, 34). вовсе не предполагаетъ высокаго материального благосостоянія читателей, которое находилось бы въ противорѣчіи съ тѣмъ, что мы знаемъ о

Церкви іерусалимской. Съ другой стороны, и экономическое со-
стояніе іудеохристіанъ въ Іерусалимѣ мы не имъемъ основанія
понимать какъ прямую ништу, при которой «расхищеніе имѣнія»
(Х, 34) не имѣло бы уже никакого значенія.

Остается греческій языкъ и цитаты изъ Ветхаго Завѣта въ
переводѣ LXX*) въ Посланіи, обращенномъ къ іерусалимской
Церкви, состоявшей изъ евреевъ. Но этотъ вопросъ связанъ съ
общимъ вопросомъ объ авторѣ Посланія. Если бы въ Евр. къ іеру-
салимской общинѣ обращался только Павелъ, еврей отъ евреевъ,
то греческій языкъ вызывалъ бы законное удивленіе. Но Посланіе,
какъ мы его понимаемъ, исходить не отъ Павла. Павелъ принималъ
участіе въ его составленіи. И только. Отправителями, въ собствен-
номъ смыслѣ, были *αἱ ἄποστολοι Ιακώβος*, т.е. въ первую очередь, рим-
ские христіане. Римская община была смѣшанная по своему со-
ставу. Въ нее, несомнѣнно, входили христіане іудейского происхож-
женія. Но большинство ея членовъ пришло въ Церковь изъ язы-
чества. Это заключеніе съ неизбѣжностью вытекаетъ изъ Посланія
къ Римлянамъ (ср. о законѣ VII, 1, 4,6**) и обращенія къ читате-
лемъ-язычникамъ (I, 5, 6, 13; XI, 13 и слл.; XV, 14-16). Двухлѣт-
нее пребываніе ап. Павла въ Римѣ протекло въ невозбранной про-
повѣди Евангеля Царствія Божія (Дѣян. XXVIII, 30, 31). Слу-
шателями этой проповѣди послѣ разрыва апостола съ римскими
іудеями могли быть только язычники. Отсюда вытекаетъ, что въ
моментъ написанія Евр. поддавляющее большинство римскихъ
христіанъ были язычники по происхожденію и люди зланистиче-
ской культуры. Ихъ разговорнымъ языкомъ былъ греческій. По-
сланіе на общераспространенномъ греческомъ языкѣ не могло
быть совершенно недоступно и іудеохристіанамъ въ Палестинѣ.

*.) О цитатахъ изъ Ветхаго Завѣта ср. тщательное изслѣдованіе Westcott'a въ приложениі къ комментарію: *On the use of the Old Testament in the Epistle*, особенно § III, *The text of the quotations*, стр. 478-482.

**) Наличность въ римской Церкви христіанъ іудейского проис-
хожденія подтверждается перечнемъ именъ въ гл. XVI (ср. 6, 7, 11),
съ которою, однако, связана извѣстная критическая проблема.
Но если бы даже удалось доказать неправдоподобный тезисъ, что
гл. XVI къ первоначальному тексту Римл. не принадлежитъ, и,
следовательно, упомянутая въ иной линіи не входили въ составъ
римской Церкви, то надо помнить, что такие указания, какъ VII,
I, 4, 6, могутъ относиться только къ христіанамъ іудейского проис-
хожденія, а свидѣтельство Светонія (*Claud.*, 25) въ связи съ замѣ-
чаніемъ Діон. XXVIII, 1, 2 показываетъ, что начало христіанства въ
Римѣ вызвало броженіе въ средѣ римскихъ іудеевъ, и іудей Акила
былъ христіаниномъ еще до своей высылки изъ Рима.

Надо думать, что сами отправители позаботились о совершенствѣ формы. Естественно, что и Ветхій Завѣтъ они цитировали въ томъ текстѣ, къ которому привыкли.

Такимъ образомъ, іерусалимская гипотеза остается и въ наше время наиболѣе вѣроятнымъ отвѣтомъ на вопросъ о читателяхъ Евр. Положительная указанія Посланія подкѣрпляютъ мнѣніе древнихъ. Возраженія лишены настоящей убѣдительности. Больше того. Возраженія отъ языка возвращаютъ насъ къ нашей исходной точкѣ и даютъ историческую формулу происхожденія Евр.: Евр. написано къ іерусалимской іудеохристіанской Церкви отъ имени римскихъ христіанъ, среди которыхъ въ моментъ написанія находился ап. Павалъ.

Условіями написанія Посланія опредѣляется и его цѣль.

Выше было указано, что составители Посланія понимали его, какъ слово утѣшеннія (ХІІІ, 22). Необходимость утѣшеннія, ободренія въ скорбяхъ, вытекала изъ обстановки написанія. Упадокъ вѣры и пониженіе уровня христіанской жизни, вызвавшіе тревожныя предостереженія италійскихъ христіанъ, были зловѣщими симптомомъ еще болѣе серьезной опасности. Іерусалимская Церковь была Церковь національная. Жизнь іерусалимскихъ іудеохристіанъ протекала въ тѣсной связи съ храмомъ. Благовѣстническое служеніе іерусалимскихъ «столповъ» было ограничено предѣлами «обрѣзанія», и Іаковъ, предстоятель Іерусалимской общины, зорко слѣдилъ за исполненіемъ этого соглашенія (Гал. II, 12). Надвигавшіяся грозныя событія несли съ собою разрушение храма, средоточія іудейской религіозно-національной жизни. Эта историческая катастрофа была катастрофой не только для іудеевъ. Она потрясала въ равной мѣрѣ религіозныя основы іудеохристіанъ. Смущеніе передъ неизбѣжнымъ ставило подъ сомнѣніе упованія христіанства.

Когда Павелъ пребывалъ на свободѣ, онъ былъ связующимъ звеномъ между іерусалимскою матерью-церковью и общинами изъ язычниковъ. Теперь все измѣнилось. Двухлѣтнее заключеніе въ Кесаріи (Дѣян. ХХІV, 27), долгій путь изъ Кесаріи въ Римъ съ зимовкою на Мальтѣ (Дѣян. ХХVII-ХХVIII, 15), два года въ Римѣ,* — эта пятилѣтняя разлука должна была, неизбѣжно.

*) Аористная форма ἐνέμεινε (Дѣян. ХХVIII, 30) показываетъ, что автору Дѣян. была извѣстна перемѣна, наступившая въ положеніи апостола по истечении сказаненныхъ двухъ лѣтъ. Этую перемѣну, по совокупности данныхъ, естественно понимать,

ослабить связь. Мало того, по свидѣтельству Дѣян. XXVIII, 25-29, въ самомъ началѣ пребыванія Ап. Павла въ Римѣ произошелъ его разрывъ съ іудеями въ столицѣ имперіи. Къ моменту освобожденія апостола свѣдѣнія о положеніи въ Палестинѣ, которыми онъ располагалъ, были, по необходимости, скучныя. При отсутствіи прямой связи, доходившіе до Рима слухи могли казаться особенно тревожными. Было ли въ точности извѣстно, какую позицію занялъ самъ Іаковъ? Молитвенное пожеланіе личного свиданія, которое Павелъ высказываетъ въ Евр. (XIII, 18, 19) получаетъ свое полное значеніе если мы вспомнимъ, что страданія апостола начались въ Іерусалимѣ (Дѣян. XXI). Но свиданіе было сопряжено съ значительными трудностями. А назрѣвшія события требовали неотложнаго вмѣшательства.

Такимъ вмѣшательствомъ и явилось Евр. Призывъ отъ лица италійскихъ христіанъ получалъ особый смыслъ потому, что христіане изъ язычниковъ, составлявшіе въ Италии большинство, были тою вѣтвью отъ дикой маслины, которая была привита къ благородному стволу.*.) Ради нихъ совершилось до времени отпаденіе іудеевъ. Они унаслѣдовали обѣтованія, данные Богомъ Израилю въ Ветхомъ Завѣтѣ. Исполненіе обѣтованій — въ Церкви. По учению ап. Павла, Церковь есть истинный Израиль, Израиль Божій (Гал. VI, 16). На духъ унынія, смущавшій іудеохристіанъ были призваны откликнуться овцы стада Христова, пришедшая въ Церковь съ Востока и Запада, и Сѣвера и Юга (Лк. XIII, 29). И отвѣтъ могъ быть только одинъ. — Ветхій Завѣтъ есть сѣнь и прообразъ. Ветхій, онъ ветшаетъ и близится къ уничтоженію (Евр. VIII, 13). Прехожденіе Ветхаго Завѣта — въ путяхъ промышленія Божія. Его исполненіе — въ Новомъ, о Христѣ. Іудейская оболочка христіанства есть не болѣе, какъ одна изъ его формъ, исторически обусловленная. Эта историческая форма не выражаетъ его внутренней сущности. Такова неизбѣжная тема Евр., манифеста Италійскихъ христіанъ къ іерусалимской матери-церкви. Содержаніе манифеста совпадаетъ съ учениемъ ап. Павла. Но самъ Павелъ сознательно не выступаетъ на первый планъ. Слово принадлежитъ возмужавшему сыну (ср. Евр. V, 12

какъ освобожденіе. Мы видѣли, что написаніе Евр. относится, по всей вѣроятности, къ моменту освобожденія ап. Павла изъ римскихъ узъ.

*.) Заслуживаетъ вниманія, что образъ маслины встречается у ап. Павла какъ разъ въ Постановѣ къ Римлянамъ (XI).

и сл; VIII, 11). Апостолъ присутствуетъ молчаливымъ свидѣтелемъ полноты его возраста и только изрѣдка возвышаетъ голосъ тамъ, где дѣло касается лично его.

Нашелъ ли этотъ манифестъ сочувственный откликъ въ сердцахъ юдеохристіанъ?

У.

Теперь — и только теперь — мы имѣемъ право вернуться къ Іак.

Но здѣсь мы встрѣчаемся съ новою трудностью. Большинство изслѣдователей относить, въ согласіи съ указаніемъ Іосифа Флавія (*Antiq. XX. 9. I*), мученическую смерть Іакова Праведнаго къ 62 году.*). Эта дата считается *terminus ad quem* для посланія, носящаго его имя, если только мы допускаемъ его подлинность. Какъ согласуется этотъ *terminus* съ хронологіею ап. Павла? Хронологія изысканія въ нашу задачу не рѣходитъ. Есть нѣсколько системъ хронологіи ап. Павла. Несомнѣнно, однако, что въ настоящее время большинство ученыхъ, допускающихъ освобожденіе ап. Павла изъ римскихъ узъ, склонны помѣщать это событие не позже 62 года **). Съ другой стороны, и дата смерти Іакова, брата Господня, можетъ быть отодвинута на нѣсколько лѣтъ (примѣрно до 66-го или 67-го года), если мы будемъ отправляться отъ указаній не Іосифа Флавія, а Игнисиппа передачѣ Евсевія.***) Во всякомъ

*) Cp. Ropes, ук. соч., стр. 64, Chaine, ук. соч. стр. XXXV и сл.

**) Cp. Lowther Clarke. *The Chronology of the New Testament* (въ «A New Commentary...», part III, *The New Testament*, стр. 735). склоненъ относить освобожденіе ап. Павла къ первой половинѣ 61 г. Jacquier (*Les Actes des Apôtres*) предлагаетъ дату освобожденія, апрѣль 62 г. Turner, *Chronology of the New Testament* (въ Hastings: *Dictionary of the Bible*, стр. 420-421) изъ этихъ же двухъ возможностей (62 или 61 г.) дѣлаетъ выборъ въ пользу 61 г.

***) Zahn, Th., *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Litteratur*. VI Teil. Leipzig, 1900 (стр. 234. 235); *Einführung*, I Band (Der Brief des Jacobus, § 5. Ann 4), отдає свидѣтельству Игнисиппа предпочтение передъ показаніемъ Іосифа, которое не винушаетъ ему большого довѣрія вслѣдствіе значительного числа христіанскихъ интерполаций въ его текстѣ (ср. еще Sieffert, указ. статья въ *Realencyklopädie*, 3 Auflage, B. VIII, Leipzig 1900, стр. 581). Имя Веспасіана (а не Тита) въ свидѣтельствѣ Игнисиппа, связывающаго съ убийствомъ Іакова события Іудейской войны, не говорить, по мнѣнію Zahn'a, противъ исторической достовѣрности свидѣтельства, а наоборотъ, позволяетъ пріурочить смерть Іакова къ веснѣ 66 г.

случаѣ, ясно, что, при настоящемъ положеніи вопроса въ наукѣ, нѣть никакихъ основаній считать доказаннымъ, что мученическая смерть Іакова Праведнаго имѣла мѣсто до освобожденія ап. Павла изъ римскихъ узъ. Наличные исторические источники скорѣе говорятъ обратное. Поле изслѣдованія остается открытымъ. Если намъ удастся исторически объяснить отмѣченную выше зависимость Іак. отъ Евр., мы тѣмъ самымъ приблизимъ къ решенію и проблему хронологическую.

Это историческое объясненіе уже напрашивается.

Мы взяли за исходную точку что «двѣнадцатью колѣнами, находящимися въ разсѣяніи» (І, 1) названы въ Іак. христіане — независимо отъ ихъ происхожденія, — какъ истинный Израиль Божій, пребывающій среди язычниковъ. Къ этимъ христіанамъ Посланіе и было отправлено изъ Іерусалима, гдѣ протекало служеніе Іакова, брата Господня. Дата Посланія — шестидесятые годы.

Евр. писано изъ Рима отъ лица италійскихъ христіанъ съ участіемъ ап. Павла къ церкви іерусалимской, какъ слово утѣшенія и ободренія предъ лицомъ надвигавшихся грозныхъ событий. Дата посланія — тѣ же шестидесятые годы.

И, наконецъ, третье. — Между обоими Посланіями наблюдаются точки соприкосновенія, которыя удовлетворительно объясняются только при допущеніи зависимости Іак. отъ Евр. Какъ уже было указано, сущность этой зависимости пытались установить Hausrath въ XIX вѣкѣ и Streeter — въ наши дни. Предложенные ими научныя гипотезы для нась одинаково непрѣемлемы. Hausrath признавалъ оба Посланія апокрифическими и относилъ ихъ написаніе къ началу II вѣка. По мнѣнію Streeter'a, Евр. адресовано въ Римъ, гдѣ, какъ онъ думаетъ, и возникло Іак. Но некоторые наблюденія Streeter'a, несомнѣнно, представляютъ интересъ. Такъ, напримѣръ, онъ обращаетъ вниманіе на то, что терминъ *synagoga*, которымъ въ II, 2 обозначается христіанскоѣ собраніе, по его свѣдѣніямъ, достовѣрно засвидѣтельствовано въ этомъ значеніи только въ въ римской общинѣ.*.) На Римъ, какъ онъ полагаетъ, указываетъ и образъ *synagoga Iudeorum* (тамъ же), въ которомъ не труд-

*.) Въ понитіи *synagoga*, какъ указалъ M. Dibelius (ул. соч., стр. 123 и сл.), мыслилось въ древней Церкви не всегда одно и то же содержаніе. Приводимыя имъ цитаты изъ разныхъ христіанскихъ писателей утверждений Streeter'a не опровергаютъ, но показываютъ, что оно нуждается въ провѣркѣ.

но узнать по золотому перстню римского всадника. Мысль Streeter'a обращается при этомъ къ концу I вѣка. Въ его сознаніи встаютъ фигуры Флавія Клиmenta и Домитиллы, обращеніе которыхъ не могло не произвести потрясающаго впечатлѣнія. Но мы слишкомъ мало знаемъ исторію римской общины въ I вѣкѣ, чтобы съ увѣренностью утверждать, что до эпохи Флавіевъ обращенія въ христіанство среди римской знати не имѣли мѣста. Наблюденія Streeter'a сохраняютъ свою силу въ общей формѣ. Мало того. Streeter дѣлаетъ изъ нихъ толькъ выводъ, что Іак. писано въ Римѣ. Но совершенно несомнѣнно, что они допускаютъ и иной выводъ. Писателю были извѣстны римскія условія. Свое знаніе онъ обнаруживаетъ въ Посланіи не потому, чтобы Посланіе было писано въ Римѣ, а потому, что въ Римъ оно адресовано.

Вышеизложенное представляетъ собою послылки, изъ которыхъ съ большою степенью убѣдительности вытекаетъ нижеслѣдующій выводъ: Іак. есть іудеохристіанскій отвѣтъ на манифестъ италійскихъ христіанъ въ Евр. Наблюденія Streeter'a дѣлаютъ этотъ выводъ еще болѣе вѣроятнымъ.

Мы, конечно, не располагаемъ фактическими данными для прямого доказательства выставляемаго тезиса. Общее состояніе нашихъ источниковъ конца I вѣка позволяетъ только косвенные, а не прямые выводы. Косвеннымы выводомъ является и этотъ тезисъ. Остается путь провѣрки. Мы можемъ еще разъ остановиться на характерныхъ особенностяхъ Іак. и спросить себя, отвѣчаютъ ли онъ предлагаемому пониманію Посланія, какъ іудеохристіанскаго отвѣта на Евр.

Прежде всего — надписаніе. Изъ надписанія Посланія именемъ Іакова вытекало бы, что на Посланіе, обращенное къ іерусалимской Церкви, отвѣчалъ ея представитель. Это было бы вполнѣ естественно. Какъ представитель, Іаковъ могъ говорить не только отъ своего имени, но и отъ имени Церкви. Между тѣмъ, имя Іакова въ надписаніи Посланія давало бы отвѣтъ на тревожныя недоумѣнія италійцевъ. — Іудеохристіане заколебались передъ призракомъ надвигавшейся катастрофы. А самъ Іаковъ? Позиція Іакова могла быть въ точности неизвѣстна.

Кому онъ писалъ? — Передъ нимъ была христіанская община въ столицѣ имперіи. Если наблюденія Streeter'a заслуживаютъ вниманія, Іакову были хорошо извѣстны условія

жизни римскии христіанъ. Онъ, несомнѣнно, понималъ значеніе римской Церкви, какъ Церкви столичной. Отвѣтчая италійскимъ христіанамъ, онъ видѣлъ за ними христіанскія Церкви, разсѣянныя по лицу земли. Подъ общею формулой: «двѣнадцать колѣнъ, находящіяся въ разсѣяніи», надо мыслить, въ первую очередь, римскихъ христіанъ. Но только въ первую очередь. Такъ, есть манифестъ въ отвѣтъ на манифестъ.

Второй вопросъ — о формѣ Іак. Языкъ Іак. опредѣлялся языкомъ Евр. Напомню сказанное выше о составѣ римской Церкви. Слово назиданія на еврейскомъ или арамейскомъ языкѣ италійскимъ читателямъ было бы просто недоступно. А Іаковъ имѣлъ въ виду не только римскую Церковь, но и другія Церкви въ бассейнѣ Средиземного моря. Поскольку читателямъ Посланія былъ извѣстенъ Ветхій Завѣтъ, они пользовались имъ въ переводѣ LXX. Это вытекаетъ и изъ Евр. И Іаковъ въ своемъ манифестѣ долженъ былъ, по необходимости, отправляться отъ перевода LXX. Форма Посланія опредѣлялась заданіемъ. Маловѣроятно, чтобы самъ Іаковъ ею владѣлъ въ такомъ совершенствѣ. Но столь же трудно допустить, чтобы предстоятель Іерусалимской Церкви не могъ найти среди близкихъ ему юдеохристіанъ человѣка высокой эллинистической культуры, который далъ бы его мыслямъ необходимый чеканъ. Кто былъ этотъ человѣкъ, мы не знаемъ и, вѣроятно, никогда не узнаемъ.

Авторъ былъ Іаковъ, и печать его духа замѣтна не только въ замыслѣ цѣлага, но и въ отдельныхъ подробностяхъ. Это — духъ ветхозавѣтнаго юдея, обратившагося ко Христу. Въ настоящей связи умѣстно вернуться къ встрѣчающемуся въ Посланіи выраженію «законъ свободы» (*νόμος τῆς ἑλευθερίας*, I, 25; II, 12). Мы видѣли, что оно сопоставляется съ учениемъ ап. Павла. Но современные изслѣдованія показали, что оно имѣетъ замѣчательныя параллели и въ юдейской мысли *). Ropes приводить рядъ текстовъ изъ Талмуда и Филона, которые

*) Ук. соч. стр. 180. Ср. еще Ноеппіске (ук. соч., стр. 192 и сл., примѣчаніе). Не исключена возможность, что Іаковъ, употребляя выраженіе *νόμος τῆς ἑλευθερίας* (I, 25), имѣлъ въ умѣ такія мысли, какъ Евр. УІІ, 19; X, 1 (ср. УІІ, 16; IX, 11), где рѣчи идти о безсиліи ветхозавѣтнаго закона дать совершенство. Закономъ совершенства въ Іак. былъ, какъ исполненіе ветхозавѣтнаго, «законъ свободы» (сопоставленіе у Мауг'а, ук. соч., стр. 214, по Маугу, конечно, предполагаетъ обратную зависимость).

дѣлаютъ несомнѣннымъ, что для іудея обладаніе закономъ было признакомъ свободы. Употребленіе этого термина у Іакова молчаливо выражало согласіе ученія ап. Павла съ высшими достиженіями іудейства. Спору о законѣ, дѣйствительно, полагался конецъ.

Перейдемъ теперь отъ формы Посланія къ его содержанію. Въ чемъ сущность іудеохристіанскаго отвѣта на Евр.? Почему Іаковъ совершенно не касается тѣхъ вопросовъ, на которыхъ въ Евр. лежитъ главное удареніе? Если Іак. есть отвѣтъ на Евр., то не удивительно ли, что авторъ отвѣтнаго посланія словно обходитъ вопросъ о Ветхомъ Завѣтѣ, какъ съни и прорѣзь Нового, обходитъ ученіе о жертвѣ и первосвященническомъ служеніи Сына? — Объясненіе можетъ быть только одно: Іаковъ приемлетъ ученіе Евр. Мысль Іакова движится по тѣмъ же эсхатологическимъ линіямъ, какъ и мысль италійскихъ христіанъ. Въ сознаніи катастрофического смысла налѣгивающихъ событій, онъ ясно видить наступленіе новой эпохи и самымъ своимъ молчаніемъ выразительно свидѣтельствуетъ о прохожденіи Ветхаго Завѣта. Не только молчаніемъ. Если вѣрно наше пониманіе, Іаковъ, столпъ іудеохристіанства, въ написаніи Посланія нарекаетъ священнымъ именемъ Израиля христіанъ независимо отъ ихъ происхожденія. А разъ такъ, то Іак. убѣждаетъ нась не только въ томъ, что предстоятель Іерусалимской Церкви считалъ себя уже не связаннымъ соглашеніемъ апостоловъ, которымъ разграничивались сферы служенія (Гал. II, 9), но и въ томъ, что онъ сознательно становился на точку зреенія ап. Павла, допускавшаго принципіальную несвязательность закона даже для іудеохристіанъ. Это было знаменіе времени.

Но соглашаясь съ учениемъ Евр., Іаковъ въ своемъ отвѣтномъ Посланіи перемѣщаетъ центръ тяжести. Мы видѣли, что онъ настаиваетъ на нравственномъ ученіи, являющемся согласіе Нагорнй проповѣди съ высочайшими откровеніями ветхозавѣтной морали въ пророческихъ и учительныхъ книгахъ. Исполненіе Ветхаго Завѣта во Христѣ отнюдь не означаетъ отмѣны даннаго въ Ветхомъ Завѣтѣ этическаго ученія. Содержаніе закона сосредоточивается въ его нравственныхъ предписаніяхъ. И Іаковъ — мы это тоже видѣли — останавливается на тѣхъ же проблемахъ нравственной жизни, которымъ удѣляли вниманіе пророки. Главное удареніе — на соціальномъ вопросѣ.

Было бы ошибочно думать, что Іак. предполагает вполне определенные конкретные случаи. Посланіе имѣетъ общее содержаніе. Преподаваемыя въ Посланіи наставленія должны быть понимаемы отчасти типологически, отчасти же имѣютъ за собою факты, наблюдавшіяся не въ одной только римской Церкви, но представлявшіе сумму горькаго опыта нѣсколькихъ десятилѣтій христіанской исторіи (ср. IУ, I и др.). Недаромъ іудеохристіанскій отвѣтъ обращенъ не прямо къ италійскимъ христіанамъ, а къ «дѣнадцати колѣнамъ, находящимся въ разсѣяніи».

Но мы видѣли, что Іак. не чуждо и полемики. Мы наблюдали полемику въ общемъ и въ частномъ, Полемика связана съ практическимъ заданіемъ Посланія. Іаковъ опасается мораль-наго индифферентизма на почвѣ односторонняго усвоенія ученія о вѣрѣ. Противополагая «мертвымъ дѣламъ» (Евр. VI, 1; IX, 14) «мертвую вѣру», онъ иллюстрируетъ ученіе обѣи оправданіи дѣлами тѣми же примѣрами Авраама и Раавъ (Іак. II), которые приводятся въ Евр. Къ запрещенію клятвы и предостереженію противъ учительства Іакова тоже побуждаетъ желаніе предупредить перетолкованіе отдѣльныхъ указаний Евр. Мы видѣли, что опасности учительства Іаковъ противополагаетъ истинную мудрость, которая познается по плодамъ: доброму поведенію и кратости (III).

Въ этой связи пріобрѣтаетъ полемическое значеніе и загадочное мѣсто У, 6, котораго нельзя обойти молчаніемъ. — Обличеніе богатыхъ въ концѣ третьяго концента Іак. обрывается на рѣзкой нотѣ: «вы осудили, убили праведника; онъ не противился вамъ» (У, 6). Современные толкователи обыкновенно понимаютъ «праведника» (*τὸν δικαιοῦ*) въ смыслѣ нарицательномъ: праведнаго бѣдняка, страдающаго отъ немилосердія богачей. Такое пониманіе можетъ быть подкреплено и ссылками на Ветхій Завѣтъ. *) Но старые толкователи **) понимали это мѣсто иначе. — Праведный (*ὁ δικαιος*) есть самъ Христосъ (ср. Дѣян. VII, 52; XXII, 14, а также III, 14 и Мѣ. XXVII, 19). Въ такомъ случаѣ *οὐκ ἀντεστηται* есть *praesens historicum* (русскій переводъ: не противился) и

*) Ср. напр., Hauck, ук. соч., стр. 222 и сл., Chaîne, ук. соч.⁴ стр. 118-120.

**) Кассіо; сръ. Бела, Пкуменій, Оссофіактъ; ср. указанія тамъ же.

заключаетъ ту же мысль, что I Петр., II, 23: образъ агнца, ведомаго на закланіе. Это толкованіе представляется очень вѣроятнымъ. Конечно, христіанскіе богачи*) неповинны въ прямомъ смыслѣ этого слова въ пролитіи крови Христовой. Но Іаковъ хотѣлъ показать, что въ своемъ немилосердіи и жестокости они оказываются солидарными съ тѣми богатыми и сильными въ Церкви, которые Господа возвели на крестъ. Дѣло въ томъ, что и въ Евр. VI, 6 рѣчъ идетъ о тѣхъ, которые «снова распинаютъ въ себѣ Сына Божія и ругаются ему». Въ контекстѣ Евр. это мѣсто звучитъ, какъ грозное предостереженіе изнемогающимъ въ вѣрѣ іудеохристіанамъ. Іак. пользуется образомъ Евр., который съ тѣхъ порь становится излюбленнымъ образомъ христіанской проповѣди. Но острѣе этого образа онъ обращаетъ въ другую сторону. «Вы напоминаете о вѣрѣ. Не забывайте о дѣлахъ. Берегитесь, какъ бы вамъ не оказаться въ станѣ враговъ Христовыхъ вмѣстѣ съ тѣми, кто подняли на Него пяту».

Но полемика Іак. направлена не только противъ Евр.. Она задѣваетъ и раннѣйшія посланія ап. Павла. Точки соприкосновенія были указаны выше. Спорные вопросы и здѣсь относятся къ области нравственныхъ отношеній. Авраамъ и Раавъ только примѣры. За гимномомъ вѣры Евр. стоить учение о вѣрѣ въ Римл. и Гал. Безъ Римл. и Гал. самое понятіе «мертвыхъ дѣлъ» въ Евр. осталось бы для насъ невразумительнымъ. Но согласіе Евр. съ Римл. и Гал. пріобрѣтаетъ особое значеніе постому, что въ концѣ манифеста италійскихъ христіанъ прорывается голосъ самого апостола языковъ. Полемика съ Евр. неизбѣжно должна была привести Іакова къ полемикѣ и съ тѣми, которые превратно понимали учение раннѣйшихъ Посланій ап. Павла.

Отчего онъ не называетъ ап. Павла по имени? — Умолчаніе совершенно естественно. Ссылка на Павла въ концѣ II

*) Я не предполагаю подвергать специальному разсмотрѣнію спорный вопросъ о томъ, внутри ли Церкви или въ ней надо искать обличаемыхъ въ Посланіи богачей (ср. напр., I, 10, 11; V, 1-6). Къ шестидесятымъ годамъ различіе соціального уровня уже обозначилось въ самой Церкви. Посланіе имѣть — пускай очень широкій, но опредѣленный — кругъ читателей (I, 1), и относить тѣ или иные обличенія Посланія къ лицамъ, не входящимъ въ этотъ кругъ было бы, по крайней мѣрѣ, искусственно. Іаковъ предостерегаетъ противъ грѣха, который фактически стираетъ грани между христіанами и нехристіанами (ср. еще II, 6, 7).

Петр. (III, 15, 16) имѣла цѣлью подкрѣпить колебавшійся авторитетъ его безспорнымъ авторитетомъ Петра. Прямая полемика Іакова съ Павломъ могла бы повести къ умаленію авторитета Павла. Въ намѣренія Іакова это отнюдь не входило. Упоминаніе имени Павла не оправдывалось бы и формальною необходимостью. Въ Евр. имя Павла не было названо. И наконецъ, послѣднее. Церковь соединила въ молитвенномъ почитаніи память обоихъ первоверховныхъ апостоловъ. Это соединеніе имѣть значеніе скорѣе символическое, нежели чисто — историческое. Въ настоящее время изслѣдователи склонны относить мученическую кончину Петра и Павла къ разнымъ годамъ. Lightfoot думалъ, что Петръ умеръ раньше. Въ наши дни раздаются иные голоса. *) И нужно признать, что оба Посланія ап. Петра, становятся, дѣйствительно, понятными, именно какъ подтвержденіе ученія уже умершаго Павла (ср. I Петр. У, 12; II Петр. . III, 15, 16). Такимъ образомъ, смерть ап. Петра пришлась бы на 67 или 68 годъ, а смерть ап. Павла на 64 годъ. Мы уже видѣли, что дата смерти Іакова Праведнаго не можетъ быть установлена съ точностью. Если бы мы приняли дату Игисиппа, въ такомъ случаѣ оказалось бы, что Іаковъ пережилъ Павла. Не исключена возможность, что приступая къ составленію Посланія — не сразу по полученіи Евр. , — онъ уже имѣлъ свѣдѣнія о смерти своего собрата. Это послѣднее соображеніе имѣть значеніе дополнительное, и я на немъ не настаиваю.

*) Harnack, Ad. (Die Chronologie der altchristlichen Litteratur. I B., стр.240-243, и Zusatz на стр. 708-710) склоненъ относить смерть обоихъ апостоловъ къ 64 г.. Lightfoot формулировалъ свое мнѣніе въ работѣ о Климентѣ (The Apostolic Fathers. P. I. St. Clement of Rome. London. 1890. Vol. II стр. 497 и сл.). Противоположное мнѣніе имѣть защитникомъ въ лицѣ Swete (the Gospel according to St. Marc, the greek text, with introduction, notes and indices. London. 1902. Introduction) и Mc. Neile (ук. соч.. Oxford, 1927. стр. 206-207). Они какъ и Ramsay (The Church in the Roman Empire. 1893), отправляются при этомъ отъ изученія I Петр., по предполагаемую Ramsay дату смерти ап. Петра (80 г.) справедливо отвергаютъ, какъ противорѣчашую древнему преданію о мученической смерти апостола при Неронѣ, и останавливаются на 68 (Swete) или 67 (Mc. Neile) годѣ. Sieffert (Petrus der Apostel, статья въ Realencyklopädie, 3 Auflage von Hauck. В. ХУ. стр. 209), повидимому, тоже допускаетъ, что Петръ могъ на нѣсколько лѣтъ пережить Павла.

Какія послѣдствія имѣло Іак.?

Іак. не сразу получило церковное признаніе. Если на Востокѣ его каноническое достоинство было установлено уже во II вѣкѣ, то западные писатели начинаютъ прямо цитировать Посланіе только въ IУ вѣкѣ. На первый взглядъ выжидательная позиція Запада можетъ казаться рѣшительнымъ опроверженіемъ изложенной выше гипотезы объ италійскихъ христіанахъ, какъ о первыхъ читателяхъ Посланія. Однако, такое заключеніе было бы преждевременнымъ. Надо различать употребленіе книги и ея канонизацію. Древнѣйшія писанія, обнаруживающія вліяніе Іак., возникли именно на Западѣ и даже прямо въ Римѣ. Я разумѣю Посланіе Климента и «Пастыря». Ерма. Вопросъ не является совершенно безспорнымъ. *) Но крупнѣйшіе авторитеты, какъ Lightfoot и Zahn, **) признаютъ зависимость названныхъ писаній отъ Іак. Эта зависимость становится еще болѣе вѣроятною, если мы примемъ въ соображеніе, что есть еще одно писаніе — несомнѣнно, римскаго происхожденія, — обнаруживающее точки соприкосновенія съ Іак. Я разумѣю I Посланіе ап. Петра. Точки соприкосновенія между Іак. и I Петр. (ср. Іак. I, 2, 3 = I. Петр., I, 6, 7; Іак., I, 10, 11 = I Петр. I, 24; Іак. IУ, 6-10 = I Петр. У, 5-9; Іак. У, 20 = I Петр. IУ, 8 и др.) были уже издавна предметомъ вниманія ученыхъ. Между обоими Посланіями допускалась прямая зависимость, но понимали ее по разному. ***) Если I Петр. имѣло своею цѣлью, какъ было указано выше, дать подкрѣпленіе учению умершаго Павла, и написаніе его падаетъ,

*) Ср. Ropes, ук. соч., стр. 87.

**) Ср. Zahn, *Einleitung*, I. § 7, Ann. 4-5, гдѣ даны дальнѣйшія ссылки, и Lightfoot, ук. соч., т. I, стр. 96, и коментарій къ Посланію Климента. Зависимость Посланія Климента и «Пастыря» отъ Іак., естественно, утверждается и Spitta (ук. соч. стр. 230-237 и *Studien zum Hirten des Hermas*, *ibid.*, стр. 382-391), ср. Mayor, ук. соч., стр. LII-LIII и LVIII-LXII.

***) Къ положенію вопроса въ наукѣ ср. Moffatt, *Introduction to the Literature of the New Testament*, стр. 338. Литературную связь отрицаютъ M. Dibelius (ук. соч., стр. 29, 30). Вліяніе I Петр. на Іак. утверждаютъ Jülicher (ук. соч. стр. 193), Mc. Neile (ук. соч., стр. 199, 200) и др.; вліяніе Іак. на I Петр. — Spitta (ук. соч., III Abschnitt, 2 Kapit.: *Der erste Petrusbrief*, стр. 183-202), Mayor (ук. соч., стр. XCVIII-CIII), Zahn (*Einleitung*, I, § 7, Ann. 3), Sieffert (статьи въ *Realencyklopädie: Jacobus im Neuen Testament*, B. VIII, стр. 585, и сл.; *Petrus der Apostel*, B. XV, стр. 206, 207, 209), Chaine (ук. соч. стр. LXXVII).

такимъ образомъ, въ промежутокъ времени между 64 и 67 (68) годомъ, то вопросъ рѣшается просто. — Точки соприкосновенія между Іак. и I Петр. объясняются знакомствомъ ап. Петра съ Іак. Это знакомство произошло, по всей вѣроятности, въ Римѣ. Мы видимъ, что свидѣтельство I Петр. вѣско подтверждаетъ свидѣтельство Посланія Клиmentа и «Пастыря» Ерма. Первая писанія, обнаруживающія на себѣ вліяніе Іак. возникли въ Римѣ, т. е. именно тамъ, гдѣ, по нашей гипотезѣ, имѣли пребываніе его первые читатели.

Мало того. Вліяніе Іак. на Посланіе Клиmentа проявляется какъ разъ въ тѣхъ пунктахъ, въ которыхъ Іак. совпадаетъ съ Евр.*.) при чёмъ, какъ отмѣтилъ Lightfoot**.) Клиmentъ старается согласовать ученіе Іак. и Евр. Онъ тоже ссылается на примѣры Авраама и Раавъ, стяжавшихъ спасеніе върою и дѣлами. Если Іак. представляетъ собою іудеохристіанскій отвѣтъ на манифестъ римскихъ христіанъ въ Евр., то такое отношеніе превнѣшаго римскаго писателя представляется въ высшей степени показательнымъ.

Въ краткой журнальной статьѣ я вынужденъ ограничиться постановкой основныхъ вѣхъ. Въ Римѣ Посланіе Іакова приводить насъ къ ап. Петру, и Петръ съ мыслью о Іаковѣ обращается къ Церквамъ ап. Павла (ср. I Petr. I, I). Это — новая большая тема, которой мы въ настоящей связи касаться не можемъ.

Обратимся къ Іакову. И Іосифъ Флавій и Игисилпъ согласно свидѣтельствуѣ о мученической смерти Іакова. Онъ принялъ ее, какъ христіанинъ, отъ руки іудеевъ. Расхожденіе, какъ мы уже видѣли — въ хронологіи. Кроме того, Игисилпъ даетъ яркія подробности, не встрѣчающіяся у Іосифа. Самый фактъ установленъ твердо. Іак., какъ я его понимаю, есть послѣднее слово предстоятеля іерусалимской Церкви, до насъ дошедшее. Затѣмъ наступаетъ мракъ. Наканунѣ іудейской войны іерусалимская христіанская община удалилась въ Пеллу***.) за Йорданъ, и тамъ, въ сторонѣ отъ главнаго теченія исторіи Церкви, незамѣтно отошла въ небытіе.

Напрашивается гипотеза. — Не было ли Іак. ближайшею причиною его мученической смерти? Не мстилъ ли Израиль по

*) Ср. Клим., XII, XXXI (по изданію Lightfoot'a, т. II, стр. 47, 97), а также X и XXXII-XXXIII.

**) Ук. соч. т. I, стр. 96.

***) Еusebий, Hist. Eccles., III, 5, Migne Gr. XX, стр. 221.

плоти измѣннику, нарекшему его священнымъ именемъ наслѣдниковъ его по духу? Мы видѣли, что Іак. свидѣтельствовало о наступлениі новой эпохи, обѣ окончаніи Ветхаго Завѣта. Обращеніе къ христіанской Церкви, какъ къ «двѣнадцати колѣнамъ, находящимся въ разсѣяніи», пріобрѣтаетъ свой полный смыслъ на фонѣ молчаливаго пріятія христіанской философіи исторіи Евр. Старая гипотеза Ewald'a *) получаетъ, такимъ образомъ, новое, болѣе глубокое, обоснованіе.

Но этимъ историческое значеніе Іак. не исчерпывается.

Ученіе Церкви о богоодухновенности Слова Божія съ неизбѣжностью приводитъ къ признанію за отдѣльными каноническими писаніями двоякаго значенія. — Исторически, каждая книга есть продуктъ своей эпохи, и появленіе ея отвѣчаетъ вполнѣ опредѣленнымъ условіямъ мѣста и времени. Но въ исторіи преломляется вѣчность. И та же священная книга, въ своей исторической обусловленности, раскрываетъ передъ нами какую-нибудь изъ сторонъ вѣчной истины.

Это касается и Іак.

Іак., предсмертное исповѣданіе брата Господня, столпа іерусалимской Церкви, сохранило для христіанскаго міра, въ своемъ значеніи отвѣта на Евр., завѣщаніе іудеохристіанства. Принимая ученіе Евр., Іаковъ тѣмъ самыемъ присоединяетъ свой голосъ къ голосу італійскихъ христіанъ. Ветхій Завѣтъ получилъ свое исполненіе въ Новомъ. Ветхій Завѣтъ былъ тотъ путь, которымъ Божественный Промыселъ вель и привелъ родъ человѣческій — въ лицѣ народа Израильского — къ обѣтованному спасенію во Христѣ. Исполненіе не есть осужденіе. Въ свѣтѣ ученія Евр., исторія Израиля остается Священной исторіей и для христіанъ. Это — одно. Но удареніе — на другомъ. Ветхій Завѣтъ — не только промыслительная ступень въ раскрытии домостроительства Божія. Ветхій Завѣтъ принесъ положительное откровеніе. Самъ Господь въ своей проповѣди ссылается на нравственное ученіе пророковъ (Мѳ. IX, 13; XII, 7). И проповѣдь дѣломъ (ср. Мѳ. УIII-IX) подкрепляеть проповѣдь словомъ — ученикамъ при народѣ — на горѣ (Мѳ. У-УII). Іак., какъ было отмѣчено, обнаруживає точка соприкосновенія съ Нагорною Бесѣдою.

Положеніе іудеохристіанъ на перепутіи исторіи было ис-

*) Ук. соч. стр. 616.

ключительно трудное. Тюбингенская школа стилизовала его, какъ состояніе острого конфликта съ Церквами ап. Павла. Это невѣрно. Павель свято хранилъ общеніе любви съ іудеохристіанскими столпами. Іерусалимская Церковь и для него имѣла значеніе центра христіанского міра. Но будущее принадлежало Павлу и Церквамъ изъ язычниковъ. На долю Іерусалима дано было соблюсти и передать грядущимъ вѣкамъ священное наслѣдіе прошлаго. На Іерусалимскомъ Соборѣ старшіе апостолы заповѣдали Павлу и Варнавѣ помнить о нищихъ (Гал. II, 10). Это духъ Іак. Оно подтвердило для Церкви нравственное ученіе Евангелія и пророковъ. Его этическій паѳосъ, его призывъ къ соціальной справедливости сохраняетъ все свое значеніе и для насъ.

Послѣднее слово Іакова было и послѣднее слово іудеохристіанства. Сказавъ его, оно совершило свое историческое служеніе. Центръ перемѣщался на Западъ. Безславное угасаніе іудеохристіанской общины въ Пеллѣ было историческимъ наказаніемъ учениковъ, лишенныхъ зоркости учителя.*)

Судьба Іакова и исходъ іудеохристіанства относится къ исторіи апостольской Церкви послѣдняго періода, выходящей за предѣлы книги Дѣяній. Этотъ періодъ церковной исторіи представляетъ собою ту эпоху въ нашемъ христіанскомъ прошломъ, которая, по общему мнѣнію историковъ, хуже всего освѣщена въ дошедшихъ до насъ источникахъ. Изложенная выше научная гипотеза показываетъ, что въ новозавѣтныхъ Писаніяхъ этого темного періода разбросаны отдѣльные намеки, которые подсказываютъ рѣшенія и ставятъ благодарную задачу изслѣдованію. Мы уже видѣли, что это касается не только Евр. и Іак.

С. Безобразовъ.

*.) О судьбѣ іудеохристіанства въ Пеллѣ ср. Lagrange, ук. соч., стр. LVI-LVII.

ГЛАВЫ О ТРОИЧНОСТИ

(Продолжение)

10. Аналогии Троичности въ природѣ и человѣкѣ.

Трѣдинство Божества выходитъ за предѣлы человѣческаго опыта вслѣдствіе моноупостасности человѣка. Эгоистическая обособленность человѣческаго я можетъ расплываться въ Божественной любви лишь въ порядкѣ благодатномъ, сверхприродномъ,—силою обоженія: «пріидемъ и обитель у него сотворимъ» (Io. 14, 23), обѣтовалъ Господь, и это вселеніе св. Троицы означаетъ благодатное разрѣшеніе отъ узъ моноупостасности чрезъ пріобщеніе божественной троичной жизни и пресдолѣніе человѣческой ограниченности, «вѣчную жизнь», начало коей мы можемъ знать уже нынѣ въ благодатныхъ предчувствіяхъ и предвареніяхъ. Въ єогословствованіи о св. Троицѣ тѣмъ не менѣе возникаетъ вопросъ, какъ можемъ мы приблизить къ своему сознанію этотъ догматъ. Изъ сказанаго выше слѣдуетъ только одинъ отвѣтъ: чрезъ самопознаніе своего богоподобнаго духа, чрезъ тѣ, хотя и не выполнимые имъ самимъ, но вмѣстѣ и неустранимые изъ него постулаты самосознанія, которые въ немъ заложены прежде всякаго опыта, причемъ отвѣтомъ на эти постулаты является ученіе о св. Троицѣ. «Соборность сознанія» есть основной фактъ трансцендентальнаго сознанія, который дѣлаетъ для насъ противорѣчивымъ и неосуществимымъ самоположеніе отдельнаго я (а съ нимъ и обособленный опытъ). Но онъ становится понятнымъ и даже необходимымъ въ свѣтѣ ученія о св. Троицѣ. Черезъ постулаты самосознанія духъ нашъ исходить изъ себя и за себя навстрѣчу откровеніямъ о своемъ Первообразѣ. И въ связи съ этими постулатами, которые суть крылья духа, трансцендентныя для него возможности, осмысливается опытъ любви

и путь любви, который единственno выводитъ за грани моноупостасности. Св. Троица есть умное солнце, которое стоитъ на небѣ нашей души и своимъ свѣтомъ дѣлаетъ ее саму для себя зrimой: «во свѣтѣ Твоемъ узримъ свѣтъ» и нашей собственной души. «Да знаменается на насъ свѣтъ лица Твоего, да въ немъ узримъ свѣтъ неприступный». Отъ этихъ постулаторовъ троичности, существующихъ въ нашемъ самосознаніи, рѣзко отличаются уподобленія, сравненія, аналогіи, которая старательно пріискиваются богословами для того, чтобы чрезъ нихъ приблизить къ нашему сознанію непостижимую тайну тріупостасности. Общая черта метода аналогій, имѣющихъ дѣло съ природнымъ или психологическимъ міромъ, но не обращающихся непосредственно къ личному самосознанію, такова, что всѣ онѣ совершаютъ ignoratio elenchі, проходяте мимо цѣли. Вместо тріупостасности и единосущія во св. Троицѣ ими иллюстрируется просто тройственность или троекство какихъ либо явлений или отношений, — иначе говоря, всѣ онѣ «не на тему». Такимъ образомъ намѣчается рядъ аналогій для объясненія догмата о св. Троицѣ, не имѣющихъ никакого къ нему отношения, п. ч. въ сравненіяхъ этихъ отсутствуетъ tertium comparationis, — и именно упостасный характеръ сравниваемыхъ явлений. Сюда относятся, напримѣръ, такія сравненія: солнце, лучъ солнечный и свѣтъ; корень, стволъ и плодъ одного и того же дерева; родникъ, ключъ и потокъ, неразрывно соединенные и однако же различные; огонь, блескъ и теплота. Число подобныхъ сравненій можно, пожалуй, и еще умножить, но о всѣхъ нихъ приходится сказать, что они совершенно къ дѣлу не относятся и никакого изъясненія тріупостасности Божества не содержать, какъ и вообще явленія духовнаго міра не могутъ быть уразумѣваемы чрезъ явленія міра физического. Еще хуже, пожалуй, такія сравненія: «всякое тѣло имѣть три измѣренія: широту, долготу и глубину; время слагается изъ прошлаго, настоящаго и будущаго; въ мірѣ духовномъ, что всякая истина предполагаетъ наличие трехъ условій: свободное дѣйствие, законъ, и согласие свободнаго дѣйствія и закона». (Макарій, I 209). Къ этимъ сравненіямъ относится общий суровый приговоръ вынесенный имъ св. Григоріемъ Богословомъ. *)

*) «Чего бы и ни разсматривать въ любовѣдущемъ своемъ умѣ, гдѣ бы ни искалъ подобія для сего, но не нашель, къ чему бы должно было примѣнить Божіе естество. Если и отыскивается малое пѣкое сходство, то гораздо большее ускользаетъ,

Гораздо опаснѣе являются сравненія, заимствованныя изъ психологіи. Здѣсь происходитъ смѣшеніе душевнаго и духовнаго. Въ явленіяхъ психологической жизни можетъ быть не больше духовности, нежели въ явленіяхъ физического міра, несмотря на то, что они имѣютъ и внутренній характеръ. Поэтому является ложнымъ и опаснымъ вступать на путь психологического постиженія св. Троицы, психологизировать догматъ троичности. Однако на путь догматического психологизма влечется неудержимо рационализмъ. Такъ онъ опредѣлился и въ католической схоластикѣ, которая представляетъ собой рѣзко выраженный психологизмъ и антропоморфизмъ въ учениіи о св. Троицѣ. *) На этотъ путь ее направилъ крупнѣйший представитель западнаго богословія, а въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ его родоначальникъ. — блаженный Августинъ въ его трактатѣ *De Trinitate*. Этотъ замѣчательный трактатъ вообще оказался въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ роковымъ для латинскаго богословія. Августинъ откровенно ищетъ ключъ къ пониманію св. Троицы въ психологическомъ складѣ человѣка, во взаимоотношении его душевныхъ силъ. Человѣческій духъ изображается у него, какъ умъ, знаніе, которымъ онъ познаетъ себя, и любовь, которою онъ себя и свое знаніе любить (*mens et notitia, qua se novit, et amor, quo se notitiamque suam diligit*). Подобный же смыслъ имѣеть и различіе памяти, разсудка и любви или (?) воли (*memoria, intelligentia et dilectio siue voluntas*). Книги IX и X *de Trinitate* посвящены этимъ психологическимъ аналогіямъ. На основаніи совершенно вѣрной мысли, что *trinitatem in homine, qui imago Dei sit, quandam inesse*, Августинъ дѣлаетъ эту невѣрную психологическую аналогію. Согласно ей, мысль, знаніе и любовь, которою она любить себя и свое знаніе, *aequalia inter se et unius ostenduntur essentiae*. Онъ доказываетъ, что, если я что-либо люблю, *tria sunt: ego et quod amo et ipse amor. Non enim amo amorem nisi amantem amem: nam non est amor, ubi*

оставляя меня долу вмѣстѣ съ тѣмъ, что избрано для сравненія... Наконецъ заключилъ я, что всего лучше отступиться отъ всѣхъ образовъ и тѣней, какъ обманчивыхъ и далеко не достигающихъ истины» (Слово 31).

*) Къ сожалѣнію, рационализмъ и психологизмъ католической богословіи легко заражается и православное. Вотъ типичный примѣръ: «отражается въ насъ пресвятая Троица: а) въ трехъ составныхъ частяхъ нашего существа, духѣ, душѣ и тѣлѣ, б) въ трехъ главныхъ силахъ нашей духовной природы: умѣ, волѣ и чувствахъ» (М. Макарій ц. с. I. 211).

nihil amatur. Tria ergo sunt: amans et quod amatur et amor. Quid si non amem nisi me ipsum? nonne duo erunt: quod amo et amor? amans enim quod amatur, hoc idem est, quando se ipse amat: sicut amare et amari, eadem nonne id ipsum est, cum se quisque amat? (L. IX. cap. II, 2). Mens igitur cum amat se ipsum, duo quaerad ostendit, mentem et amorem. Къ этимъ двумъ присоединяется третье, когда мысль знаетъ себя самое черезъ себя саму, что есть основа любви, nam si non se novit, non se amat. Найденное уподобление Августинъ поворачиваетъ съ разныхъ сторонъ, показывая, что tria unum et aequalia, eadem substantialiter esse ac relative dici, esse inseparabilia, unius essentiae, singula in se ipsis et invicem tota in totis.

Другую троицу (trinitatem aliam) въ человѣкѣ Августинъ находитъ въ трединствѣ памяти, разумѣнія, любви или воли (Lib. X)—quoniam non sunt tres vitae, sed una vita. Non tres mentes, sed una mens. Consequenter utique non tres substantiae sunt, sed una substantia (Cap. XI). Ихъ единство раскрывается въ такихъ выраженіяхъ—memini enim me habere memoriam et intelligentiam et voluntatem, et intelligo me intelligere et velle atque meminisse, et volo me velle et meminisse et intelligere, totamque eam memoriam intelligentiam et voluntatem suam memini (cap. XI).

Нелегко проникнуть въ точный смыслъ Августиновскихъ аналогий. Онѣ имѣютъ то общее свойство, что берутъ въ основаніе нѣкоторая дѣятельности или способности человѣческой души, которая посредствомъ абстракцій превращаются не то въ сущности, не то въ лица, почти персонифицируются. Mens, cognitio, amor: mens въ этой троицѣ есть не то духъ, субъектъ, подлежащее, не то мыслительная сила. При первомъ пониманіи, конечно, духъ не можетъ быть сопоставляемъ съ своими дѣятельностями,—cognitio et amor, при второмъ же онъ относится къ cognitio, какъ общая способность къ частному осуществленію этой же самой способности, потенція къ акту, т.-е. въ сущности отъ него не отличаюшася. Подобнымъ же образомъ memoria et intelligentia отличаются между собою, какъ два образа одной и той же способности: intelligentia есть осуществленная способность memoria, или же, наоборотъ, memoria есть результатъ intelligentia, такъ что онѣ могутъ быть поставлены и въ прямомъ и въ обратномъ порядке. Еще большее недоумѣніе возбуждаетъ употребленіе Августина амор, который онъ поставляетъ, какъ третье

между тѣмъ, кто любить, и что любимо, *amare et amari*. Однако въ любви, какъ дѣятельности души, какъ разъ нѣтъ этого третьяго, оно есть словесная абстракція для описанія дѣятельности, которая совершенно исчерпывается *amare et amari* (поэтому невѣрно и то утвержденіе Августина, что въ любви и къ самому себѣ есть два: любящій и сама любовь). Еще болѣе странно и невѣрно его отожествленіе *charitas si ve voluntas* (одно изъ роковыхъ для западнаго богословія): какъ психологическая состоянія, воля и любовь суть совершенно различныя способности, причемъ воля не безъ основанія можетъ быть поставлена впереди *mens*, какъ ея первоисточникъ (что и дѣлается въ волюнтаристической метафизикѣ и психологіи). И тогда триады блаженнаго Августина переворачиваются вверхъ ногами. Впрочемъ едва ли даже надо настаивать на приблизительномъ и неточномъ характерѣ тѣхъ сравненій, которыя дѣлаетъ блаженный Августинъ, когда онъ самъ въ XV книгѣ *de Trinitate* раскрываетъ ихъ недостаточность. Свойства ума, самопознанія и самолюбви присущи человѣку, но не суть самъ этотъ человѣкъ, его лицо, между тѣмъ св. Троицы, коей указуется здѣсь образъ, есть самъ Богъ (с.7 п.11). Также и память, интеллектъ и любовь или воля принадлежать лицу, но не есть само лицо. Про нихъ можно сказать, что *mea sunt, nec sua*. Можно сказать, что одно лицо ихъ имѣеть, но оно не есть эти три. Напротивъ, *in illius vero summae simplicitate naturae quae Deus est, quamvis unus sit Deus, tres tamen personae sunt Pater et Filius et Spiritus Sanctus* (с. XXII, 42). Далѣе указываетъ Августинъ и на то, что, если въ человѣческомъ духѣ память, интеллектъ и любовь составляютъ, хотя и взаимно восполняющія другъ друга, но вмѣстѣ и взаимно различающіяся способности, то въ св. Троицѣ всѣ онѣ присущи каждой изъ трехъ упостасей въ отдѣльности и въ совокупности (VII, 12).

Такимъ образомъ и самъ Августинъ приходитъ къ заключенію о несходствѣ указемой имъ тройственности человѣческихъ силь душевныхъ съ св. Троицей: *nec quemadmodum ista imago est quod est homo habens illa tria una persona est, ita est illa Trinitas: sed tres personae sunt Pater Filii et Filius Patris, et Spiritus Patris et Filii* (с. XXIII 43). Эти различія Августинъ относить къ неизбѣжному *disparitas trinitatis quae in homine est a Trinitate quae Deus est*. Однако за вычетомъ этой *disparitas* сохраняется ли вообще что бы то ни было отъ всего сравненія? *Tertium comparationis* остается лишь тройственная схема спо-

собностей нашей души, но эта троичность и по содержанию своему явно искусствена и неустойчива, и она не содержитъ въ себѣ постулата троичности въ нѣдрахъ нашего духа. Августинъ владаетъ здѣсь въ антропоморфизмѣ. Познаніе въ человѣкѣ есть одна изъ способностей души наряду съ другими ея же способностями: памятью, волей, симпатіей («любовью»), но въ этихъ психологическихъ способностяхъ нельзѧ видѣть образъ св. Троицы. Справедливо, конечно, находить въ способности человѣка къ познанію и любви черты образа Божія, однако слѣдуетъ различать общее богоподобіе человѣка и тріупостасный образъ, въ немъ начертанный. И схемы Августина этого соотношенія не выясняютъ, но затемняютъ, наводятъ на ложный путь. Въ разныхъ способностяхъ намъ присущихъ, не заключается постулатъ троичности, напр. акта познанія какъ упостаси, такъ же какъ не заключаетъ въ себѣ этого *mens* или *memoria* или *voluntas*. *)

Въ этомъ антропоморфизмѣ заключена опасность истолковывать св. Троицу на основаніи функцій или дѣятельностей души; искать постулатовъ троичности не въ упостасномъ человѣческомъ самосознаніи и не въ способности любви, вложенной въ его соборное самосознаніе, но въ частныхъ его способностяхъ или дѣятельностяхъ. Ученіе блаж. Августина можетъ быть понято такимъ образомъ: подобно тому какъ душа человѣческая имѣеть способность познавать и хотѣть,—разумъ и воля,—эти же силы присущи и Божеству, которое имѣеть ихъ упостасно. При этомъ троичность обосновывается даже не изъ человѣческаго духа, но изъ человѣческой психики. У самого блаж. Августина еще нѣтъ этого уклона, но онъ обозначился въ дальнѣйшемъ развитіи его ученія.

Ансельмъ Кентерберійскій, вслѣдъ за Августиномъ, рассматриваетъ Сына какъ самопознаніе, а св. Духа какъ самолюбъ Высочайшаго Духа. Классическое же выраженіе психоло-

*) Мысли блаж. Августина восприняты св. Димитріемъ Ростовскимъ; Розыскъ, стр. 392: «Есть душа образъ Божій, понеже имать троичную силу, а единъ естество. Силы же души человѣческія сія суть: память, разумъ, воля. Памятію подобится Богу Отцу, разумомъ Богу Сыну, волю Богу Духу Святому. А локоже въ Святой Троицѣ аще и три суть Лица, обаче не три бози, но единъ Богъ; сице и въ душѣ человѣческой, аще и три суть душевныя силы, обаче не три души, но едини душа». Въ отвѣтъ на такую аналогію хочется установить прямо противоположный тезисъ: память, разумъ и воля, какъ душевныя способности, не имѣютъ отношенія къ образу тріупостасности въ человѣкѣ.

гизирующее, антропоморфическое богословие получаетъ у Фомы Аквинского, возврѣнія котораго остаются основоположными для всего католического богословія и до нашихъ дней (съ его открытымъ или перерожденнымъ августинизмомъ). Познаніе и воля въ конечномъ духѣ обращаются, разсуждаются Фома Акв., къ внѣшнему миру и рефлектируются и внутрь, въ его существо. Подобно и въ Божествѣ, въ которомъ это существуетъ въ совершеннѣйшемъ первообразѣ: въ немъ существуетъ дѣятельность и совершеніе, относящееся къ внѣшнимъ вещамъ, и имманентное исхожденіе (processio), рожденіе Сына и изведеніе св. Духа. Эти обѣ processiones въ Богѣ опредѣляются двумя функціями духа, познаніемъ и волей (intellectus et voluntas, которая, конечно, безъ дальнихъ разговоровъ, приравнивается любви). Summa Theologiae, qu. XXVII, art III различаетъ два рода processiones въ Божествѣ: processio intellectus — verbum, et processio voluntatis, sc. processio amoris, secundum quam amatum est in amante: sicut per conceptionem Verbi res dicta intellecta est. Unde et praeter processionem Verbi res dicta vel intellecta est in intelligente. Unde et praeter processionem Verbi ponitur alia processio in divinis, quae est processio amoris. Это возврѣніе, за единичными исключеніями, сдѣгалось общимъ для всѣхъ схоластиковъ, которые сходятся въ пониманіи рожденія и изведенія какъ имманентныхъ актовъ познанія и воли въ Богѣ.*)

Въ руководствахъ католического богословія прямо утверждается, что есть только два исхожденія—processiones—въ Богѣ, потому что двѣ способности: разумъ и воля, ex numero facultatum in Deo immanenter operantium. Intellectus et voluntas sunt principia proxima divinarum processionum.**) Эта аксиома сдѣглась исходнымъ пунктомъ и для современаго, иногда утонченного богословствованія.***)

При этой психологической постановкѣ вопроса происходитъ его μεταβασις εἰς ἄλλο γένος, п. ч. рѣчь ведется уже не о грѣупослѣдности, какъ таковой, но о свойствахъ ея образовъ. Познаніе и воля оказываются upostасными Сыномъ и Духомъ Святымъ. Разъясняется, слѣдовательно, не тривостность какъ таковая, но свойства и значеніе отдѣльныхъ upo-

*) Schwane Dogmengeschichte der mittleren Zeit, 177

**) Theologie Cursus Completus. t. VIII Paris 1841. Witassius. De Trinitate, 528, 546.

***) Cp. Schell Katholische Dogmatik 2.

стасей, причемъ, разумѣется, и это разъясненіе не можетъ счи-
таться удовлетворительнымъ. Прежде всего, какъ уже указано,
является неоправданнымъ третья мѣсто воли, которой, какъ
первоначально, должно бы принадлежать первое мѣсто. Во-вторыхъ,
здесь вводится или савелліанство, или субординаціонизмъ:
первая впостась имѣеть вторую и третью какъ свои атрибуты или
свойства (подобно тому какъ субстанція въ системѣ Спинозы
имѣеть атрибутъ мышленія или протяженія), и оказывается
неоправданной ихъ впостасная равночестность. Съ этимъ ученыемъ
связано и другое ученіе объ впостасяхъ какъ отношеніяхъ въ
Божествѣ, именно отношеніяхъ происхожденія (смотрите экс-
курсъ) *)

11. Св. Троица, какъ тройственность взаимоотношений.

Субстанциальный актъ божественной жизни есть любовь,
и божественная любовь конкретно тріупостасна: Отецъ, Сынъ
и Духъ Святый. Троичность надо понять, прежде всего, какъ
тріединный актъ, какъ тройственное взаимоотношеніе. Всѣ опре-
дѣленія впостасей суть такія тройственные отношенія. Чело-
вѣческій умъ въ силу своей дискурсивности, понуждающей его
разлагать тройственный актъ на двойственные отношенія, а
затѣмъ слагать изъ единицъ и двоицъ Св. Троицу, не въ состоя-
ніи имѣть интуїцію троичности, которую онъ непроизвольно
подмѣниваетъ и упрощаетъ. Однако онъ долженъ сознавать
этую свою ограниченность, закрывающую для него тройственное
измѣреніе. Всѣ опредѣленія лицъ Пресв. Троицы должны быть
уразумѣваемы какъ тройственные. Поэтому отцовство выражаетъ
отношеніе первой впостаси не только ко второй, но и къ третьей,
а также и къ себѣ самой (*էղանդութիւն*): Отецъ есть Отецъ
не только для Сына, Котораго рождаетъ, но и для Духа Святого,
Который, хотя и не Сынъ, но однако отъ Отца исходитъ; отноше-
нія Его и къ Сыну, и къ Духу Святому опредѣляются именно
отцовствомъ. Оно состоитъ не только въ рожденіи Сына, которому
оно обычно всецѣло приравнивается, но и въ изведеніи Св.
Духа. Первая Впостась есть Отецъ не только для единород-
наго Сына, но и для изводимаго Имъ св. Духа, Который однако
Ему не Сынъ. Не должно понимать, что Отецъ сверхъ и
помимо отцовства, есть еще и *Прозодель*, Изводитель Св. Духа,

*) Правосл. Мысль, I.

лично совмѣщающій оба эти свойства: *paternitas et spiratio activa*, причемъ только бѣдность человѣческаго языка заставляетъ прибѣгать здѣсь къ одному наименованію: Отецъ. Нѣтъ, отцовство едино и нераздѣльно въ обоихъ проявленіяхъ. Формула св. Троицы: во имя Отца и Сына и Св. Духа — знаетъ только Отца, но не знаетъ еще сверхъ того, «Изводителя», *προβολεύς* (вспомогательное понятіе богословія). Также сказано Господомъ о Духѣ Св.: иже отъ Отца исходитъ (Іо. 15. 26.), а не сказано: отъ Изводителя. Св. Троица есть предвѣчно въ себѣ сущее и раскрывающееся отцовство, какъ тройственный актъ взаимной любви.

Но и Сынъ есть Сынъ не только для Отца, а и для Духа Святого, хотя Онъ отъ Него и не рождается. Сыновство не есть только рождаемость отъ Отца, но и бытіе Сына Отчаго для Духа Св. Вторая Упостась есть Сынъ въ отношеніи къ обѣимъ Упостасямъ, не только къ Первой, но и къ Третьей, а также и къ Себѣ самой: Св. Троица есть въ себѣ рождаемость, сила открывающая, сыновство, какъ тройственный актъ взаимной любви. *)

Также и Духъ Св. есть Духъ, исходящій отъ Отца и свойственный (*ἴδιος*) Сыну.**) Его упостасное исхожденіе отъ Отца соединяется съ упостаснымъ же отношеніемъ и къ Сыну. Въ своемъ упостасномъ образѣ Онъ соотносится и къ отцовству Отца, и къ сыновству Сына, ихъ Собою соединяя. Его существо должно быть понято какъ тройственное вдохновеніе: Св. Троица есть вѣчно сущее въ себѣ святое самовдохновеніе, какъ тройственный актъ взаимной любви.

Т. о. Св. Троица есть абсолютное тройственное взаимоотношеніе, конкретное единство отцовства, сыновства и вдохновенія: Благъ Отецъ, Богъ Сынъ и Богъ Духъ Святый, пресвятая Троица, единый, истинный Богъ. Тріединица, священное тричліе Абсолютнаго Субъекта, осуществляется здѣсь въ конкретномъ актѣ, который человѣческая мысль невольно для себя приспосабливаетъ, разсматривая его поочередно въ различныхъ отношеніяхъ. Богословствованіе въ вопросѣ о Св. Троицѣ обязано памятовать обѣ стой невольной погрѣшности дискурсивнаго

*) Эта принципъ встрѣчается признаніе и въ католическомъ богословіи (Schell I. с. 2. стр. 81), хотя практика богословствования этому здѣсь не соответствуетъ.

**) Ближе и точнѣе обѣ образѣ отношенія св. Духа къ Отцу и Сыну будетъ сказано ниже, въ специальной главѣ о Духѣ Св.

разума и эту печальную необходимость—разматривать трединство по частямъ не должно превращать въ рационалистическое самочинство. Это происходит тогда, когда разумъ отправляется не отъ постулатовъ самосознанія, но отъ готовыхъ разсудочныхъ схемъ. Тогда онъ впадаетъ въ соблазнъ сдѣлать тайну Св. Троицы разсудочнопонятной, ее «обосновываетъ», разлагаетъ и слагаетъ.

12. Св. Троица, какъ единоначаліе.

Богъ есть любовь, и св. Троица есть тріупостасный актъ любви, какъ единая жизнь. Эта единая жизнь, природа, существо, осуществляется въ трединомъ упостасномъ актѣ. Любя взаимно другъ друга, Три Упостаси совершаютъ единый актъ любви, въ немъ открывая свою собственную сущность. Пресвятая Троица должна быть понята какъ тріепиний актъ взаимности, въ которомъ силою упостасной любви открывается единая жизнь, и не какъ «система происхожденій», каковой является она въ католической доктринѣ, но какъ трединое взаимоотношеніе во взаимооткрывающейся упостасной любви. «Происхожденіе» въ св. Троице является лишь однимъ изъ образовъ этой взаимности, отнюдь не единственнымъ. Божественная жизнь осуществляется какъ единый актъ тріупостасного взаимооткровенія. Это взаимооткровеніе есть упостасный актъ любви самоотвергающейся и себя осуществляющей въ другомъ и чрезъ другое. Есть Открывающейся и Открываемый, но это взаимооткровеніе не есть простое рефлексивное взаимоположеніе одного черезъ другое, но есть актъ взаимной любви, въ которомъ Отецъ рождаетъ Сына, а Сынъ рождается отъ Отца, причемъ это рождение въ обоихъ смыслахъ одинаково—есть актъ взаимной любви. Рожденіе и исхожденіе суть акты внутренней любви, въ которой выражается единая жизнь Божества, т. е. Любовь. Одна и та же жизнь, или природа, или сущность, существуетъ, троякимъ образомъ въ личномъ откровеніи. Три Упостаси суть здѣсь уже не просто три упостасные центра, взаимноравные и неразличающіеся, но въ единомъ слитномъ актѣ получающіе свои упостасныя опредѣленія: Отецъ, Сынъ и Духъ Святый. «Происхожденіе» не исчерпываетъ этого трединаго взаимоотношенія: Сынъ рождается отъ Отца, но Онъ существуетъ какъ Сынъ и для Духа Святого; Духъ Святой исходить отъ Отца, но какъ исходящій Духъ онъ существуетъ и для Сына; Отецъ есть не только Отецъ для рождаемаго

Сына, но и для исходящего Духа Святого. Вопросъ о «происхожденіяхъ» получилъ совершенно несоответственное мѣсто единственного упостасеобразующаго начала, между тѣмъ какъ происхожденіе есть лишь одинъ изъ моментовъ упостасныхъ взаимоотношеній, предполагающій рядомъ съ собой и другіе моменты. Доктринальный априоризмъ, устанавливающій законъ, по которому упостасное бытіе равносильно происхожденію, совершенно произволенъ и, кромѣ того, не считается съ тѣмъ, что отношенія прямого происхожденія существуютъ лишь между двумя: Отцомъ и Сыномъ, Отцомъ и Духомъ Святымъ (даже и при *filioque* это отношеніе остается между Отцомъ и Сыномъ въ ихъ единствѣ и Духомъ Святымъ), между тѣмъ какъ всѣ упостасныя взаимоопредѣленія необходимо тройственны въ силу троичности Божества. Потому отношенія происхожденія и являются лишь однимъ изъ элементовъ этого цѣлостнаго комплекса. (Поэтому и для католика отношеніе между Сыномъ какъ таковымъ, вѣнчанымъ *filioque*, и св. Духомъ не суть только отношенія происхожденія). Сводить упостасное бытіе лишь къ отношеніямъ происхожденія значитъ обѣднять и исказить полноту тройственного взаимоопредѣленія.

Вообще вопросъ о «происхожденіи» въ ученіи о св. Троицѣ требуетъ особаго разъясненія въ виду злоупотребленій этимъ понятіемъ. Упостаси равновѣчны и равночестны. Слѣдовательно, вообще ни о какомъ происхожденіи въ смыслѣ возникновенія не можетъ быть и рѣчи. Происхожденіе можетъ быть понимаемо только какъ образъ взаимоотношеній упостасей, въ смыслѣ акта, а не факта, предвѣчнаго возниканія одна отъ другой, но не возникновенія. Здѣсь нужно отстранить одно недоразумѣніе, которое можетъ получиться при недостаточно вдумчивомъ отношеніи къ терминологіи. Дѣло въ томъ, что у св. отцовъ — Отецъ самъ будучи безначальнымъ и безвиновнымъ, обычно называется виновникомъ, началомъ, причиной, *aitia*, *causa*, а происходящія отъ него упостаси причиненными *aitiatai*, *causatae* (католики въ догматѣ *filioque* даже различаютъ *principium principiatum* и *principium inprincipiatum*). Очевидно здѣсь это выраженіе *causa* — *aitia* нельзя понимать въ смыслѣ относительной причинности, въ силу которой слѣдствіе механически вытекаетъ изъ своей причины и ею вызывается къ возникновенію: механизмъ причинной связи есть самая основа всеобщей относительности (у Канта), и эту причинность нельзя

переносить въ божественную жизнь, гдѣ нѣть никакого механизма и никакого возникновенія. Очевидно, здѣсь это выраженіе имѣеть значеніе не въ смыслѣ причинности, обоснованія или возникновенія, но въ смыслѣ исходнаго начала самоопредѣленія (поэтому такія, напримѣръ, выраженія, какъ у св. Иоанна Дамаскина (Изл. пр. в., I, 8) что «Сынъ и Духъ имѣютъ отъ Отца и самое бытіе» — *αὐτὸς τὸ θεῖον* — надо понимать не буквально, но по общему смыслу ученія св. отца, такъ какъ, понятія буквально, они означали бы возникновеніе подобно твари).

Причинность во взаимоотношениі означаетъ исходность, принципъ, подлежащее. Открывающееся начало, полагающее въ своемъ откровеніи бытіе открывающему и открывшемуся, есть первовиновникъ, безвиновный, нерожденный, безначальный. Въ смыслѣ божественной вѣчности и самобытности все это можетъ быть повторено о всей св. Троице и о каждой упостаси, которая есть истинный Богъ. Но во внутритроичныхъ отношеніяхъ необходимо есть начало *κίτιον* и его раскрытие. (Иначе пришлось бы внести въ пониманіе св. Троицы безразличие, въ силу которого всѣ упостаси безразлично чередуются во взаимоотношенияхъ, следовательно, безъ всякой взаимной соотнесенности, но это, очевидно, принижаетъ Божество, ибо вноситъ въ его жизнь аморфность, отсутствіе подлиннаго, конкретнаго единства). Если божественная жизнь есть самооткровеніе Божества, то необходимо, чтобы Открывающееся, субъектъ или подлежащее, было только одно, въ отношеніи къ которому существуютъ его Открывающія. Это есть, въ строгомъ смыслѣ, не столько причинность, сколько взаимообусловленность, а вмѣстѣ и взаиморазличіе. Упостаси равны въ смыслѣ равночестности, но различны въ образѣ осуществленія единой божественной полноты. Быть безвиновнымъ и виновнымъ, *μητίσιος* или *αἰτιάτος*, означаетъ отличаться не въ достоинствѣ, но лишь въ образѣ бытія. Всѣ три упостаси имѣютъ и осуществляютъ единую жизнь, но по разному въ трединомъ взаимоотношениі.

Пониманіе св. Троицы, какъ суммы происхожденій, разлагаетъ ее на два акта или же слагаетъ ее изъ двухъ актовъ или двоицъ. Такому пониманію нѣть места въ святоотеческой письменности, гдѣ, напротивъ, съ особой силой выдвигается другой принципъ: постиженіе св. Троицы не какъ системы происхожденій, но какъ единонаачалія. Единоначатіе св. Троицы есть общая и излюбленная мысль свв. отцовъ: св. Аѳанасій Великій, св.

Василій Великій, св. Григорій Богословъ, св. Григорій Ниссій, св. Максимъ Исповѣдникъ, св. Іоаннъ Дамаскинъ разными словами выражаютъ общую мысль: «одно начало, а не два нача-ла въ Божествѣ, отсюда и единоначаліе въ собственномъ смыс-лѣ». Св. Аѳанасій Великий: «одинъ Богъ — св. Троица, п. ч. Сынъ и Духъ Св. относятся къ одной причинѣ». По словамъ св. Григорія Богослова (ог. 29 п. I) «естество въ трехъ единое—Богъ, единеніе же Отецъ, ἐνοισις ὁ Πατήρ, изъ котораго и къ которому сводятся другіе» (ср.ог. 42, п. 15). Изъ этой истины возможенье уклонъ къ субординационизму, предуказанныму Ори-геномъ, поставленіе упостасей въ неравное, іерархическое соот-ношеніе, уменьшіе ихъ по сравненію съ упостасью Отчю. Из-бѣгая этого уклона, надо твердо стоять на началѣ равночест-ности упостасей, которому не противорѣчить единоначаліе.

Принципъ единоначалія, во свѣтѣ котораго вся Св. Троица есть самооткровеніе одного божественнаго начала, именно *Отца*, въ трехъ упостасяхъ, устанавливаетъ связь всей Св. Троицы, какъ тріединаго акта. Этотъ актъ не исчерпывается от-ношеніями происхожденія, ибо вторая и третья упостаси соот-носятся между собою на иномъ основаніи, отличномъ отъ взаим-наго происхожденія. Такимъ связующимъ для нихъ началомъ является общность происхожденія отъ Отца и различный его об-разъ. Все тріединство получаетъ свой единый центръ въ Отцѣ. Онъ и есть самооткрывающееся Божество, которое себя откры-ваетъ чрезъ рожденіе Сына и изведеніе св. Духа. Въ немъ начи-нается порядокъ упостасей (конечно, не во времени, а въ суще-ствѣ), въ Немъ имѣютъ свое происхожденіе открывающія Его Упостаси, Сынъ и Духъ. Самъ же Онъ лишь открывается, но не открываетъ. Въ этомъ смыслѣ Богъ -Отецъ часто называется просто Богъ, какъ бы Богъ въ преимущественномъ смыслѣ ὁ Θεός, иногда даже само-Богъ, перво-Богъ, ἀυτο-Θεός, πρῶτος Θεός, Deus princeps. Это начало монархіи или единоначалія въ Божествѣ нужно свято блюсти, какъ библейскую и свято-отеческую основу ученія о Св. Троицѣ. Отъ нея въ скры-томъ видѣ отступили католики (въ чемъ упрекаль ихъ еще п. Фотій), ибо смѣстили центръ тяжести въ ученіи о Св. Трои-цѣ, замѣнивъ твердое и ясное ученіе о единоначаліи ученіемъ о двухъ исхожденіяхъ въ Божествѣ. Именно единоначаліе дѣлаетъ всѣ упостасные взаимоотношенія единственнымъ тройственнымъ актомъ, ихъ связуетъ и обосновываетъ. Пониманіе троичности, основан-

ное на единонаачаліи, яляется совершенно инымъ, нежели пониманіе, основанное на системѣ отношеній или происхожденій. Троица, какъ сумма двухъ паръ отношеній, не есть трединство, которое есть единство трехъ въ одномъ, раскрытие одного чрезъ второго и третьяго. Въ опредѣленіи Св. Троицы есть необходимое и — q u e, но католики ставятъ его не на мѣстѣ. Оно должно быть не въ ученіи о происхожденіи Св. Духа a patre filioque, но въ ученіи о происхожденіи отъ Отца filii et spiritus sancti, или въ ученіи объ откровеніи Отца чрезъ двухъ Св. Троицы какъ единонаачаліе есть открывашійся Отець. Въ Отцѣ существуетъ вся полнота Божества, поэтому та же божественная полнота существуетъ и въ открывашіхъ Его члопастяхъ — Сына и Духа Святого. Во Св. Троицѣ нѣтъ никакого *процесса*, самостановленія, въ которое превращаетъ ее ученіе о Троицѣ какъ системѣ отношеній или происхожденій. Согласно послѣднему ученію Богъ *возникаетъ* (хотя и предвѣчно) въ Своихъ processiones, Богъ становится самимъ собой здѣсь лишь въ *итогѣ* возникновеній. Напротивъ, при единонаачаліи вся полнота Божества содержится въ Отцѣ и Имъ передается полностью, вѣрнѣе, сохраняется полностью въ Сынѣ и Духѣ Св.

Особое мѣсто Отца, какъ *первой* члопасти во Св. Троицѣ, связано съ этимъ значеніемъ ея, какъ открывашагося начала. Ято не нарушаетъ равночестности и равнобожественности всѣхъ члопастей, но устанавливаетъ между ними различіе. Иногда это различіе Слово Божіе выражаетъ въ такихъ словахъ, которыя какъ будто означаютъ неравенство и даютъ поводъ къ субординаціонизму. Таковы слова Спасителя: «Отецъ Мой болій Мене есть» (Іоан. 14, 28), которыя давали поводъ для аріанства. Однако слово «болій» можетъ быть истолковано не въ смыслѣ отрицанія равночестности, но въ отношеніи взаимнаго откровенія: Отецъ открывается въ Сынѣ, но не наоборотъ. Какъ говорить Св. Василій Великій, «слово болій никоимъ образомъ не выражаетъ превосходства по существу... надо разумѣть его въ смыслѣ начала и вины» (III, 48). Но въ этомъ смыслѣ только объ Отцѣ можетъ быть сказано, что Онъ болій, но не можетъ быть сказано ни о Сынѣ, ни о Св. Духѣ, какъ въ ихъ отношеніяхъ къ Отцу, такъ и въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ.

Принципъ единонаачалія обезпечиваетъ пониманіе Св. Троицы, какъ трединства; наоборотъ, принципъ системы отношеній ее разсекаетъ или ѣноситъ *процессъ*, хотя и въ вѣчныя отношенія,

т.-е. вводить скрытый субординационизмъ. По католическому пониманію, Отецъ сначала рождаетъ Сына и лишь вмѣстѣ съ Нимъ изводить св. Духа, слѣдовательно здѣсь есть *прежде и послѣ*, два акта, два самоопредѣленія, между собою не связующіяся. Слѣдовательно, нѣтъ и тожества Божественной природы Упостасей, ибо одинъ Отецъ не можетъ соотноситься Духу Св., такъже какъ и одинъ Сынъ. Но и Духъ Св. также лишенъ непосредствен-наго соотношенія съ Отцомъ и съ Сыномъ въ отдѣльности. Въ си-лу такой сложности отношений они не могутъ разсматриваться какъ равночестные и равнобожественные, а потому и Св. Трои-ца не есть единосущная тріединица, но нѣкоторое мегафизически сложное образованіе. Чтобы избѣжать этой сложности, пре-вращающей троичность въ процессъ становленія въ Божествѣ, и сохранить триединство, необходимо блюсти, чтобы *одна и та же* природа или сущность въ *простотѣ* своей находилась въ обла-даніи у всѣхъ трехъ упостасей. Это возможно именно при едино-началії: *Отецъ Свою* природу и жизнь дѣлаетъ достояніемъ Сына и Св. Духа. Единоначаліе Отца есть единство природы, равночестность, равнобожественность трехъ. *Отецъ* есть ос-нованіе Пресв. Троицы внутри Ея самой въ конкретномъ актѣ. Онъ сообщаетъ Свою природу или сущность, а *не она* сообщается чрезъ Отца и Сына, какъ нѣкая безличная субстанція, въ которой лишь возникаютъ упостаси. Единоначаліе Отца поэтому утвер-ждаетъ личный характеръ тріупостаснаго акта и устраниетъ возможность скрытаго имперсонализма. Единоначаліе дѣлаетъ Св. Троицу тѣмъ, что она есть, тріупостаснымъ актомъ Бога-Любви. Богъ есть любовь и силою этого Св. Троицы. Богъ — Любовь любить самого Себя тріупостасною любовію: любовь Отца къ Сыну и Св. Духу, далѣе любовь Сына къ Отцу и Св. Духу и любовь Св. Духа къ Отцу и Сыну.

Для католической доктрины Богъ есть абсолютная система отношеній, абсолютизированное *отношеніе*: безотносительна лишь субстанція, природа, оно; упостаси же суть отношенія или соот-ношенія. Вслѣдствіе этого получается своеобразная трудность (ясно вскрываемая доктриной Шелля) въ пониманіи Божествен-ныхъ упостасей и вообще личности Бога, которая теряется въ этой всеобщей относительности. Напротивъ, единоначаліе пола-гаетъ предѣль этому упостасному релятивизму тѣмъ, что оно утверждаетъ первообразную Личность Отца и съ Нею соотноситель-ную Личности Сына и Духа Св., и въ этой тріупостасности являеть

соборную, т.-е. абсолютную, въ себѣ самой замкнутую личность. Личность Божія есть Любовь, т.-е. осуществленная соборность, тріупостасность, и жизнь Божія есть Любовь, т.-е. единая жизнь Трехъ какъ Одного, или Одного какъ Трехъ. Личность и личности въ Богѣ — не отношенія, но абсолютный Субъектъ, упостасно раскрывающійся въ трехъ соотносительныхъ центрахъ, *со-абсолютныхъ*. Это «абсолютное отношеніе» есть соотношеніе въ абсолютномъ, притомъ не въ безличномъ, но личномъ Духѣ.

Для католической доктрины (Шелль) возникновеніе отношеній чрезъ происхожденіе есть *самообоснованіе* Божества, причемъ въ это пониманіе вносится идея причинности и необходимости. Богъ — разсуждаетъ Шелль — есть *causa sui*; это не означаетъ слѣпого случая или произвола, или отрицанія причинности, но самопричинность или самоосновность: Богъ самъ для себя необходимъ или самъ себя доказываетъ какъ «логическую необходимость» во второй упостаси, чрезъ познаніе себя, и какъ «нравственную необходимость» самоцѣли въ третьей упостаси, черезъ волю. Это превращаетъ Бога въ метафизическое начало, само подчиненное необходимости самообоснованія. Но понятіе необходимости въ какомъ бы то ни было смыслѣ неумѣстно и нечестиво въ отношеніи къ Божеству. Оно безпричинно въ смыслѣ не «слѣпого случая» или произвола, но свободы или преодолѣнія причинности, въ положительномъ, а не отрицательномъ смыслѣ: самоосновность *in actu*, самобытіе или самообоснованіе снимаетъ противоположность свободы и необходимости. Равнымъ образомъ и понятіе цѣли не приложимо тамъ, гдѣ самоцѣль и самосвершеніе осуществляются въ единомъ актѣ жизни. Но и то и другое, и свобода, какъ существо Божіе, и Его самодовлѣемость есть лишь раскрытие любви, какъ существа Божія. Въ любви совершенно преодолѣвается самое противоположеніе свободы и необходимости, причинности и произвольности: здѣсь царить единая сила, которая свободное влеченье любви дѣлаетъ нѣкімъ фатумомъ, но фатумъ этотъ совершенно упраздняетъ въ блаженствѣ самоизволенія любви. Въ любви совершенно преодолѣвается и всякая цѣлеположность, ибо, съ одной стороны, любовь есть высшее стремленіе и цѣль, но вмѣстѣ съ тѣмъ она же есть движущая осуществляющаяся сила. Любовью преодолѣвается и причинность, и цѣлесообразность. Богъ абсолютенъ именно какъ любовь, или — иначе — абсолютна только любовь, и поэтому Абсолютное въ себѣ включаетъ взаи-

моотношеније, есть взаимность, оно есть актъ, а не фактъ. Только Любовь еъ себѣ самой имѣеть основаниe и постольку свободна отъ всякаго основанія, и только Любовь въ себѣ находитъ свою цѣль, и смыслъ, и оправданіе. Относительная любовь относительна, именно поскольку она доказываетъ и оправдываетъ себя, но абсолютная Любовь ничего внѣ себя не имѣеть. Богъ любить Себя во Св. Троицѣ, и этотъ внутритеоричный актъ любви содержитъ еъ себѣ самомъ свою свободу и свою цѣль. Monoупостасный абсолютъ, если таковой можетъ мыслиться, долженъ быль бы предъ кѣмъ-то, передъ собой или твореніемъ, доказывать себя и оправдываться въ себѣ, обосновывать свои права. Доказательство и цѣлеполаганіе есть дѣло и задача всякаго обособившагося, эгоистического существованія. Оно упраздняется въ любви.

Шелль (а въ сущности и вся католическая доктрина) понимаетъ Св. Троицу какъ самообоснованіе Божества черезъ познаніе и волю: черезъ познаніе Богъ самъ для Себя доказывается въ логической необходимости Своей и черезъ то становится causa sui въ логическомъ смыслѣ, чрезъ волю Богъ возникаетъ для Себя въ реальности, осуществлять Себя въ необходимости этической, какъ цѣль самого Себя. Эта концепція, вслѣдъ за Эккхартомъ, Беме и Гегелемъ, понимаетъ Божество какъ діалектику, процессъ, въ которомъ каждая послѣдующая стадія развитія, соотвѣтствующая упостаси, полное осуществлять Бога. Gott wird въ троичномъ процессѣ. Здѣсь личностный характеръ этого «са мообоснованія» остается въ тѣни, но получаетъ преобладающее значеніе «содержаніе» этого личнаго акта. Гегельянское ученіе о троичности, какъ діалектикѣ въ Божествѣ, о діалектическомъ процессѣ самого Божества, по своей основной идеѣ совпадаетъ съ католическимъ ученіемъ о св. Троицѣ, какъ происхожденіяхъ и отношеніяхъ. Нужно совершенно отвергнуть самую идею самообоснованія Божества, какъ необходимо ведущую къ діалектическому модализму. Абсолютная личность не знаетъ самообоснованія, она выше и причины и цѣли. Она не нуждается въ доказательствѣ своей истинности, ибо она есть сама истина, она не нуждается въ самооправданіи, ибо она есть жизнь въ святости и красотѣ. Таковъ Богъ въ природѣ своей, единой во всѣхъ упостасяхъ. Онъ упостасно открывается, но не обосновывается. Въ основѣ всякаго обоснованія (въ истинности) и оправданія (въ святости) лежитъ то, что само свободно, превыше

обоснованія или доказательства и оправданія, и къ этому, по ту сторону причинности и цѣлесообразности лежащему началу не приложимы категоріи причины и цѣли даже съ приставкой «само»: самопричинности и самоцѣнности. Причинность и цѣлесообразность внутрення не примѣнимы къ Божеству, которое есть духъ и, какъ духъ, есть свобода. Это значитъ, что жизнь Божества не есть нѣкое діалектическое «оно», не діалектическій процессъ, но личный актъ — самополаганія. Оно истинно и жизненно, поскольку оно лично и абсолютно, т.-е. есть Любовь. Оно есть Истина и есть Жизнь, ибо оно есть Личность. Личность абсолютная не есть ни «слѣпой произволъ», ни «случай», ибо и то и другое суть лишь частные случаи причинности, гдѣ констатируется ея неясность или невыявленность. Здѣсь же имѣется въ виду полная невмѣстимость въ рамки причинности и цѣли. Т. о. Богъ не есть и энтелехія, какъ собственная цѣлепричина (у Аристотеля), п. ч. и это вводить вмѣстѣ съ энтелехійностью нѣкоторый высшій законъ необходимости, для Бога. Богъ же выше всякой необходимости. Онъ есть абсолютная Личность, и въ этомъ личностномъ, актуальномъ Его бытии сгараєтъ всякая причинность. Посему Богъ есть Истина, изъ которой истекаетъ всякая истинность, но которая сама въ себѣ самоочевидна и не подотчетна никакой логической необходимости. Богъ есть Святость, изъ которой истекаетъ всякая цѣлесообразность, но которая сама свободна отъ цѣли. Поэтому-то къ троичному Божеству совершенно не примѣнимы тѣ категоріи познанія и воли, которые вслѣдь за Августиномъ ввело католическое богословіе. Познаніе есть функція тварного, ограниченнаго, развивающагося сознанія, такъ же какъ и воленіе. Познаніе и воля всегда имѣютъ предъ собой нѣкоторое невѣдѣніе и неосуществленность. Богъ же не познаетъ, ибо знаетъ; Богъ не хочетъ, ибо живетъ безусловной жизнью; Богъ не мыслить, ибо есть премудрость. Богъ не самообосновывается, но самооткрывается. Вторая Упстась есть не познаніе, но Слово Божіе; Слово говорить себя, открываетъ, но не познаетъ. Оно не есть познаніе и является познаніемъ лишь для тварного, ограниченнаго бытія. Слово о себѣ, себяговореніе, не есть актъ познанія. Третья Упостась есть жизнь въ себѣ, т.-е. святость и красота, но здѣсь нечего хотѣть, нѣть места волѣ, которая всегда предполагаетъ отсутствіе чего то. Воля въ этомъ смыслѣ есть признакъ немощи, неполноты.

Так. сбр. то, что Сынъ есть Слово, не означаетъ, что въ немъ совершаются познаніе Бога, которое въ Его не совершилось бы. И то, что Духъ Св. есть Духъ животворящій, не означаетъ, что въ Немъ лишь осуществляется жизнь Божества. Каждая Упостась имѣеть всю божественную сущность, и мудрость, и жизнь, не больше и не меньше чѣмъ другая. Именно это означаетъ догматъ единосущія и равнобожественности всѣхъ упостасей. И различіе упостасныхъ опредѣленій относится не къ содержанію или существу, но всецѣло къ образу личного имъ обладанія. Богъ самъ Себя имѣеть, самъ Себѣ открывается въ личномъ актѣ. И потому въ различеніи упостасей нужно дѣлать логическое удареніе не на содержаніи или природѣ, а на личности: Слово, не какъ познаніе Бога самимъ собой, но божественная упостась, личный актъ самооткровенія; и Духъ Св. не какъ воленіе самого Себя, но какъ личный актъ совершившагося самооткровенія жизни. Т.е., другими словами, ни въ одномъ изъ своихъ опредѣленій Богъ не становится самъ для себя объектомъ или данностью-заданностью, предметомъ познанія и воли. Онъ вездѣ остается Личностью, для которой имѣеть насквозь прозрачный, личностный характеръ Его сущность. Не синтезъ познанія и воли, въ который превращаетъ его рационалистической антропоморфизмъ, но тривупостасно себя открывающій Субъектъ, живая тривупостасность, т.-е. Любовь. Только она пребываетъ, когда и знаніе упразднится, и вѣра прекратится, ибо только она и выражаетъ существо тривупостаснаго Бога. Такимъ образомъ, повторимъ еще разъ, Августиновское примѣненіе къ Божеству познанія и воли есть антропоморфизмъ, а его психологическая аналогія—первоисточникъ психологизмовъ и извращеній въ ученіи о Св. Троицѣ.

Но возвратимся къ исходной темѣ: Св. Троица, какъ Любовь раскрывается лишь при единонаачаліи Отчей упостаси, при которомъ *три* упостаси, какъ тройственный субъектъ божественной любви, наличествуютъ въ тройственности своей, не распадаясь на діады или парные соотношенія. Тріединство, какъ раскрытие соборности я есть, если такъ можно выразиться, a priori троичности, которое конкретно выполняется въ междуупостасныхъ отношеніяхъ, а не наоборотъ, — не эти отношенія являются a priori, порождающимъ тривупостасность. Разумѣется, это логическое различеніе осуществимо только мыслительной абстракціей, однако оно существенно для правильной перспекти-

вы. И эта наличность трехъ лицъ, какъ таковыхъ, осуществляется лишь при единоначалии, но исчезаетъ при двуначалии или безначалии во Св. Троице.

13. Трійностасність і єдиносущіє.

Богъ, въ трехъ упостасяхъ сущій, имѣть единую природу, единосущіе. Таковъ догматъ. Какъ соотносится троичность и единосущіе? Здѣсь можетъ быть два ложныхъ уклона: одинъ къ разсѣченію нераздѣльной Троицы и превращенію ея въ общество трехъ, имѣющихъ каждый одинаковую, однако не ту же самую природу (оміусіанство и вмѣстѣ тритеизмъ), а другой — къ превращенію Св. Троицы въ четверицу*), причемъ три лица совмѣстно обладаютъ нѣкоторой четвертой сущностью (quaternitas, тетрадизмъ Gilbert de la Porré, ученіе которого осуждено Реймскимъ соборомъ 1147 г.**). Иногда употребляется отцами выраженіе, что Сынъ рожденъ «изъ сущности Отца» (такое определеніе появилось даже на I Вселенскомъ Соборѣ: *γεννηθεῖται ἐκ Πατρὸς, μονογενῆ, τοιτέστι ἡ τύποστασί τοῦ Πατρὸς*, но оно было устранино въ Никео-Цареградскомъ символѣ). Однако это имѣть въ виду отвергнуть лишь *тварное* происхожденіе Сына по волѣ Отца, и установить сущностное Его рожденіе. Эта же мысль въ Никео-Константинопольскомъ символѣ выражается словами: свѣта оть свѣта, Бога истинна оть Бога истинна. Прежде всего долженъ быть поставленъ вопросъ: упостаси во св. Троице происходятъ ли отъ упостаси же, именно Отчей, или отъ сущности, или же изъ ихъ нераздѣльности? Сначала должна быть отстранена вторая возможность, будто бы упостаси могутъ возникать изъ сущности или въ сущности, взятой помимо упостаси. Въ такомъ видѣ, правда, этой мысли никто не выражаетъ. Однако она, несомнѣнно, представляетъ собой скрытую и подразумѣвающую основу католического ученія о личностяхъ, какъ отношеніяхъ.

*) Этотъ вопросъ былъ поставленъ въ учении Йоакима Флорійскаго, выступившаго противъ суждений Петра Ломбардскаго въ его *Sententiæ: quoniam quaedam summa res est Pater et Filius et Spiritus Sanctus et illa non est generans, neque genita neque procedens. Unde asserit, quod ille non tam Trinitatem, quam qualernitatem astruebat in Deo, videlicet tres personas et illam communem essentiam quasi quartam.* Обвиния Петра Л. въ четвереніи троичности, самъ I. Флорианъ въ тритеизмъ, рассматривая единство упостасей quasi collectivam sive similitudinam, какъ многие люди составляютъ одинъ народъ или многие избранные Церковь (Denzinger 431).

**) Въ определеніи этого собора *divinitas sit Deus et Deus divinitas.*

Католический принципъ: *omnia in divinis sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*—подразумѣваетъ это до-упостасное или над-упостасное единство, въ которомъ и изъ котораго возникаютъ упостаси. Это же самое въ болѣе тонкой и замаскированной формѣ вводится учениемъ объ исхожденіи Духа Св. отъ Отца и Сына. При семъ предполагается, что существуетъ нѣкоторый фондъ божественной субстанціи, *deitas* (нечестивое и двусмысленное выражение, которымъ оперируютъ иногда католич. богословы), который расходуется такимъ образомъ: изъ полноты его Отецъ сначала расходуетъ силу рожденія, которую происходит Сынъ, и Ему передается оставшаяся вся неизрасходованной субстанція, съ включеніемъ *vis spirativa* *). Этой неизрасходованной частью фонда Отецъ и Сынъ, сообща владѣющіе ею, изводятъ вмѣстѣ Св. Духа, который получаетъ уже израсходованный фондъ безъ *vis sparitiva* и безъ *vis generativa*, и потому самъ не рождаетъ и не изводитъ.

Эта мысль получаетъ разное выраженіе у католическихъ богослововъ.**) Этимъ разсужденіемъ вообще вводится несомнѣн-

*) *Theologiae c. compl., 529: generatur autem Filius per intellectum; et cum ipse sit filius intellectio terminus infinitus, hanc facultatem exhaustit: proinde non potest illa facultas quidquid insuper producere. At nondum concipitur volendi facultas utpote posterior, exhausta. Cum ergo voluntatem hanc nondum exhaustam accipiat Filius, ut eadem quam habet Pater, una cum ipso producit ea via Spiritum Sanctum. Enim Filius, cum ipsis processio sit prior processione Spiritus Sancti, a Patre accepit voluntatem secundam, debet non secus ac Pater Spiritum Sanctum ex eo procedere* (637).

**) Ratramnus прямо и говорить о *Deitas unita Patris et Filii*, изъ которой исходитъ Духъ Св. (цит. у *Hergenröther*. Migne. ser. gr. t. 102, 479) Ioannus Theologus (*Flor. 18*) утверждалъ, что *substantia Patris et Filii est principium, per quod spiratur Spiritus Sanctus, principium, quod sunt spirantibus* (*ib. 480*). Иногда эта же мысль выражается осторожнѣе: *ne deitas, sed Deus*. «*Rationantur Theologi. Spiritus Sanctus procedit aut qualiter est Pater aut qualiter est Deus. Si prius. Sp. Sanctus erit Filius, quod contra revelationem. si posterior, tum procedit etiam ex Filio, quia nullum signum concipi potest, quo Pater sit Deus, quo Filius non aequaliter sit Deus*» (*Hergenröther* II, -178). Неслѣдно напрашивается выводъ: или Deus обозначаетъ только фондъ субстанціи, изъ которой исходитъ Духъ Св., или же Deus есть общее опредѣленіе, подъ которое подходитъ и Духъ Св., и Годъ. Онъ и отъ Себя самого исходитъ. Несомнѣнно, такой же характеръ имѣть и основоположное разсужденіе Оомы Аквиинскаго (*S. Theol. I. qu 36, a. 4, ob. 1*). *Si attendatur virtus spirativa. S. s. procedit a Patre et a Filio, in quantum sunt unum ei virtute spirantia, quae significat quodam modo naturam cum proprietate. Neque est inconveniens unam proprietatem esse in duabus suppositis, quarum est una natura*. Это понятие *virtus spirativa*, какъ *natura cum proprietate*, несомнѣнно соответствуетъ *ибкоторому* природному фонду силъ и возможностейъ въ Божествѣ, которымъ обла-

ный субординационизмъ, не со стороны упостасей, но ихъ природныхъ свойствъ: Отецъ имѣть субстанцію + *vis generativa* + *vis spirativa*, Сынъ—субстанцію+одна *vis spirativa*, Духъ Св. просто одну субстанцію безъ всякой силы *processiois*. Повторялемъ, въ католической доктринаѣ открыто отрицается существование божественной сущности, существующей наряду съ упостасями или сверхъ ихъ (ср. пост. 4 Латеранскаго Соб. 1215 г., Denzinger 432) и однако фактически существование такого субстанциального фонда, т.е. *quaternitas*, примышляется здѣсь ученіемъ о *filioque*. Всякое различіе въ природѣ разныхъ упостасей, каковое вносится ученіемъ *filioque* съ его двухъ-этажностью Отецъ и Отецъ-Сынъ, Духъ Св., вводить начало сущности или природы, существующее, въ извѣстной мѣрѣ независимо отъ упостасей. Но это противорѣчитъ прямо догмату: единая сущность трехъ упостасей, *τοις τοις ουσіαῖς* (Greg. Naz. ог. 30, 20; ог. 31). Поэтому никакого различія въ природѣ трехъ упостасей, хотя бы въ отношеніи обладанія силами, не можетъ быть допущено. Личная различія не относятся къ тождественной сущности, но къ образу ея обладанія, они ограничиваются личностными отношеніями, *τοις τοις υπόστασιν*, — *καὶ τοις τοις ουσіαῖς* (Bas. Mag. ер. 210, 15), они существуютъ не въ сущности, хотя и не помимо ея. Имѣя въ виду эту именно мысль, Фотій въ своемъ трактатѣ *de mystagogia Sp. Sti*, можетъ быть, съ нѣкоторой словесной неточностью, выставилъ свой тезисъ (с. 15): *εἰ δὲ φίλος ὁ Πάτερ τοις Εἴς αὐτοῖς, οὐ τῷ λόγῳ τῆς φύσεως τοι δὲ λόγῳ υπόστασις*, Pater quidquid ex se ut ex causa producit, ratione personae, non autem ratione naturae producit. Противъ этой мысли католическая критика (Гергенретеръ) ломится въ открытую дверь, доказывая, что не существуетъ ни *ουσία υπόστατος*, ни *ὑπόστασις οὐσίας*, ни сущности безличной, ни личности безсущностной. Едва ли столь образованный богословъ, какъ Фотій, нуждался бы въ этомъ поученіи изъ твореній греческихъ отцовъ, ему вѣдомыхъ. Мысль Фотія та, что въ пониманіи упостасей нужно исходить не изъ различія въ природѣ, — *Deus* или *deitas* (что неизбѣжно дѣлаютъ филіоквисты), но изъ различія въ упостасяхъ. Мысль Фотія въ томъ, что при *единствѣ и тождествѣ*

даются по разному разныя упостаси, или въ которомъ возникаютъ они, какъ отношенія. Подобное же расужденіе у Billuart'a (см. выше), где указывается, что Сыну Отецъ передаетъ Свою природу съ неизрасходованной силой *spiratio*, израсходовать лишь *vis generativa*, на долю же Духа Св. не остается уже никакой силы *processio*.

съе́ть природы всъехъ трехъ упостасей нельзѧ въ сущности искать исто́чника различій упостасей, — нужно иначе понять возникновеніе упостасей, не изъ природы, хотя и не безъ природы. Этой максимой устраниется возможность тѣхъ логическихъ перескоковъ отъ *одинакъ* къ *другимъ*, которые все время дѣлаются въ католическомъ релятивизмѣ, особенно въ филоквизмѣ (и въ этомъ смыслѣ ударъ Фотія былъ нацѣленъ въ самуюточку). Любопытно, что мысль Фотія была подтверждена на Латеранскомъ Соборѣ 1215 года, гдѣ установлено, что *distinctiones sunt in personis et unitas in natura* (Denz. 432).

Это ставить наиболѣе общій и принципіальный вопросъ, который необходимо разъяснить: вопросъ этотъ, какъ мы уже упомянули, возникъ еще въ 13 вѣкѣ на Западѣ въ связи съ учениемъ Петра Ломбарда; послѣдній въ своихъ *Sententiae*, между прочимъ, поставилъ такой вопросъ: *An Pater genuit divinam essentiam, vel ipsa Filium, an essentia genuit essentiam, vel ipsa nec genuit nec genita est?* Это есть вопросъ о происхожденіи упостасей во Св. Троицѣ, или, что тоже, о причинности, виновничествѣ въ Божествѣ. Можно понимать это происхожденіе въ смыслѣ возникновенія: Отецъ, находясь въ обладаніи Божественной сущности, рождаетъ изъ нея Сына и, слѣдовательно, рождаетъ и Его сущность, и далѣе изводить Духа Св. также съ Его сущностью. Т. о. получается нѣкоторое общество трехъ или семьи; это ведеть къ оміусіанскому тритеизму иискаженію догмата. Какъ же сохранить при этомъ тожественность сущности, омоусіанство? Петръ Л. отвѣтилъ на свой вопросъ въ томъ смыслѣ, что божественная сущность сама по себѣ ни рождается, ни рождаема, за что ибыль обвиненъ Іоакимомъ въ четверицѣ. На сторону Петра Л. стала 4 Латеранскій Соборъ, который даль, хотя и недостаточно, но въ общемъ правильное разрѣшеніе вопроса. Постановленіе Собора неудачно называетъ Божественную сущность *quaedam summa res*, которая есть по истинѣ Отецъ и Сынъ и Духъ Св., *set illa res non est generans, neque genita, nec procedens, sed est Pater qui generat et Filius qui gignitur, et S. S-s, qui procedit.* *Licet igitur alius sit Pater alius Filius, alius S. S-s, non tamen aliud... Patet ergo quod sine alia diminutione Filius nascendo substantiam Patris accepit, et ita Pater et Filius habent eandem substantiam: et sic eadem res est Pater et Filius, nec non et S. S-s*).*

*) Прибавлено: *ab ulroque procedens*, но какимъ образомъ возможно осуществить это *ab ulroque*, при такомъ *такомъ* пониманіи, остается неизвѣстно, вѣрище, это и прямо невозможно.

При всей неточности и грубости терминологии варварской латыни здесь можно уловить ту основную мысль, что субстанция или сущность Божия не существуетъ, какъ данность, нѣкоторое оно или фондъ, *Deitas*, но всецѣло срастворяется съ упостасію, существуетъ только какъ упостасный актъ: поэтому субстанция не есть *generans*, но *Pater est generans*, она *non genita* — *Filius gignitur...* и т. д. Поэтому и говорить о сущности въ *противопоставленіи* упостасямъ просто не приходится: упостасный актъ до дна пронизываетъ сущность. Поэтому Божественная личность можетъ «происходить» только прямо отъ божественной же личности, ибо иначе ей не отъ чего происходить (и прибѣгать къ сложнымъ построениямъ: *Patre Filioque*, въ чемъ они не различаются — значитъ противорѣчить этой максимѣ, отступать въ имперсонализмъ).

Но во всѣхъ трехъ упостасяхъ не есть разная сущность, но единая и тожественная, единая божественная жизнь. Поэтому неправильно дальнѣйшее опредѣленіе Латеранского собора: *Pater ab aeterno generando Filium suam substantiam ei dedit* (и неудачна ссылка на Io. 10, 29). Это можетъ быть понято такъ, что рождающей является и субстанция, или же что она является нѣкоторой данностью, которую можно дать и принять, а это ведеть неизбѣжно къ оміусіанству, къ самоповторенію въ Божествѣ. Поэтому ни о какой передачѣ сущности въ этомъ тріединомъ личностномъ актѣ вообще не можетъ быть рѣчи. Неумѣстно говорить о передачѣ тамъ, где имѣется прямое тожество.

Божественная личность соборна, какъ абсолютная, сна осуществляетъся тріупостасно, какъ тріединое Я, одинаково реальное и въ троиственности, и въ единстве. Троичность, понятая въ этомъ направлениі, есть реализація Личности. Но она можетъ быть понята и въ другомъ направлениі, какъ реализація Божественной сущности и жизни. Абсолютный Духъ изживаетъ свою сущность или жизнь тріупостаснымъ образомъ, не какъ данность, но какъ актъ, а свойство акта быть вмѣстѣ и личнымъ, и субстанціальнымъ. Это единство, полная пронизанность глубинъ духа личнымъ самосознаніемъ, несвойственно тварному духу, для которого характерно именно нѣкоторое различеніе личности и сущности, сознанія и подсознанія, хотя и постоянно преодолѣваемое въ творчествѣ жизни. Абсолютная сліянность личности и сущности въ Божествѣ, которая раздѣлимь только въ мысли (*επινοιᾳ*), и должна составить основаніе ученія объ единосу-

щіи или тождествъ божественной жизни трехъ упостасей. Если иногда и говорится, что Сынъ рожденъ изъ сущности Отца, и Духъ Св. изъ сущности Отца не рождается, но исходитъ*) то это лишь въ смыслѣ отрицанія какого бы то ни было различія въ ихъ природѣ, но отнюдь не въ смыслѣ паралельного сосуществованія, какъ повтореній другъ друга. Напротивъ, три упостаси различаются «не по сущности, но по отличительному свойству каждой упостаси» имѣя «единую, простую сущность въ трехъ совершенныхъ упостасяхъ», поэтому «они находятся одна въ другой взаимно» и имѣютъ «тождество ихъ сущности»**). Онъ суть три образа жизни Единой Тріупостасной Личности. Богъ Отецъ имѣетъ Свою сущность, изживаєтъ Свою абсолютную жизнь абсолютно личнымъ образомъ. Это значитъ, что Онъ открываетъ Себѣ Самому Свою собственную сущность личнымъ актомъ любви, рождая Сына, и осуществляєтъ Свою сущность личнымъ же актомъ любви — изведеніемъ Духа Святого. Онъ живетъ Свою жизнью въ Другихъ и черезъ Другихъ, но это и есть Его личное, а потому и тріупостасное откровеніе. Т. о. нельзя сказать, что Отецъ рождаетъ и изводить изъ сущности Своей, ибо нѣть сущности въ отличіе отъ личнаго самооткровенія и личной жизни. Эта сущность есть личностный актъ самосознанія чрезъ рожденіе и изведеніе. Въ этомъ смыслѣ справедливо, что сама субстанція non *gignit*, non *gignitur*, non *spirat*, non *spiratur*, но только *Pater qui generat et spirat*.

Полсбныи же образы и другія упостаси, которыя какъ личные центры совершенно равночестны. Богъ Сынъ изживаєтъ свою божественную жизнь, Свою сущность, какъ открывающій (активно) Отца или какъ рождающійся отъ Него и принимающій Св. Духа. Его рождаемость не измѣняетъ ничего въ томъ, что Онъ пребываетъ при этомъ Совершенной Личностью, которая имѣеть Свою сущность, тождественную и единую съ другими упостасями, хотя и своимъ особымъ образомъ; также и Духъ Св. Это тожество божественной сущности осуществляется въ трехъ упостасяхъ, которыя, различаясь по образу своего самосознанія, какъ Отецъ, Сынъ, Духъ Св., обладаютъ единою жизнью и сущностью, такъ что «каждая отъ нихъ едина есть съ другой не менѣе чѣмъ съ самою собой»***). Единая жизнь есть субстанціаль-

*) Св. Іоаннъ Дамаскинъ Т. изл. Прав. вѣры, I, 8.

**) Ibid.

***) Ibid.

ный актъ любви, — Богъ есть Любовь. Итакъ, какъ же надо отвѣтить на вопросъ, возникшій на Западѣ въ XII-XIII вв. и рѣшенній на 4 Латеранскомъ соборѣ, именно о томъ: рождается ли Сынъ отъ личности или отъ сущности Отца? Надо *устранимъ* самый вопросъ, какъ невѣрный и только смущающей, ибо такого «или-или», такъ же какъ «и-и», просто не существуетъ, и на вопросъ отвѣтить нельзя. Всѣ три упостаси во Св. Троицѣ взаимно открываютъ другъ черезъ друга и тѣмъ взаимно являются другъ для друга единую Божественную сущность, — но упостаснымъ образомъ. Представленіе о какой-либо сущности, существующей *надъ* или *подъ* или *за* упостасями и образующей ихъ *внѣличную* основу, должно быть отвергнуто, какъ не соответствующее понятію объ абсолютномъ духѣ. (Поэтому возможно только въ несобственномъ, не точномъ смыслѣ говорить о рождении Сына и изведеніи Духа изъ *сущности* Отца, лишь чтобы отвергнуть мысль о происхожденіи ихъ изъ несущаго, т.-е. объ ихъ тварности, какъ это и употребительно у отцовъ).

При утвержденіи единосущія Св. Троицы получаетъ особое значеніе принципъ *единоначатія*, «которое составляетъ равночестность естества». Посему — продолжаетъ св. Григорій Богословъ — «единица, отъ начала подвигшаяся въ двойственность, остановилась на троичности, и сіе у насъ Отецъ и Сынъ и Св. Духъ». *)

Единство божественной сущности или жизни устанавливается единствомъ первоначала. Отецъ и есть первосущность, которая раскрывается въ Сынѣ и Духѣ Св., которые связаны въ упостасномъ происхожденіи съ Отцомъ. Въ этомъ (но только въ этомъ) смыслѣ можно сказать, что Отецъ и есть та божественная жизнь или сущность, которая открывается и живеть въ Сынѣ и Духѣ Св., отъ Него имѣющимъ Свое происхожденіе. Колебать или ограничивать этотъ принципъ значить вносить смуту въ пониманіе вопроса объ упостасяхъ и сущности. При единоначатії Отца, которое состоитъ въ томъ, что отъ Него происходит Сынъ и Духъ Св., первый чрезъ рожденіе, второй чрезъ исхожденіе, вся жизнь Св. Троицы получаетъ насквозь личностный характеръ, и отпадаетъ самая возможность дѣлать противопоставленія: личность или сущность, ибо личность и есть сущность и, наоборотъ, сущность есть личное начало, и единая сущность

*) Св. Григорій Богословъ, Слово 29.

необходимо существует тройственно въ тріупостасномъ актѣ. Но достаточно поколебать это единоначаліе, и въ пониманіѣ Св. Троицы или вносится хаосъ, если мы допустимъ, что каждая изъ упостасей происходитъ безразлично отъ всякой другой (впрочемъ такого допущенія, кажется, еще никто не дѣлалъ), или же вносится дуализмъ. При которомъ допускаются два источныхъ начала (какъ это справедливо было указано патр. Фотіемъ въ первомъ его аргументѣ): Отецъ и затѣмъ Отецъ и Сынъ. Въ такомъ случаѣ Св. Троица является уже не живымъ самооткровеніемъ единаго тріупостасного субъекта, но системой отношеній. Но здѣсь, съ другой стороны, допускается и *раздѣленіе* природы и упостаси, въ такой мѣрѣ, что оказывается возможнымъ ихъ различеніе и противопоставленіе. А именно Отецъ и Сынъ вмѣстѣ изводятъ Духа Св. не въ томъ въ чёмъ они различны, т.-е. въ ихъ упостасномъ противопоставленіи, но въ томъ, въ чёмъ они тожественны и едины, т.-е., очевидно, въ остающейся еще сверхъ ихъ личного самоопределѣленія сущности, т.-е. нѣкоторой ихъ общей *данности*. Этимъ, несомнѣнно, разрушается ученіе объ отношеніи личности къ сущности въ Божествѣ (притомъ въ противорѣчіи съ постановленіемъ 4 Латеранского собора, см. выше). И изведеніе Духа Св. оказывается поэтому не личнымъ актомъ, каковымъ можетъ быть лишь изведеніе отъ Лица, т.-е. отъ Отца, но *неличнымъ событиемъ* въ жизни двухъ. Даже и католическая доктрина признаетъ, что двое, какъ двое, не могутъ изводить Духа Св. Но если этого не могутъ двое въ раздѣльности, то одинаково не могутъ его совершилъ они въ томъ, въ чёмъ они оказываются едино и, слѣдовательно, безлично. Иначе пришлось бы еще прымыслить новую двуединую упостась Отца-Сына и утвердить троичность. Поэтому еще разъ надлежитъ утвердить святоотеческій принципъ единонаачалія во Св. Троицѣ, которымъ исключается ложный путь богословствованія со внесеніемъ имперсонализма.

Попытки заглядывать за Личность, чтобы *позади* ея увидѣть субстанцію, здѣсь неумѣстны. Справедливо, что въ Божествѣ не существуетъ упостаси безъ сущности, *άνυπόστατος*, такъ же какъ и сущности безъ упостаси, *άνυπόστατος*, но въ Божествѣ онѣ совершенно слитны и нераздѣльны, и различаются только условной человѣческой абстракціей. *) Сущность совершенно прозрачна

*) Лишь въ тварномъ бытіи между личностью и субстанціей существуетъ реальное несовпаденіе: субстанція есть бытійное лено, а вмѣстѣ и неосвѣщенная тьма («не-я»), которая себѣ непрестан-

для личности. Поэтому и католическое a Patre Filioque не можетъ обозначать какого-то внѣличного или сверхличного бытія, въ которомъ бы Отецъ и Сынъ, различаясь личными свойствами, въ то же время не различались. Отсюда слѣдуетъ, что никакого субстанціального *que* между Отцомъ и Сыномъ, кромѣ общаго единосущія Св. Троицы, быть не можетъ. И представлениe о томъ, что Отецъ передаетъ Сыну нарочитую способность изводить Духа Св., не соответствуетъ Божественному трединству. *) Три упостаси, какъ личные центры, существуютъ въ себѣ раздѣленіе вънѣ всякоаго *que* и вмѣстѣ съ тѣмъ онѣ единосущны и нераздѣльны, и вся Св. Троица есть единонаачаліе Отца, какъ источнай причины, первовиновника. И въ этомъ (но именно въ этомъ

но является въ я, входить въ самосознаніе, и это и есть тварная жизнь. Противопоставленіе упостаси и сущности явилось въ качествѣ вспомогательного логического средства въ видѣ аріанскихъ споровъ, и самое понятіе *богодѣлъ* имѣть прежде всего, отрицательное значеніе. Имъ отвергается аріанское *богъ есть сущъ; тобъ Ихъ* и положительного значенія въ исторіи догмы это опредѣленіе не получило. Характерно, что выраженіе *богодѣлъ* въ символѣ вѣры не примѣнено къ Св. Духу, затѣмъ оказалось достаточно: отъ Отца исходящаго. Даѣще, понятіе сущности *сущъ* примѣняется въ Халидонскомъ доктринальномъ соотношении Божеской природы съ человѣческой природой, т.-е. также соотносительно: Христосъ при единицѣ упостасей соединяетъ двѣ природы. Это же сопоставленіе въ доктринахъ VI всел. собора развертывается въ ученіе о двухъ воляхъ и двухъ дѣйствованіяхъ во Христѣ, божескомъ и человѣческомъ.

*) Воплощющее нарушение этого принципа мы имѣемъ въ формулировкѣ флорентийскаго Собора, гдѣ прямо вводится то раздѣленіе упостаси и усии, устраненіе котораго составляетъ самое сердце доктрины о Св. Троицѣ: *Spiritus Sanctus ex Patre et Filiо aeternaliter est, et essentiam suam sущимъ esse subsistens habet ex Patre simul ex Filiо...* Et quoniam omnia, quae Patris sunt, Pater ipsse Unigenitus Filiо suo dignando dedit, praeter esse Patrem, hoc ipsum quod *Spiritus Sanctus procedit ex Filiо, ipse Filius a Patre aeternaliter habet* (Denz. 691). Ложная точка зрения на отношеніе между упостасью и сущностью выражается также въ другой формулы флорентийскаго Собора, въ Decretum pro Iacobitis, гдѣ читаемъ: *Hac tres persona sunt unus Deus et non tres Dii: quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una aeternitas, omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio* (D. 703). Не точна и даже прямо не вѣрна формула: *trium est una substantia, вмѣсто: tres sunt una substantia*, иначе замаскировано вводится представлениe о иѣзукской за-упостасной даниности, составляющей общее достояніе трехъ. Такая общность не есть единосущіе, не есть тождественность жизни, скорѣе она есть иѣзукское совладѣніе, которое предполагаетъ пределъ совладѣнія или опять таки данность. И за такое имено пониманіе говарить дальше, гдѣ уже прямо вводится представлениe объ *omnia sunt unum*, гдѣ быть отождествлія противоположеній. Эта ложная аксиома стѣлзается исходной въ католическомъ имперсонализмѣ.

и только въ этомъ) смыслъ можно сказать, что вся Св. Троица есть Отецъ, раскрывающій Себя въ Сынѣ и Духѣ Св. Это и выражено текстомъ: *Отецъ мой болій Меня есть* (Іо. 14, 28), притомъ въ торжественной рѣчи объ отшествіи къ Отцу. Это - болій, не ограничиваетъ равночестности и равнобожественности членовъ, но твердо устанавливаетъ ихъ отношеніе, какъ исходного и исходящаго, открывавшаго и открывавшагося (и это соотношеніе красной нитью проходитъ чрезъ все Евангелие Иоанна, гдѣ говорится объ отношеніяхъ Отца и Сына*). Это болій именно и означаетъ единонаачаліе Отца, какъ основу божественного трединства.

Прот. С. БУЛГАКОВЪ

*) Это же соотношеніе примѣняется и къ Духу Св. : «Онъ прославить Меня, потому что отъ Моего возьметъ и возвѣстить вамъ. Все, что имѣть Отецъ, есть Мое» (Іо. 16, 14-15): Отецъ открывается въ Сынѣ, а Сынъ возвѣщается Духомъ Св., но все это есть откровеніе Отца черезъ Сына въ Духѣ Св. Въ этомъ смыслѣ можно понять и извѣстное выраженіе св. Василія Великаго, что Сынъ есть образъ Отца, а Духъ Св. — образъ Сына» (О Духѣ Святомъ).

ХРИСТОВО УНИЧИЖЕНИЕ И НАШЕ СПАСЕНИЕ

Филипп. II, 5-11.

(Библейско-экзегетический анализъ.*)

*Въсѧ благодать Господа нашего
Іисуса Христа, яко вась ради об-
нища бѣгать сый, да вы чищаетсѧ
Его обогатитеся.*

2 Кор. VIII, 9.

Христологический отдѣль Филипп. II, 5-11 является едва ли не самымъ труднымъ во всемъ Новомъ Завѣтѣ. Это своего рода истинный *crux interpretum*, мучительный для экзегетовъ и, кажется, мало искупительный для читателей... Научная литература по данному предмету настолько громадна, что обнять ее почти невозможно. А по содержанию своему она разнообразна до того, что тутъ гораздо больше противорѣчій и взаимоотрицаній, чѣмъ сближеній и подкрѣплений, утонченность же построений доводится до такой степени, что самая сущность мыслей оказывается иногда неуловимой; между тѣмъ дѣло касается самыхъ основъ христіанской вѣры, стремясь къ принципіально-му раціонализированію ихъ. Въ концѣ концовъ доктрина со-

*) Этюдъ трактатъ былъ доложенъ на «Конференціи восточныхъ и западныхъ богослововъ» въ г. Новомъ Саду (Сербія) въ среду 7 августа (25 июля) 1929 г. и вызвалъ продолжительный и живой обмѣнъ мнѣній. Параллельный докладъ на ту же тему со стороны западныхъ коллегъ прочитанъ былъ наканунѣ Вѣнскими профессоромъ D. Dr. Karl Beth.

всѣмъ поглощаетъ экзегетику и, оставшись въ библейской почвы, превращается въ субъективное «богословствованіе» опаснаго свойства, когда человѣкъ становится мѣрою божественныхъ вѣщай. И непримиримый споръ «криптиковъ» и «кенотиковъ» касается уже эссенціального достоинства Христа Спасителя по божеству, упраздняетъ истину троичности и подрываетъ силу благодатнаго искупленія нашего.

Отсюда безспорна для разсматриваемаго пассажа особенная трудность, но самая чрезмѣрность ея вызываетъ сомнѣніе въ фактической объективности. Нѣтъ ли здѣсь догматического преувеличенія и научнаго увлеченія? Такова ли подлинная, экзегетическая дѣйствительность? Если «да», то пришлось бы согласиться, что самъ Апостолъ намѣренно писалъ запутанно и темно, или же не вполнѣ понималъ обсуждаемый вопросъ и потому говорить сумрачно и неотчетливо. Разумѣется, и то и другое одинаково недопустимо, потому что немыслимо безусловно. Св. Павель отвѣчалъ на опредѣленные конкретные запросы съ прямою цѣллю удовлетворить ихъ окончательно и убѣдительно для всѣхъ, а это необходимо требовало прозрачной общепонятности его назиданій. И слушателями ихъ были не ученые специалисты, не члены разныхъ высокихъ конференцій, но — въ большинствѣ своемъ — новообращенные простецы (ср. I Кор. I, 26 слл.), долго питавшіеся началами словесъ Божіихъ (Евр. V, 12). Для такихъ лицъ апостольская проповѣдь — даже о сокровенныхъ тайнахъ Божіихъ — не могла быть запутанно-мудреной (ср. I Кор. II, 4 слл.) и естественно предполагается общедоступной по своему непосредственному смыслу, преднамѣченному авторомъ для воспріятія вѣрующихъ.

Значить, и для Филипп. II, 5-11 мы должны принять, что апостольское поученіе выражено тутъ точно и обеспечено по своему правильному усвоенію первыми читателями посланія. На этомъ мы и обязаны сосредоточиться всецѣло, чтобы раскрыть первоначальную, собственную мысль Апостола, которая непрѣмѣнно должна быть безспорною по своему содержанію. Но въ этомъ достоинствѣ она остается и библейски-непреложною для насъ, вѣрующихъ христіанъ, не менѣе, чѣмъ для Филиппійцевъ, которые видѣли въ ней заповѣдь Божію. Разумѣется, послѣдняя не ограничивается ближайшимъ практическимъ примѣненіемъ и всегда бываетъ животворною основой для работы ума и воли. Посему законны и дальнѣйшія распространенія апостольскихъ

идей въ томъ или другомъ направлениі соотвѣтственно истори-
ческимъ условіямъ и задачамъ въ развитіи Церкви. Даже пра-
вославно-русскій экзегетъ епископъ Феофанъ (Говоровъ) сви-
дѣтельствуетъ, что въ Филипп. II, 5-11 св. Павель «всеобъятно и
всесторонне очертилъ все дѣло Господа во спасеніе наше...
Догматъ о воплощеніи и искупленіи и о лицѣ Иисуса Христа,
яко Богочеловѣка, изображенъ здѣсь съ такою опредѣленно-
стію, что одно это мѣсто поражаетъ всѣхъ еретиковъ, погрѣ-
шавшихъ въ семъ отношеніи». Но, вѣдь, подобныхъ лжеучи-
телей и лжеученій тогда еще не было среди Филиппійцевъ,
и Апостоль не имѣлъ ихъ въ виду, а его слова только приспо-
собляются къ позднѣйшимъ проблемамъ. Это употребленіе
христіанскихъ основоположеній для христіанскихъ порожденій
натурально и резонно, но все-же является лишь обусловленною
аппликаціей для новыхъ религіозно-церковныхъ интересовъ.
А послѣдніе варіируются, почему и примѣненія неизбѣжно бы-
ваютъ временно-обусловленными, почерпающими весь свой ав-
торитетъ въ подлинномъ апостольскомъ содержаніи. Эти стороны
необходимо различать со всею строгостію, потому что каждая
имѣеть свое особое значеніе, полнота же достигается только вза-
имоотношеніемъ ихъ. Экзегетика увѣнчивается «біблейскимъ
богословіемъ», однако не исчерпывается имъ и постулируетъ къ
догматическимъ обобщеніямъ. Тѣмъ не менѣе въ послѣднихъ
просто вѣтви, вырастающей изъ своего корня, не рѣдко болѣз-
ненная и уродливая. Тамъ—откровеніе, здѣсь—раскрытие. Для
нихъ мѣра содержанія и авторитета одного качества, но разной
степени. Догматическое развитіе законно и плодотворно, а все-
таки оно возникаетъ изъ біблейского первоисточника и должно
регулироваться его нормами. На нихъ мы обязаны базироваться
и къ нимъ устремляться при истолкованії Филипп. II, 5-11.

На что расчитаны эти апостольскія слова, и въ чёмъ спе-
циально они убѣжджаютъ читателей?

Къ сожалѣнію, грамматическая связь этого отрывка не-
достаточно опредѣлена. Преобладаетъ даже такое текстуально-
критическое сужденіе, что ея совсѣмъ нѣть и никогда не было.
Спорить противъ этого тѣмъ болѣе трудно, что все посланіе къ
Филиппійцамъ, отражающее порывы счастливыхъ чувствъ, пріят-
тыхъ воспоминаній и сердечныхъ благожеланій, отличается
такою грамматическою асинхроничностью. Но это же послѣднее
обстоятельство рѣшительно свидѣтельствуетъ, что въ немъ всѣ

частности объединяются внутреннею взаимностю, и когда она заканчивается или прерывается, — тут мы находимъ (III, 1; IV, 8) предупреждающее *το λογιτόν*. Посему теперь все дѣло въ идейномъ контекстуальномъ соотношениі. Въ раннѣйшемъ говорилось, что читатели должны быть единодушны и единомышленны и, избѣгая споровъ и тщеславія, всѣ связаны ставить себя одинъ выше другого, чтобы для каждого были главные интересы не свои, а другихъ — въ случаѣ взаимной несолидарности таковыхъ. Это есть самоотреченіе собственного уничиженія ради ближнихъ, съ подчиненiemъ имъ. Но какъ это возможно и для чего нужно? Развѣ въ христіанскомъ обществѣ нѣть фактически ни высшихъ, ни низшихъ? Однако, вѣдь, и въ Филиппийской церкви выдѣляются епископы и діаконы! И при предполагаемомъ взаимномъ безразличіи не вдоворится ли самая опасная дезорганизація, когда всѣ будутъ взаимно подчиняться, а не окажется повелителя. Это было бы анархическое собраніе рабовъ безъ правящаго господина и — слѣдовательно — безъ объединяющей воли во имя верховныхъ началь, всѣхъ одинаково покоряющихъ. Ясно, что необходимо было указать сущность рекомендуемаго акта, его обязательную норму и плодотворную цѣль. И поскольку все подобное проектируется въ христіанской сфере, — отсюда слѣдуетъ, что искомые моменты должны быть не просто христіанскими, но и всецѣло мотивироваться во Христѣ, какъ единственномъ принципѣ возрожденно-благодатнаго бытія вѣрующихъ на всѣ времена.

При данной ассоціаціи несомнѣнно, что въ дальнѣйшемъ предлагается желательный для дѣла нормативный образецъ, а тогда мы должны безусловно согласиться, что Христосъ рисуется тутъ въ качествѣ основоположительного примѣра взаимнаго христіанского самоуниженія. Это — задача практическо-регулирующая, а не отвлеченно-теоретическая; при ней догматические пункты могутъ привлекаться лишь съ этой жизненно-практической стороны. Мы не должны ожидать догматического раскрытия и обоснованія, ибо все направляется къ констатирующей догматической мотивировкѣ. Послѣдняя, конечно, предполагаетъ извѣстное догматическое исповѣданіе, однако ничуть не требуетъ детально разработанной и логически аргументированной доктрины. Для нея довольно общаго признанія, которое обеспечиваетъ для предписываемаго акта абсолютную норму. Но та-

ковая не можетъ быть частнымъ распоряженіемъ даже самаго авторитетнаго лица, поскольку обязательна для всѣхъ и превыше всѣхъ. Въ виду сего текстуальное колебаніе (въ II, 5) рѣшается для меня въ пользу догматически-повелѣвающаго *συναγθω*, которое для настоящаго случая заповѣдуетъ надлежащій *modus agendi*. Поэтому и *συναγθει* будетъ точно опредѣленнымъ въ смыслѣ свойственныхъ христіанину разумныхъ настроеній, какъ факторовъ истинно христіанской жизни. Но первоисточникъ ея во Христѣ, и она должна вполнѣ соответствовать Ему. Ни больше, ни менѣе! Первое — потому, что христіанину нельзя быть выше Христа; второе же недопустимо по той причинѣ, что вѣрующей морально не можетъ и не имѣть права не воспользоваться дарованными благодатными богатствами (ср. Мф. XIII, 12; XXV, 29. Мрк. IV, 25. Лк. VIII, 18; XIX, 26). Эта оттѣнокъ и отмѣчается черезъ *κατα*, которое требуетъ для обсуждаемой сферы (*τοῦτο* ср. III, 16 гес., IV, 2) фактической пропорціальности у христіанъ со Христомъ. У нихъ именно это настроеніе должно быть внутреннимъ жизненнымъ факторомъ (это *ὑπὸ*) не менѣе, чѣмъ во Христѣ (это *Χριστῷ Ιησοῦ*), ибо всѣ, во Христа крестившіеся, во Христа облеклись (Гал. III, 27) и уже не живутъ сами, но живетъ въ нихъ Христосъ (II, 20). Очевидно, Господь Спаситель берется въ непосредственной человѣческой приближенности, какъ «Иисусъ», но это не имѣло бы особой достоподражательной важности, если бы являлось одинаково нуждающимся равенствомъ, а не было обогащающимъ снисхожденіемъ добровольного уравненія. Посему и выдвигается напередъ, что это былъ «Христосъ», т.-е. Иисупитель и Спаситель абсолютнаго свойства. Мы не знаемъ христологическихъ концепцій, къ которымъ аппеллируетъ Апостоль у Филиппійцевъ. Но какъ бы общи и бѣдны догматическимъ содержаніемъ ни были ихъ христологическая созерцанія, — во всякомъ случаѣ они твердо вѣровали въ свое благодатное возрожденіе. Къ нему стремилось все человѣчество и сюда направленъ былъ богодарованный законъ, а успѣха не получалось нимало. Ясно, что эта задача была выше человѣческихъ возможностей и принципіально непосильна для нихъ, постулируя къ чисто божественнымъ факторамъ, чуждымъ человѣческихъ ограниченій. И вотъ, если эту миссію исполнилъ Христосъ, то безспорно, что Онъ — Лицо истинно божественное, эссенціально превосходящее всякую земную условность.

Такое исповѣданіе было эмпирически безспорнымъ для Филиппійцевъ, и они повелительно приглашались воплоить его со всею адекватностію въ своемъ жизненномъ построеніи, обязывавшемъ къ спасительному взаимоуничиженію. Съ этой только стороны и выдѣляются (II, 6) во Христѣ, какъ таковомъ (ξ), или небесномъ Спасигелѣ, необходимыя для дѣла черты. А вопросъ шелъ о принижениіи чего-либо высшаго до не свойствен-наго ему натурально уровня. Слѣдовательно, и во Христѣ констатируется именно это превысеннное Его состояніе, но послѣднее получаетъ соприсущую цѣнность лишь при томъ едино-ственномъ условіи, что оно эссенціально и неотъемлемо, можетъ допускать самопожертвованіе, однако никогда не исмѣнится по природѣ и не прекратится. Въ этомъ смыслѣ христіанская утра-та жизни есть истинное пріобрѣтеніе ея (Ме. X, 39; XVI, 25. Мрк. VIII, 35. Лк. IX, 24). Напротивъ, всякое временное или случайное отличіе тутъ непригодно, ибо по своей натуральной условности неспособно ни производить, ни создавать постоянного дѣйствія, почему даже блестящій результатъ не бываетъ окон-чательнымъ и нуждается во всегдашихъ повтореніяхъ, какъ видимъ въ отношеніи Ааронова первосвященства и ветхозавѣт-ныхъ жертвъ (Евр. V, 1 сл. VII, 23. IX, 9-10, 25. X, 1 сл.). По этой причинѣ и для спасительного снисхожденія Христа необ-ходимо, чтобы Онъ еще ранѣе обладалъ божескими преимуще-ствами, эссенціальными и неотчуждаемыми, которые — по этому самому — и не были просто индивидуальными пріобрѣтеніями. Безъ этихъ предпосылокъ не могло бы произойти самого акта умаленія, и — значитъ — онъ необходимы въ предшествующей наличности, предваряющей и обуславливающей весь процессъ.

Такъ находимъ, что дальнѣйшая характеристика относит-ся къ докенотическому періоду и описываетъ домірное бытіе, которое потомъ допускаетъ извѣстныя модификаціи въ своихъ проявленіяхъ *ad extra*. Но при послѣднихъ самая личность, конечно, продолжаетъ сохраняться, потому что въ случаѣ пер-сональныхъ превращеній нельзѧ было бы и говорить о дѣйствіяхъ единаго субъекта во всѣхъ описываемыхъ перипетіяхъ. Онтоло-гическія особенности остаются неизмѣнными по существу и бы-ваютъ всегда «настоящими» для данного лица, какъ это без-спорно и по его пренебесному достоинству. Съ этой стороны *prae. ὑπόρου* отмѣчаетъ не теперешнюю, — послѣвоплощен-ную временность, а вѣчно сущее бытіе, одинаково пребываю-

шее въ каждый мыслимый хронологический моментъ. Въ такомъ случаѣ оно не могло быть чѣмъ-то благопріобрѣтеннымъ и преходящимъ, когда индивидуальность опять оказывалась бы безъ онтологической опоры.

Въ этомъ отношеніи было до чрезвычайности важно уdstовѣрить, что интересующее преимущество не просто практически несомнѣнно для всѣхъ, но составляетъ эссенциальное отличие, принадлежитъ къ самой природѣ вещи, выражаетъ ея онтологическую типичность. Эта кардинальная особенность необходима въ обсуждаемомъ предметѣ по логическому ходу мыслей и никоимъ образомъ не могла быть опущена въ апостольской трактациі. Понятно и неизбѣжно, что фраза *оъ отлѣтии тѣлеса* всцѣло обнимаетъ именно и исключительно этотъ специальный пунктъ въ потребномъ для рѣчи смыслѣ, констатируя эссенциальность отмѣченного качества. Этимъ слаживаются острые раздоры касательно *отлѣтии* съ утонченными *minutiae minutissimae* школьного партизанства и догматической скрупулѣзности. Правда, что этотъ терминъ иногда означаетъ заслуженную «награду», добытую «премію», усвоенную законно и достойно, но это употребленіе рѣдко, и ученымъ приходится археологически откальывать его по разнымъ уникамъ. Какъ же могли догадаться объ этомъ Филиппійцы безъ точныхъ предупрежденій? И это тѣмъ менѣе вѣроятно, что связано съ величайшими идеиными затрудненіями. Вѣдь вопросъ идетъ о свойствахъ бытія постоянного и эссенциального для взятой вещи, и тутъ «пріобрѣтеніе» утверждало бы раннѣйшее «отсутствіе», которое предполагаетъ уже небытіе вообще, или въ опредѣленныхъ индивидуальныхъ качествахъ. Важность не въ способахъ пріобрѣтенія, а въ самомъ фактѣ, что имъ отрицается предшествующая наличность, между тѣмъ она-то и рисуется функционирующею съ типическою неизмѣнностью. Непосредственный смыслъ всѣхъ читателей, начиная съ адресатовъ, всегда усвояетъ слову *отлѣтии* оттѣнокъ похищенія, узурпаторскаго или воровскаго. Конечно, по формѣ окончанія этотъ терминъ скорѣе указываетъ процессъ дѣйствія, какъ актъ присваиванія, но есть примѣры эквивалентности его съ *отлѣтии*, а контекстуальная связь дѣлаетъ это несомнѣннымъ для всякаго въ каждомъ частномъ случаѣ. Главное же въ томъ, что когда разумѣется длительное обладаніе, не закрѣпленное легально, — въ немъ

каждый моментъ является активнымъ похищеніемъ, не перестающимъ ни на мгновеніе и — следовательно — всегда процессуальнымъ. Посему мысль ничуть не измѣнится, если мы скажемъ, что то или иное свойство, узурпаторски захваченное и грабительски удерживаемое, являлось постоянно похищаемымъ и никогда нелегализованнымъ, для всѣхъ безспорнымъ. Все равно, этимъ свидѣтельствуется, что данное «пріобрѣтеніе» уже совершилось, но оно было воровскимъ по происхожденію и похищеннымъ по владѣнію. Успѣшный захватчикъ продолжалъ оставаться счастливымъ воромъ, который всегда присвояетъ себѣ чужое.

Въ нашемъ случаѣ все подобное рѣшительно отрицается и, при томъ, съ двухъ сторонъ. Говорится лишь объ ~~пунктѣ~~ и совсѣмъ не упоминается о возраженіяхъ, естественно ожидаемыхъ при ~~доказываніи~~. Отсюда выходитъ, что 1) никто не оспаривалъ разумѣемаго отличія, и 2) самъ владѣлецъ по совѣсти считалъ его неотъемлемою собственностью. А въ приложеніи къ контексту все это свидѣтельствуетъ, что описываемое достоинство было постояннымъ, а не усвоеннымъ и временнымъ, т. е. эссенциальнымъ и потому всецѣлымъ, не нуждающимся въ закрѣплении или восполненіи. Тутъ два предложенія оказываются не только тѣсно связанными, но и совпадаютъ между собою, какъ положительное констатированіе и отрицательное подтвержденіе. Тогда дальше имѣемъ, что ~~это~~ ~~изъ~~ ~~этой~~ ~~богоравенства~~ и ~~въ~~ ~~этомъ~~ ~~же~~ ~~относятся~~ къ одному и тому же предмету и тождественны по содержанію. Ничто иное не мыслимо и по свойству самихъ вещей. Еслибы второе являлось новымъ сверхъ предшествующаго, то оно не принадлежало бы къ ~~богоравенству~~ и — въ наилучшемъ случаѣ — представляло бы лишь доступную возможность. И коль скоро послѣдняя не реализуется даже процессуально, — тутъ неумѣстно упоминать о какомъ-либо присвоеніи, ибо такого не предполагается и не начинается. Дозволитъ разувѣ лишь контрастъ съ дальнѣйшою рѣчью, что хотя Христосъ могъ ити выше бѣгобразности къ бѣгоравенству, однако Онъ предпочелъ направиться внизъ къ самограниченію. Пусть такъ! Но именно отсюда и выходитъ, что — значитъ — бѣгоравенство было для Христа вполнѣ законнымъ и потому совершенно натуральнымъ, фактически даннымъ въ Его эссенциальномъ бѣгособразіи или адекватнымъ съ Нимъ по существу, наиболѣе типическимъ для Него.

Опять находимъ, что *иерархъ* *Богъ* *упорядоченъ* указываетъ такое воспріятіе образа Божія, что это граничить съ полнымъ его усвоеніемъ до тожества. Посему тотъ образъ, какой свойственъ Богу и отражаетъ самое божество, принадлежалъ и Христу по Его всегдашнему бытію. При такой идейной несомнѣнности подобнаго вывода, нѣть надобности въ детальной аргументації, которая подрываетъ защищаемый тезисъ самою своею напряженностью. Онъ не нуждается въ излишнихъ усиленіяхъ натянутой апологетики, поелику данъ самымъ предметомъ сужденія. Достаточны просто нѣкоторыя иллюстраціи—*e contrario*. Здѣсь и для Апостола и для Филиппіцевъ было незыблѣмо, что по своемъ воплощеніи Христосъ имѣлъ человѣческое бытіе реально, но тогда и въ раннѣйшемъ будетъ таковыимъ же бытіе божественное. Разница лишь въ томъ, что человѣчество было воспринятымъ и, очевидно, неэссенціальнымъ. Отъ него можно было ожидать, что оно вытѣснитъ предшествующее и замѣститъ, однако это было *схожимъ*, только по внѣшности приближающее къ человѣку (*ως αὐθρωπός*) и ничуть не упраздняющее основного принципа, неизмѣнного и неприкосновенного при новой формѣ. И если *схожимъ* отмѣчаетъ уподобленіе, единственно возможное при всегдашнемъ *иерархѣ*, то послѣднее констатируетъ тожество съ Богомъ по образу бытія или богоравенство.

Говоря вообще, это удостовѣряло, что Христосъ былъ эссеціально божественнымъ лицомъ. Тутъ Апостолъ просто напоминаль знакомое всѣмъ христіанское исповѣданіе, не внося отвлеченныхъ догматическихъ расчлененій, не для всѣхъ доступныхъ и тѣмъ самымъ затруднившихъ или подрывающихъ всю аргументацію по ея практической убѣдительности. Въ томъ и особенная важность, что св. Павелъ беретъ за основу своихъ назиданій несомнѣнныя каждому истины, заранѣе обеспечивая равную безспорность для своихъ примѣненій.

Мы видимъ, что Христосъ обладаль эссеціальною божественностью, а при ней чего мы должны ожидать касательно Его жизни и дѣятельности? Разумѣется, лишь того, что Онъ будетъ всегда оставаться въ сферѣ божества и отсюда функционировать во внѣ съ соприсущею божественностью. Это для Него обязательная и исключительная реальность. Посему съ особымъ ударениемъ сказано, что именно *такъ* и было фактически, поскольку Христосъ пребывалъ въ состояніи богоравенства и не считалъ подоб-

ное положение похищениемъ, находя его нормальнымъ и натуральнымъ по своему природному достоинству. Естественно думается, что этот *status* продолжится непрерывно, ибо вполнѣ соответствуетъ божественному бытію, а измѣнить его никто не можетъ, кромѣ развѣ самого божественного Христа. Но и для Него догматически немыслимо, чтобы Онъ внутренно трансформировался и, будучи Богомъ, пересталъ быть божественнымъ, т.е. самоуничтожился. Допустимо не болѣе того, что произойдутъ лишь известныя модификаціи въ формахъ проявленія божественности, — аналогично древнимъ єеофаніямъ, а онѣ не были унженіемъ для Бога и не считались низменными ни въ Ветхомъ Завѣтѣ, ни въ юдействѣ. Поелику же нельзя увеличиваться въ натуральной божественности, которая принципіально не знаетъ градаций, то возможно лишь добровольное самоограниченіе, приспособительное уменьшение абсолютности въ нетожественныхъ ей обнаруженіяхъ. Подобное измѣненіе посильно и достойно Бога по верховнымъ мотивамъ, но все-таки оно неестественно по природѣ Христа и не можетъ быть постояннымъ, должно быть временно обусловленнымъ по началу и таковыми же по завершенію, почему земное человѣчество во Христѣ не могло быть вѣчнымъ и навсегда удерживается единственно потому, что разрѣшается обоженіемъ въ превознесенномъ Богочеловѣкѣ-Сынѣ.

Впрочемъ, временное уменьшение мыслимо по божественнымъ планамъ и доступно для божественного существа, а потому и не противно ему, но только неожиданно по нормальному порядку. Тутъ ~~далі~~ (II, 7) подчеркиваетъ не контрастъ, а лишь указанную неожиданность, которая сейчасъ же мотивируется, что это — временная модификація и она совершена самимъ Христомъ въ отношеніи себя самого, какъ свидѣтельствуютъ формы аориста и намѣренно выдвинутое напередъ ~~за~~ ~~затѣ~~, потомъ опять повторенное при описаніи специального акта уничиженія. Предъ нами будетъ теперь не новое бытіе, но новый способъ его реализаціи по сравненію съ предшествующимъ и вполнѣ натуральнымъ. Послѣднее было состояніемъ богоизвестства статически и динамически, — по положенію и функционированію. Первая, онтологическая особенность самопонятна и не допускаеть ни малѣйшихъ превращеній, ибо въ ней даже минимальная трансформація грозить прекращеніемъ божественности, которая не можетъ быть ни больше, ни меньше, а всегда едина и тождественна. Дозволительна рѣчь лишь о формѣ проявленія и функ-

ціонированія вѣчно божественнаго бытія, а съ этой стороны, напр., премірное и превознесенное состоянія Сына Божія должны имѣть свои типическія особенности. Исключительно и всецѣло къ этому моменту относится *εἰρυσίσθε*, которое ни въ какомъ смыслѣ не приложимо къ самому бытію по его упраздненію или сокращенію. Но какова же была домірная форма? Она адекватно соотвѣтствовала богоравенству и являлась божественнымъ способомъ бытія, а Богъ «обитаетъ въ неприступномъ свѣтѣ, котораго никто изъ человѣковъ не видѣлъ, и видѣть не можетъ» (1 Тим. VI, 16). Это есть немерцающее и ослѣпительное царство велелѣпной (2 Петр. I, 17) славы Божіей (Рим. XV, 17 и ср. 1 Фесс. II, 12; Дѣян. XXII, 11. 2 Кор. III, 7. Евр I, 3. Апок. XVIII, 1), для которой Отцомъ и собственникомъ служить Богъ (Ефес. I, 17. Рим. VI, 4), имѣющій свою вѣчную славу (1 Петр. V, 10). По своему эссенциальному равенству и Сынъ въ довоплощенномъ бытіи, очевидно, обладалъ тожественною славой, свойственной Ему реально до міротворенія (Ин. XVII, 5). Принципіально она всегда остается за Нимъ, какъ Христомъ и Господомъ славы (Іак. II, 1. 1 Кор. II, 8), но именно въ своей, божественной сфере, а по воплощенніи Сынъ вселился среди нась (Ин. I, 14) и жилъ въ человѣческой формѣ приспособительно къ земнымъ условіямъ. Понятно, что здѣсь эта слава не могла обнаруживаться всецѣло и, будучи соприсущею Единородному отъ Отца (Ин. I, 4), лишь «проявлялась» спорадически въ чрезвычайныхъ знаменіяхъ (Ин. II, 11) и исключительныхъ событияхъ, напр., преображенія (Лк. IX, 22. 2 Петр. I, 17). Теперь Христосъ уже долженъ входить въ славу свою (Лк. XXIV, 26), просить ее (Ин. XVII, 5) и получать отъ Отца (Ин. XVII, 22, 24) по Его соизволенію (Филипп. II, 9 *εὐχαριστώ*), поскольку и все искупительное служеніе было «по волѣ Бога и Отца нашего» (Гал. I, 4); потомъ Сынъ имѣть прийти божественно прославленнымъ (Мѳ. XXIV, 20. Мрк. XIII, 26. Лк. XXI, 27) и возсѣсть на престолѣ славы (Мѳ. XIX, 28. XXV, 31), которая — по своей одинаковости — столько же Его (Лк. IX, 26), сколько и Отчая (Мрк. VIII, 38).

Въ результатѣ находимъ, что воплощенный Сынъ Божій въ своемъ земномъ бытіи совсѣмъ не блесталъ небесною славой, а она принадлежала къ натуральнымъ свойствамъ Его богоравенства, почему здѣсь было несомнѣнное, — хотя бы временное и добровольное, но реальное — лишеніе или приниженіе, потре-

бовавшее послѣ специального возвышенія (ср. *üperhöhe* ст. 9), съ какимъ обычно связывается божественная слава (ср. Лк. II, 14. XIX, 38. Евр. I, 3). Вотъ этимъ собственно и исчерпывалось историческое *Exeusis*, которое не было ни умаленіемъ божества («кенотики»), ни скрытиемъ его («криптики»), а лишь фактическимъ отложеніемъ славы и прекращеніемъ свойственного функционированія. Но въ своей, божественной области послѣднее бываетъ обязательнымъ и непрерывнымъ, по взаимному соотвѣтствію, почему за отсутствіемъ потребной гармоніи прекращается съ переходомъ въ низшую область. Эти моменты хронологически совпадаютъ между собою. Понятно, что *Exeusis* наступило вмѣстѣ съ воспріятіемъ зрака рабіаго и продолжалось дальше въ разныхъ видахъ земного служенія Христова, которое — сравнительно съ эсценціальнымъ богоравенствомъ — все, съ начала до конца, и во всѣхъ формахъ было Сыновнимъ самоуничиженіемъ. И причина тому понятна. Слава свойственна величію и свидѣтельствуетъ о господственности, которая и принадлежитъ съ этой стороны Христу, какъ «Господу славы» (I Кор. II, 8). Но въ своемъ земномъ бытіи Сынъ человѣческій былъ умаленнымъ до того, что не имѣлъ, гдѣ главу приклонить (Ме. VIII, 20. Лк. IX, 58). Пропорціонально прежнему положенію, это было уже не господство, а рабство, откуда естественно, что новое состояніе характеризуется въ качествѣ *奴隸* *despoti*. Христосъ фактически уничижилъся, перешедши на рабскій уровень, а это случилось при воспріятіи человѣчества, поскольку всѣ люди, несмотря на всѣ удостовѣренныя преимущества, остаются ничуть не властующими (Евр. II, 6-8). Однако не было тутъ и совершенного очеловѣченія, когда совсѣмъ измѣнился бы самый субъектъ дѣйствія съ полнымъ превращеніемъ прежняго въ новаго. Посему и говорится о неизбѣжномъ при воплощеніи человѣкоуподобленіи, несомнѣнномъ и реальному, но болѣе внѣшнемъ и периферическомъ, не затрагивающемъ всегдашняго эсценціального бытія.

Въ этомъ смыслѣ вся воплощенная жизнь Христова принципіально была фактическимъ умаленіемъ по самому ея земному свойству. Но, вѣдь, все это произошло не случайно и фатально. Напротивъ, безспорны въ немъ специальные цѣли, которыя должны достигаться именно Сыновнимъ уничиженіемъ (ср. Евр. II, 9 сл.). Значить, послѣднее должно было всецѣло

направляться къ нимъ и увѣнчиваться специальною концентраціей даннаго рода въ избранномъ процессѣ. Требуется особый актъ преднамѣченного приспособленія уже въ самомъ «кенессисѣ». Умаливъ себя при воплощеніи, Христосъ теперь въ самомъ свсемъ члесъчествѣ «смирилъ себя» (II, 8) особымъ фактическимъ приниженіемъ (аог. *επαπλύσει*) сравнительно съ обычнымъ человѣческимъ ординаромъ, который, самъ по себѣ, вовсе не былъ низменнымъ, будучи нормальнымъ для человѣчества. Именно въ немъ и производится дальнѣйшее умаленіе, когда Христосъ дѣлается *ὑπόκοσος*. Это есть соподчиненіе другимъ, становленіе подъ нихъ. Оно свойственно рабскому положенію (II, 7), но не обязательно въ немъ безусловно, ибо самая рабственность является лишь соотносительной съ богоравною господственностью и въ земной сфере можетъ подавляться человѣческимъ величиемъ, которое предполагается и Христовымъ «послушаніемъ». Тѣмъ болѣе не представлялась неизбѣжною смерть, и даже по самимъ искупительнымъ планамъ какъ будто предполагалась возможность обойтись безъ нея (Ме. XXV, 39, 42. Лк. XXII, 42. Евр. V, 7). Съ этой стороны оказывается, что въ самомъ человѣческомъ бытии Христосъ еще дальше унижилъ себя, подчинившись всецѣло земнымъ ограниченіямъ вплоть до смерти. При такомъ «смиреніи» — съ отказомъ отъ всякаго господства и борьбы — послѣдняя являлась, конечно, неизбѣжной, однако ничуть не должна быть непремѣнно позорной, кторая — въ контрастѣ общему порядку (*δε*) — была бы неожиданнымъ и отягчающимъ прибавленіемъ, а въ нашемъ случаѣ Христосъ былъ *ὑπόκοσος μηχετοῦ θαυμάτου δε σταροῦ*.

Этимъ у Господа Спасителя и закончилось земное поприще. Все оно представляеть для разума «великую благочестія тайну» (I Тим. III, 16), ибо во всѣхъ своихъ моментахъ не мотивировано натуральною причинностію. Воплощеніе не требовалось эссенціальнымъ богоявленствомъ, не вытекало изъ него прямо и было униженіемъ предъ нимъ. Вочеловѣченіе — даже въ своей рабственности — не вело непремѣнно къ подчиненію и усугубляло естественную приниженність. Въ ней смерть неизбѣжна, но вовсе не предполагаетъ специальный позорности въ видѣ крестной казни. Все тутъ неестественно и непонятно. Нс., — поскольку исключительнымъ субъектомъ былъ Божественный Дѣятель по волѣ Отца, — мы обязаны признать всѣ эти акты божественно избранными средствами для осуще-

ствленія спасительныхъ намѣреній Божіихъ. И послѣднія реаль-
но нашли абсолютное исполненіе, поелику были доведены до
самаго крайняго конца. Въ этомъ отношеніи уничиженіе являет-
ся богоустановленнымъ путемъ къ славѣ (ср. Евр. II, 9-10).
Но для Христа въ этомъ не было ни этической, ни фактической
необходимости. Все допускалось добровольно по чисто божествен-
ному самопожертвованію. Это былъ чрезвычайный подвигъ,
который непремѣнно долженъ быть дать соотвѣтственный ре-
зультатъ и объективно и субъективно. Отсюда *тъ* (II, 9) не оба-
сновываетъ и не извлекаетъ логически, а просто констатируетъ фак-
тическій итогъ. Для дѣла онъ понятенъ самъ собою, ибо искомая
цѣль достигнута и успѣхъ безспоренъ. Для лица же незыблемо,
что если «всякъ смиряйся вознесется» (Лк. XIV, 11. XVIII, 14),
то тѣмъ болѣе должно было возвеличиться «божественное исто-
щаніе» ради блага людей по самоотверженной любви къ нимъ
(ср. Ин. XV, 13). Соответственно сему (*иhi!*) Богъ и возна-
градилъ Иисупителя возвышенiemъ достойнаго урѣнчанія. Это
есть, конечно, возвращеніе къ прежней славѣ, но разъ въ ней
участвовало и человѣчество, то для Спасителя, какъ Богочело-
вѣка, тутъ было превознесеніе сверхъ всякихъ мыслимыхъ
препѣловъ, когда Онъ «возшелъ превыше всѣхъ небесъ» (Ефес.
IV, 10) и сталъ «превыше всякаго начальства, власти, и силы и
господства» (Ефес. I, 21. 1 Петр. III, 22).

Бо человѣческое величіе было чре вычайное, исключитель-
ное и ни съ чѣмъ несравнимое. Законно, что — по взаимному
соотвѣтствію (ср. Евр. I, 4) — Христосъ получилъ отъ Отца и
преславнѣйшее «имя, еже паче всякаго имени». Безполезно гадать
о немъ и спорить. Мы знаемъ лишь одно, что Богъ вознесъ Христа
«превыше всякаго имени, именуемаго не только въ семъ вѣкѣ,
но и въ грядущемъ» (Ефес. I, 21). Оно принадлежало къ тѣмъ
небесно-райскимъ «словамъ, которыхъ человѣку непъзя пересказать» (2 Кор. XII, 4), и было истинно «неизреченныемъ»,
параллельнымъ *schem hamphorasch* для Іеговы. Важнѣе
то, что равнымъ ему было самое реальное достоинство (ср.
Евр. I, 4), поразительное по неисчислимой степени и по неот-
разимому вліянію. Необходимымъ являлось всецѣлое подчине-
ніе ему. И намъ известно, что Богъ «все покорилъ подъ ноги»
превознесеннаго Христа (Еф. I, 22; 1 Кор. XУ, 27), но въ этомъ
была и предложенная фактическая цѣль (*иua*) Христова
уничиженія, чтобы всѣ и все добровольно подчинились спа-

сительному величию Христову, а для сего послѣднее должно быть ослѣпительно-яркимъ. И вѣрно, что «Богъ мира, воздвигшій изъ мертвыхъ Пастыря овецъ великаго кровью завѣта вѣчнаго» (Евр. XIII, 20), совершилъ такъ, что Господь «вознесся во славу» (I Тим. III, 16), которая своею божественностью и привлекала и подчиняла абсолютно. Естественно, что предъ нею неизбѣжно склонились всѣ области бытія — небесныя, земныя и преисподнія (II, 10) въ видѣ небожителей, здѣшнихъ людей и подземныхъ обитателей *). Величие Христово всеобъемлюще и всюду сопровождается побѣднымъ торжествомъ, но не вездѣ спасительно воспринимается по душевному согласію, хотя всѣмъ и одинаково предлагаетъ свои блага. Абсолютность расчитана на всеобщую животворность и требуетъ сознательныхъ участниковъ. Посему наряду съ нею (*καὶ*) выдѣляются (II, 11) убѣженные исповѣдники (*εἰςιλεγόνται*), которые смиренno и глубоко постигаютъ искупительную тайну Христова уничиженія, словомъ и жизнью громко провозглашаютъ, какъ свою искупительную вѣру, что Иисусъ Христосъ по своему превознесенному богочеловѣческому «господству» (*Κυριος*) былъ, есть и будетъ «въ славу Бога Отца», какъ носитель ея и сообщитель всему миру, «да будетъ Богъ все во всемъ» (I Кор. XV, 28).

Объединяя теперь весь кругъ разсмотрѣнныхъ мыслей, мы пріобрѣтаемъ слѣдующіе тезисы: 1) Христосъ чомірно былъ эссенціально божественнымъ существомъ и располагалъ всѣми преимуществами богоявленаго бытія, но 2) временно пожертвовалъ ими, отказавшись отъ свойственной славы, ради высшихъ спасительныхъ интересовъ, для которыхъ принялъ уничиженіе вочеловѣченія и искупиельныхъ страданій, а 3) по реализаціи своихъ цѣлей достигъ богочеловѣческаго превознесенія и всеобщаго прославленія Отчаго.

Это — итогъ догматической, который практически гласить, что всякий истинный успѣхъ обезпечивается самоотверженнымъ служеніемъ благу другихъ чрезъ пожертвованіе для нихъ всѣми отличіями или достоинствами при всякихъ жизненныхъ потребностяхъ и нуждахъ.

Отсюда назиданіе для Филиппійцевъ, чтобы они не обосновывались эгоистически и не замыкались въ горделивомъ превос-

*.) Ср. Ignatii ad Traillianos, 9 (Mig 10 g. V, 631): *πληθως επιτραπει τις ἀπόθεσεν, βλέπουσαν τὸν ἐποιησάντα καὶ ἐπιτύχανταν*.

ходствѣ, но соподчинялись взаимными услугами съ самоотреченіемъ, которое, будучи всеобщимъ и всецѣльнымъ, всѣхъ дѣлаетъ достаточными и преизобильными «во всякомъ словѣ и дѣлѣ блазѣ» (2 Фесс. II, 17). Однако такое самоограниченіе не означаетъ ни намѣренного оскудѣнія, ни реальной низменности: — тогда наступили бы повсюдная бѣдность и безъизятное паденіе до трагической безпрѣльности, если всякий будетъ усиленно стараться только о томъ, чтобы непремѣнно быть ниже всѣхъ прочихъ. Тутъ ни для кого ни малѣйшей пользы и неизбѣжная гибель для каждого. Надо совсѣмъ обратное, чтобы всѣ по благодати Божіей обогащались всякими доблестями и именно ими самопожертвенно пользовались для блага ближнихъ. Въ этомъ спасительномъ самоотречении ради процвѣтанія другихъ заключается благословенный залогъ нормального церковнаго развитія.

А поскольку наши совѣщенія стоять въ связи съ современными уніональными церковными движеніями, — здѣсь апостольскій завѣтъ и для насъ, чтобы мы не сосредоточивались на разъединяющихъ конфесіональныхъ особенностяхъ, а — каждый въ своей сферѣ и вѣрѣ — преуспѣвали въ общехристіанскихъ связующихъ преимуществахъ и ими дѣлились безгранично и безкорыстно, да будемъ всѣ благолатно преизобильно въ спасительной тайнѣ Божіей, которая есть Христосъ, упованіе славы (Кол. I, 27).

Професоръ *Николай Глубоковский*.

Г. Софія (Болгарія).

1929, VII, 4 (VI, 21) — четвергъ.

ОБЪ ОБРАЗЪ БОЖІЕМЪ ВЪ ЧЕЛОВѢКЪ.^{*)}

1. Въ большой и сложной темѣ объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ я не имѣю въ виду касаться догматического раскрытия ея: цѣль настоящаго этюда связать эту существеннѣйшую догматическую идею съ ученіемъ о человѣкѣ въ современномъ научно-философскомъ мышленіи. Задача эта не является праздной или надуманной, ибо ни въ чёмъ такъ не нуждается современная антропология, какъ въ томъ, чтобы вернуться къ библейскому ученію о человѣкѣ. Съ другой стороны, смыслъ этого ученія гораздо шире и глубже того его раскрытия, какое даютъ сочиненія по докторату: въ этомъ ученіи дана надежная основа для разрѣшенія самыхъ трудныхъ и существенныхъ проблемъ антропологии и натурфилософіи. Можно въ этомъ видѣть, конечно, лишь нѣкое прикладное использование догматической идеи. — но едва ли это будетъ вѣрно: смыслъ самой идеи едва ли можетъ быть постигнутъ вѣнѣ изслѣдованія той области бытія, освѣтить и уяснить которую она призвана. Ничто лучше не убѣждаетъ насъ въ этомъ, какъ самое бѣглое знакомство съ святоотеческимъ ученіемъ объ образѣ Божіемъ: за вычетомъ нѣсколькихъ общепринятыхъ толкованій, святоотеческое ученіе до такой степени въ этомъ вопросѣ разнорѣчиво, что приходится удивляться, что по такому существенному пункту въ церковномъ сознаніи не достигнуто единомысліе.^{**)} Объясненіе этого факта надо ис-

^{*)} Въ основу настоящаго этюда положена рѣчь, произнесенная на годичномъ актѣ Православнаго Богословскаго Института въ Парижѣ въ октябрѣ м. 1928 г.

^{**)} См. общий обзоръ святоотеческаго ученія объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ въ книгѣ проф. Серебренникова. «Ученіе Локка о прирожденныхъ началахъ знанія въ связи съ христіан-

катъ не въ томъ, что идея образа Божія въ человѣкѣ не занимаетъ важнаго мѣста въ системѣ догматическихъ идей, а въ томъ, что ея полное раскрытие предполагаетъ систему антропологіи и натурфилософіи. Отсутствіе этой системы и привело къ тому, что изъ богатаго содержанія бблейскаго ученія объ образѣ Божіемъ извлекалось лишь то, что нужно было для обоснованія возможности для человѣка общенія съ Богомъ и для ученія о спасеніи. Въ христологическихъ спорахъ ученіе объ образѣ Божіемъ тоже не занимало существеннаго мѣста. Можно безъ преувеличенія утверждать, что догматическое раскрытие ученія объ образѣ Божіемъ было до сихъ поръ недостаточнымъ и неполнымъ.

Съ другой стороны, приходится констатировать, что современная антропологія находится въ тупикѣ — что одинаково относится и къ эмпирическому и къ метафизическому направленію въ антропологіи. Это особенно ясно въ отношеніи къ эмпирическому направленію, ибо трудность положенія создается здѣсь самимъ методомъ. Одинъ лишь эмпирическій подходъ къ проблемѣ человѣка обрекаетъ науки, занятые ею, на ограниченность, узость и часто беспомощность, ибо эмпирическихъ данныхъ не хватаетъ для того, чтобы проникнуть въ тайну человѣка. Если мы выдѣлимъ при этомъ изъ системы антропологіи ту науку, которая касается наиболѣе существенной стороны въ человѣкѣ, а именно психологію, то здѣсь наскѣ особенно поразить фактъ неполноты и безсилія эмпирическаго метода. Нѣтъ ничего удивительного, что, несмотря на самое серьезное крушеніе психолого-математической метафизики въ серединѣ XIX вѣка, она, подъ другимъ названіемъ, стала возрождаться въ XX и даже въ концѣ XIX вѣка. Эмпирическія данныя попрежнему занимаютъ прочное и незыблѣмое мѣсто въ изученіи человѣческой души; это значеніе эмпирическаго материала ничѣмъ не можетъ быть поколеблено, но тѣмъ существенѣе отчетливо сознавать границы его компетенції. Проблема человѣка такъ частично и неполно освѣщается эмпирическимъ материаломъ, что имъ никакъ невозможно ограничиться; антропологія должна рѣшительно выйти на путь хотя бы и конструктивныхъ домысловъ, но не можетъ ограничиваться частичнымъ изученіемъ человѣка. Въ человѣкѣ дана

скимъ ученіемъ объ образѣ Божіемъ» (Петербургъ, 1892). См. также старую, но полезную книгу Stöckl, Die Speculative Lehre vom Menschen I-II.

намъ огромная тайна творенія, и дѣлать видѣ, что для насъ не важна эта тайна, близоруко ограничивать себя тѣмъ лишь матеріаломъ, который намъ данъ, совершенно невозможно уже по одному тому, что въ такомъ случаѣ мы неизбѣжно создаемъ дурную, т.-е. некритическую метафизику человѣка. Т. наз. натурализмъ лишь видимо отрицаѣтъ метафизику, — въ дѣйствительности же онъ насквозь метафизиченъ. Натуралистическое ученіе о человѣкѣ тоже лишь видимо стремится дать ученіе о человѣкѣ въ предѣлахъ опыта, — въ дѣйствительности оно тоже сплошь метафизично. Это показываетъ, что антропология (какъ и общее ученіе о природѣ) не можетъ избѣжать метафизики, и весь вопросъ только въ томъ и заключается, чтобы эта метафизика была «критической», т. е. до конца осознанной и продуманной.

Однако и метафизическая ученія о человѣкѣ, свободныя отъ ограниченности и узости эмпиризма, страдаютъ цѣлымъ рядомъ существенныхъ дефектовъ. Они часто возвышаются до осознанія метафизической стойкости индивидуальности и трактуютъ въ терминахъ идеализма «сущность» человѣка, но они не могутъ выйти за предѣлы ученія о «подобосущіи» въ важнѣйшей части ученія о человѣкѣ, а именно въ ученіи объ отношеніи отдельного человѣка къ человѣчеству въ его историческомъ и реальномъ единстве. Здѣсь необходима та система идей, которая нашла свое выраженіе въ догматическомъ ученіи о «единосущіи», какъ оно формулировано въ церковномъ мышленіи, а ученіе о «единосущіи», развитое въ отношеніи къ Богу, не можетъ быть съ достаточнымъ основаніемъ примѣнено къ ученію о человѣкѣ безъ ученія объ образѣ Божіемъ...

Въ то же время самое ученіе о личности въ метафизикѣ все время колеблется между имперсонализмомъ, неумѣніемъ раскрыть начало личности, какъ вѣэмпирическую силу, и плюрализмомъ, не знающимъ надъ личностью высшей Основы ея. — Эти двѣ проблемы впервые отчетливо ставятся метафизикой, но они не могутъ найти своего законченного разрѣшенія въ ней — и лишь въ ученіи объ образѣ Божіемъ дается ключъ къ этимъ проблемамъ.

Мы усваиваемъ такимъ образомъ библейской идеѣ объ образѣ Божіемъ исключительное значеніе для современной антропологии. Конечно, въ настоящемъ этюдѣ могутъ быть намѣчены лишь нѣкоторыя prolegomena къ системѣ христіанской антропо-

логії, указаны лишь общія линіі въ примѣненіи біблейскаго ученія обь образѣ Божіемъ. Но мнѣ представляется и самое краткое введеніе во всю эту сложную и существенную тему крайне необходимымъ для нашего времени.

2. Вся современность заполнена и насыщена такимъ пониманіемъ человѣка, въ которомъ нѣтъ места для ученія обь образѣ Божіемъ. Правда, въ ученіи о совѣсти, весьма неразработанномъ въ современной психології*), какъ будто сохранилась идея ап. Павла, что «дѣло закона у язычниковъ написано въ сердцахъ ихъ» (Римл. 2, 15), причемъ здѣсь, конечно, разумѣется «законъ Божій» (Римл. 7,22). Совѣсть часто характеризуется, какъ «голосъ Божій» въ нась, но въ этой своей функциї совѣсть не связывается обычно съ образомъ Божіемъ въ нась, т.-е. съ тѣмъ, что присуще нашей душѣ, какъ ея свойство, а является проводникомъ особаго дѣйствія Бога въ нась. Внѣ ученія о совѣсти, антропологія изучаетъ обычно человѣка до конца и всецѣло въ границахъ натурализма. Отъ идеи обращения Божія сохранились лишь глухія реминисценціи, риторическая украшенія, — и если гдѣ искать исторического развитія этой идеи, то не въ антропологіи, а въ философіи — въ особенности въ этикѣ. Такъ, ученіе Канта о трансцендентальной основе этической жизни, все ученіе о категорическомъ императивѣ, теорія «чистой воли» — все это можетъ быть (въ противовѣсь Кантовскому же ученію о «радикальномъ злѣ» человѣческой природы) охарактеризовано, какъ ученіе о «радикальномъ добрѣ» въ человѣкѣ. Здѣсь мы имѣемъ известный возвратъ къ біблейскому ученію обь образѣ Божіемъ, но до такой степени все же недостаточный, что такое трактованіе этики Канта можетъ быть очень серьезно оспариваемо. Конечно, должно признать, что этическое ученіе Канта имѣло огромную заслугу въ исторіи духовныхъ исканій на христіанскомъ Западѣ, такъ какъ оно спасало идею о достоинствѣ человѣка, что было исключительно важно въ виду успѣховъ примитивного и вульгаризующаго натурализма**). Но внѣ этого идея образа Божія не дала серьезныхъ ростковъ: даже успѣхъ ея частичнаго и, конечно, искаженнаго

*) Кромѣ старой книги о совѣсти Elsenhans'a, см. книги Scheler'a, особенно его трудъ «Vom Ewigen im Menschen».

**) См. мой этюдъ «Автономія и теономія». (Путь № 3).

выраженія въ религіозномъ имманентизмѣ не даль никакого проявленія въ антропологии. Сказанное относится не только къ современной психологіи, но даже къ метафизической психологіи школы Шеллинга *).

Чѣмъ объяснить это потускнѣніе ученія объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ, превращеніе его въ бесплодную и ненужную риторику? Этотъ процессъ остается совершенно неяснымъ и необслѣдованнымъ, — но одно безспорно, что уже въ XV вѣкѣ, когда такъ сильно стала развиваться философская антропология, идея образа Божія не играетъ въ ней уже никакой роли. **) Внѣ догматики эта идея оказалась неиспользованной, по крайней мѣрѣ, въ прямомъ ея выраженіи, — да и та этическая реабилитація человѣка, которая была дана Кантомъ въ его этикѣ, связана все же съ мотивами имманентизма. Осталось ученіе о надприродной сторонѣ въ человѣкѣ, но оно уже не было связывало съ идеей Бога. Въ XIX вѣкѣ, особенно въ т. наз. фихтеянствѣ, ученіе о свободѣ человѣческаго духа отъ закона причинности, т.-е. ученіе о надприродной сферѣ въ человѣкѣ, имѣло огромное значеніе въ развитіи философской антропологии***) . И хотя это ученіе о надприродной сферѣ въ человѣкѣ по существу варіируетъ библейскую идею объ образѣ Божіемъ, но и здѣсь есть и намека на связь этой надприродной сферы въ человѣкѣ съ Богомъ. Это чрезвычайное развитіе мотивовъ натурализма въ ученіи о человѣкѣ образуетъ едва ли не самую существенную сторону натурализма: всесѣлое включеніе человѣка въ систему природы исторически опредѣлило господство натурализма, какъ это особенно хорошо выяснилъ въ разныхъ своихъ работахъ Dilthey. Надо имѣть при этомъ въ виду, что трансцендентализмъ и связанное съ нимъ ученіе неофихтеянства о надприродной сферѣ въ человѣкѣ, преодолѣвая натурализмъ въ его упрощенной формѣ, создаетъ лишь новую, болѣе тонкую редакцію его. Когда трансцендентализмъ отдѣвается отъ чисто логического своего смысла, онъ неизбѣжно впадаетъ въ новый лишь болѣе утонченный натурализмъ, какъ это и видно

*) Ср. также философскую антропологію того времени напр., I. H. Fichte, *Anthropologie*.

**) См. Dilthey, *Gesamte Schriften* B. II (1921), особенно главу «Die Funktion d. Anthropologie in d. Kultur 16 und 17 Jahrhunderts».

***) См. мою книгу «Проблема психической причинности» Ч. II гл. I, §9.

не только у неофихтеянцевъ (какъ Мюнстербергъ или Эйкенъ), но даже у Наторпа*). Духовная активность въ человѣкѣ свободна, правда, отъ пидчиненности причинности, и въ этомъ смыслѣ она надприродна, но она входитъ въ составъ дѣйствительности и, какъ таковая, не можетъ быть связываема съ Абсолютомъ. Если это выразить въ богословскихъ терминахъ, пришлось бы сказать: учение о надприродной сфере въ человѣкѣ въ современной психологіи не выводить насъ за предѣлы «тварнаго» бытія. Поэтому совершенно понятно, что развиtie учения о духовной жизни въ человѣкѣ, хотя по существу должно вести къ возстановленію библейской идеи объ образѣ Божіемъ, но все еще остается очень далекимъ отъ этой идеи. Если взять одно изъ лучшихъ произведеній, такъ называемой персоналистической психологіи W.Stern. *Die menschliche Persönlichkeit* (1923), то въ немъ трудно даже найти точку приложенія для библейской идеи.**) Потускнѣніе этой идеи, натуралистическое ея перерожденіе рѣшительно всюду наблюдаются въ наше время. Даже такой религіозный мыслитель, какъ Max Scheler, въ своихъ прекрасныхъ работахъ, посвященныхъ анализу души человѣка, пользуется различными богословскими понятіями, но обходится безъ понятія образа Божія...

3. Натурализмъ въ новой и новѣйшей антропологіи даетъ двѣ разновидности: одну мы назовемъ оптимистическимъ натурализмомъ, другую — пессимистическимъ натурализмомъ. Обращаясь къ первому, мы можемъ опредѣлить его сущность, какъ учение о томъ, что человѣческая природа, сама по себѣ, т.-е. вѣтъ всякой связи съ Абсолютомъ, полноцѣнна, творчески сильна и прекрасна. Богатство человѣческой природы, согласно этому учению, безконечно, и хотя оно не просто возвышается надъ дочеловѣческой природой, но во многомъ принципіально отлично отъ нея; однако и въ этихъ своихъ чертахъ человѣкъ входитъ въ систему міра. Кстати сказать, учение о томъ, что человѣкъ развился изъ существъ, стоявшихъ ниже него (теорія эволюціи), могло бы признать, что въ человѣкѣ появляются новые черты, — болѣе существенной оказывается здѣсь *включенность*

*) См. Natorp. *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode.*

**) Даже большой трудъ католического психолога Geyser'a. (*Lehrbuch d. allgemeinen Psychologie*, 1920) далекъ отъ идеи образа Божія. То-же надо сказать о цѣнной работе Theod. Eismann *Die Eigenart des Geistigen* (1924)

въ систему міра, основная однородность человѣка съ міромъ, всецѣлая принадлежность ему. Именно здѣсь становится ясно, что центральнымъ содержаніемъ натурализма является это учение о человѣкѣ, какъ существѣ, всецѣло пребывающемъ въ мірѣ. Богословское учение объ образѣ Божіемъ сохраняется и здѣсь въ томъ, что оно открываетъ въ человѣкѣ, какъ его лучшее и, высшее, — только это лучшее совсѣмъ не возводится къ Богу, а признается просто существенной природной особенностью человѣка. Именно опираясь на это, философія XVIII и XIX вѣка была склонна даже говорить о «божественныхъ» свойствахъ человѣка, а религіозный процессъ въ человѣчествѣ толковался чисто антропологически: «божественное» находится не въ человѣка а въ немъ самомъ. Въ силу соціальныхъ условій, «божественное» въ человѣкѣ часто является задавленнымъ, оттесненнымъ, но оно въ немъ остается, какъ основа его... Отсюда уже въ XVIII вѣкѣ формулируется вѣра въ человѣка, которая играла и играетъ такую существенную роль въ разнообразныхъ утопіяхъ. На фонѣ упрощенного натурализма XVII вѣка, вѣра въ человѣка означала возвратъ въ XVIII в. къ христіанскому въ сущности учению о человѣкѣ: въ-этомъ положительное историческое значеніе этой вѣры. Но мы уже отмѣчали, что Кантъ, который философски оформилъ это въ своемъ учениі сбъ автономной морали, о «чистой волѣ», хотя и возстановливавъ въ существенной части библейское учение объ особомъ мѣстѣ человѣка въ мірѣ, о его чистотѣ, въ то же самое время закрѣплялъ въ трансцендентализмѣ ненужность связыванія высшей жизни въ человѣкѣ со сферой Абсолюта. Огромное значеніе въ развитіи оптимистического натурализма принадлежитъ также Руссо, у которого впервые зазвучали забытые евангельские мотивы о высшей цѣнности дѣтства. То поклоненіе дѣтству, которое, подъ вліяніемъ Руссо, развилось въ педагогикѣ и психологіи, имѣть какъ разъ огромную цѣнность въ этомъ возстановленіи евангельского учения о дѣтствѣ. Но, разумѣется, и въ этой системѣ идей все трактовалось натуралистически.

Существенно во всѣхъ этихъ построеніяхъ то, что библейская идея образа Божія оказывается совершенно ненужной и бесплодной, а потому, конечно, и пустой для науки идей. Пользуясь терминологіей Канта, можно было бы сказать, что, въ лучшемъ случаѣ, библейская идея можетъ имѣть въ современной философіи регулятивный характеръ, т.-е. вліять на наше толко-

ваніє фактівъ, но ни въ коемъ случаѣ она не можетъ имѣть конститутивного значенія, т.-е. она ничего не прибавляетъ для нась въ учениі о человѣкѣ. Это какъ разъ обратно библейской идеѣ, которая усваиваетъ учению обѣ образѣ Божіемъ конститутивный смыслъ.

Итакъ: въ системѣ оптимистическаго натурализма «божественное» признается въ человѣкѣ, но оно въ немъ не отъ Божества, а раскрываетъ саму природу человѣка, образуетъ его «сущность». Здѣсь заложены основные мотивы, ведущіе къ развитію метафизической антропологии, — но освобожденіе отъ примитивнаго натурализма не всегда обезпечиваетъ отъ паденія въ болѣе тонкій натурализмъ, а съ другой стороны, само выдвигаетъ проблемы, неразрѣшимыя на почвѣ метафизического идеализма.

Что касается пессимистическаго натурализма, то онъ не только включаетъ человѣка въ систему тварнаго бытія, но не хочетъ вообще ничѣмъ возвысить его надъ остальной природой, стремится всячески ослабить значение всего того, что отличаетъ человѣка отъ низшаго міра. Эта форма натурализма потому можетъ быть названа пессимистической, что она неизбѣжно порождаетъ пессимизмъ: обѣдняя человѣка, всецѣло ставя его на одинъ уровень съ животнымъ міромъ, она лишаетъ человѣка всякой возможности противопоставлять себя міру и отстаивать свое высшее призваніе. Современныя теоріи о происхожденіи человѣка, остающіяся въ предѣлахъ дарвинизма, неизбѣжно обезцвѣчиваютъ въ человѣкѣ все, что построено на самостоятельномъ и свободномъ этическомъ порывѣ. Правда, существовали попытки построить этику въ предѣлахъ натурализма и тѣмъ охранить моральную жизнь отъ ядовитаго вліянія пессимистическихъ мотивовъ, вырастающихъ изъ натурализма, но эти попытки всегда оканчивались — неудачей.

Натурализмъ, въ обѣихъ его формахъ, мыслить человѣка всецѣло въ границахъ тварнаго бытія, но въ первой формѣ натурализма человѣкъ мыслится все же выше природы (хотя бы и частично), тогда какъ во второй онъ не можетъ быть ни въ чемъ противопоставляемъ природѣ. Нечего поэтому удивляться тому парадоксу въ исторіи европейскихъ идей, что въ натурализмѣ стали пропступать мотивы акосмизма: какъ это ни парадоксально, но это такъ. Чтобы понять это, надо имѣть въ виду, что христіанство впервые смогло раскрыть жизнь міра, освѣтить

стройность и смысловое единство міра благодаря ученю о творенії міра. Что остается у насъ, если отвергнуть ученіе о творенії міра? Въ этого ученія, вѣ ученья о Промыслѣ Божіемъ, охраняющемъ міръ и направляющемъ его, міръ неизбѣжно оказывается въ тискахъ «слѣпой необходимости». Хотя въ мірѣ царять законы, хотя эти законы раскрываютъ передъ нами единство міра и стройность его, хотя изученіе міра выявляетъ съ исключительной силой неисчерпаемую энергию, лежащую въ основѣ міра, — то, что Спиноза называлъ «*natura naturans*», что называли потомъ «Вѣчной Женственностью» вѣчной «рождающей силой» и творческимъ «порывомъ», — но все это не восходитъ къ Абсолютному Началу, къ подлинному Смыслу и Основѣ міра. Натурализмъ, какъ будто слишкомъ находящійся въ плѣну природы, на самомъ дѣлѣ не чувствуетъ, не замѣчаетъ въ ней смысловой ея пронизанности; темный, безостановочный потокъ явленій не одушевленъ и не просвѣтенъ для натурализма. И только въ человѣкѣ, поскольку онъ, хотя бы и очень ничтожно и слабо, возвышается надъ природой, поскольку онъ освобождается отъ власти закона причинности, — раскрывается свѣтящаяся точка въ мірѣ, излучающая силу смысла въ природу и придающая природѣ новую цѣнность. Въ мѣру свободы человѣка отъ міра раскрывается для насъ въ мірѣ его сопричастность системѣ высшихъ цѣнностей, раскрывается «софійность міра»*), которая иначе не распознается и не свѣтитъ намъ. То просвѣщенное понятіе о мірѣ, которое раскрывается для насъ черезъ человѣка, черезъ его надприродную сферу, глубоко отличается отъ того отношенія къ міру, въ которомъ нѣть мѣста для свободы и смысловой жизни; Фехнеръ удачно называлъ первое понятіе — *Tagesansicht*, а второе — *Nachtansicht*. Въ *Nachtansicht* нѣть нигдѣ и ни въ чемъ мѣста свѣтовой стихіи смысла, — и это міровоззрѣніе, несмотря на свою всецѣлую остановку въ предѣлахъ природы, носить явные черты акосмизма. Парадоксальность этого положенія, что натурализмъ является въ то же время акосмизмомъ, не должна закрывать отъ насъ правды этого положенія.

4. Въ обѣихъ формахъ натурализма нѣть никакого мѣста для библейского ученія обѣ образѣ Божіемъ, — хотя въ оптимистическомъ натурализмѣ и звучать мотивы этого ученія. Но

*.) См. мой этюдъ «Преодолѣніе платонизма и проблема софійности міра», имѣющій въ ближайшее время появиться въ «Путі».

натурализмъ не есть высшая форма новѣйшихъ ученій о человѣкѣ; кризисъ натурализма въ антропологіи настолько серьезенъ въ наше время, что не слѣдуетъ, быть-можеть, слишкомъ преувеличивать значеніе натурализма. Возникаетъ естественный вопросъ — не восполняются ли ошибки натурализма въ метафизическихъ системахъ антропологіи? XIX вѣкъ далъ намъ нѣсколько интересныхъ ученій этого рода, а если сверхъ того собрать все цѣнное, что было высказано въ наукѣ и философіи попутно въ пользу метафизической антропологіи, то не исправляются ли въ этомъ ошибки натурализма?

То, что метафизика можетъ дать антропологіи, мы находимъ въ ученіи о личности, — и не только въ смыслѣ ея «своебразія» (какъ это лучше всего выразилъ W. Stern въ своемъ извѣстномъ трудѣ *Person und Sache*), но главное въ смыслѣ уясненія метафизической основы въ человѣкѣ, субстанціонального ядра его индивидуальности. Позади эмпирической сферы въ человѣкѣ, метафизика признаетъ (не касаясь различныхъ варіантовъ этого) енѣ-эмпирическую основу индивидуальности. Въ этомъ даны уже основы плюрализма, т.-е. ученія о множественности самостоятельныхъ, сущностныхъ центровъ бытія. По существу, если слѣдовать логикѣ въ развитіи понятія индивидуальности, нужно было бы прийти къ абсолютному плюрализму, — однако это философски совершенно непріемлемо. Еще Спиноза четко выразилъ ту мысль, что субстанція, какъ *causa sui*, можетъ быть только одна, — и это значитъ, что самостоятельность множественныхъ центровъ бытія должна быть признана *относительной*. Но даже въ формѣ относительного плюрализма все это метафизическое построеніе имѣеть двѣ трудности. Первая состоить въ уясненіи отношенія множественности центровъ бытія къ Единой и Абсолютной Основѣ міра (что и разрѣшается безуказиценно лишь въ понятіи творенія). Вторая же трудность заключена въ уясненіи и обоснованія реального единства человѣчества. Съ особенной силой это единство обнаруживается въ сфере познаванія, гдѣ «общеобязательность» и «идеальная необходимость», являясь признаками истинаго знанія, обнаруживаютъ коренное единство человѣческаго духа. Какъ понять и осмыслить это единство? Какъ множественное можетъ быть носителемъ единства — и притомъ того единства, съ которымъ мы имѣемъ дѣловъ знаній? Если мы скажемъ, что оно создается единствомъ, самотождественностью предмета знанія, то акты знанія оказы-

ваются единими не въ себѣ, а въ предметѣ своей интенсіи, эмпіріческіе же индивидуальные акты не идутъ выше «однородности», «одинаковости»; въ нихъ есть «подобіе», но нѣтъ подлиннаго единства (беря ихъ въ эмпірическомъ составѣ). Но въ силу этого, въ системахъ метафизики XIX вѣка (отъ Гегеля до Гартмана и его школы) съ такой яркостью выступаетъ имперсонализмъ. Личность въ этихъ системахъ, хотя и трактуется метафизически, т.-е. имѣеть въ себѣ вѣэмпірическую основу, которой она держится, но эта основа, это духовное начало во всѣхъ людяхъ одно, множественность же индивидуальностей относится къ сферѣ явлений.

Съ большимъ мастерствомъ и глубиной развивалъ это учение Шопенгауэръ, но тѣ же мотивы мы найдемъ въ рядѣ другихъ системъ. Личность является преходящей формой для того надъ-индивидуального начала, которое нумерически одно и то же. Къ той же системѣ идей, хоть и въ другомъ порядкѣ, какъ известно, приходитъ и трансцендентализмъ — въ діалектику его построеній учение о «трансцендентальной апперцепції», обѣ Абсолютномъ Я, о «родовомъ сознаніи» устанавливаетъ то же (по существу) отношеніе между индивидуальнымъ и надъ-индивидуальнымъ въ насы, которое устанавливало чистая метафизика. Всюду мы имѣемъ дѣло съ имперсонализмомъ, вырастающимъ изъ неумѣнія соединить единство духа человѣческаго и множественность индивидуальныхъ сознаній. Это неумѣніе всецѣло опредѣляется тѣмъ, что метафизика не можетъ выйти за предѣлы подобосущія, т.-е. единства черезъ идеальную, смысловую тождественность. При учитываніи единства въ идеальной сторонѣ, множественность цѣликомъ переходить въ сферу явлений, а не субстанцій; при реальности множественности остается необъяснимымъ единство человѣческаго духа. Между абсолютнымъ индивидуализмомъ и поглощающимъ индивидуальность монизмомъ примиреніе не удается. Вотъ отчего идеализмъ въ антропологии, какъ онъ нашелъ свое выраженіе въ построеніяхъ XIX вѣка, переходить либо въ одну, либо въ другую крайность.

Ученіе обѣ образѣ Божіемъ впервые позволяетъ, съ достаточной обоснованностью, перенести на эти проблемы то понятіе «единосущія», которое знаетъ церковное сознаніе въ отношеніи къ Богу. Здѣсь не мѣсто развивать, насколько именно черезъ понятіе «единосущія» преодолѣвается трудность имперсонализма или крайняго индивидуализма, — достаточно сказать,

что одно ученіе о субстанціональной основѣ человѣка, о метафизической сторонѣ въ личности еще не выводить нась изъ затрудненій. Забытость ученія объ образѣ Божіемъ затруднила примѣненіе понятія «единосущія» къ этимъ проблемамъ, — и оттого такъ безнадежны тупики метафизической антропологіи. Было бы чрезвычайно заманчиво показать справедливость приведенной общей характеристики идеализма въ антропологіи на діалектикѣ философскихъ идей XIX вѣка — въ особенности на діалектикѣ трансцендентализма, но недостатокъ мѣста не позволяетъ намъ слѣдать это.

5. Потускнѣніе идеи образа Божія въ человѣкѣ, столь вліятельной въ христіанской философіи до нового времени, устраненіе этой идеи изъ антропологіи нового времени и перерожденіе ея въ иные формы — все это едва ли случайно. Ученіе объ образѣ Божіемъ не просто было забыто, но оно оказалось отодвинутымъ настолько глубоко, какъ никакая доугая идея. Но дѣло идетъ сейчасъ не объ историческомъ разысканіи причинъ этого, а въ томъ, чтобы поставить опредѣленно и прямо вопросъ: имѣеть ли идея образа Божія какое-либо значеніе въ системѣ догматики и какое именно? Если имѣеть, то надо ли признать ее *регулятивной* идеей въ антропологіи или же ей надо усвоить конститутивное значеніе въ антропологіи? Для того, чтобы въ краткомъ этюдѣ, стремящемся быть лишь частичнымъ *prolegomena* къ христіанской антропологіи, разрѣшить этотъ вопросъ, надо условиться относительно *смысла* этой идеи.

Святоотеческое ученіе объ образѣ Божіемъ, являющееся для нась наиболѣе авторитетнымъ истолкованіемъ этой идеи, какъ было уже упомянуто, не отличается единствомъ, даже не претендуетъ на то, чтобы быть исчерпывающимъ. Св. Отцы часто раскрываютъ эту идею лишь въ наиболѣе существенномъ содержаніи ея — либо разыскивая въ душѣ человѣка или въ цѣлостномъ его существѣ отсвѣть начала Троичности, либо выдѣляя тѣ свойства, которыя могутъ быть истолкованы, какъ возвышающія человѣка надъ природой — «богоподобныя» свойства и стремленія души. Св. Григорій Нисский указываетъ путь для установленія смысла библейской идеи: для этого необходимо «тщательно изучить душевную природу человѣка, сличить ее съ природой Божества и черезъ это сличеніе выдѣлить всѣ тѣ свойства и принадлежности души, которая являются совершенствами, аналогичными Божественнымъ свойствамъ». Эти мето-

дологіческія указанія св. Григорія Нисского цѣнны для тѣхъ, кто изслѣдуєтъ вопросъ въ предѣлахъ христіанскаго міровоззрѣнія. Но въ наше время принято обычно исходить изъ положеній, устанавливаемыхъ наукой независимо отъ религіознаго міровоззрѣнія, — и тогда методологическая указанія св. Григорія Нисского, очевидно, должны быть варіированы. При изученіи природы человѣка нужно прежде всего выдѣлить все то, что отдѣляетъ человѣка отъ природы, что не можетъ быть понято изъ эволюціи дочеловѣческой природы. — а когда это будетъ установлено, тогда, очевидно, неизбѣжно примѣненіе ученія объ особомъ твореніи человѣка. Особое твореніе человѣка однако еще не раскрываетъ намъ образа Божія въ человѣкѣ: человѣкъ могъ бытъ надѣленъ высшими свойствами безъ внесенія въ него образа Божія. Не все то, что привзошло въ человѣческую природу, является носителемъ образа Божія: это особенно ясно, когда зайдетъ рѣчь о тѣлѣ человѣка. Если нѣкоторые католические апологеты*) учатъ, что тѣло человѣка не было сотворено Богомъ, но что Богъ выбралъ среди живыхъ существъ то, которое было наиболѣе подходящимъ для высшей жизни, то православная апологетика не можетъ принять этой мысли просто потому, что эта мысль прямо отвергаетъ то, что сказано въ Бібліи о сотвореніи человѣка (Бытіе 2, 7). Но именно изъ этого слѣдуєтъ, что человѣкъ *весь* былъ сотворенъ Богомъ (что, конечно, вовсе не означаетъ отсутствія связи человѣка съ остальнымъ живымъ міромъ); хотя онъ и былъ сотворенъ «по образу Божію и подобію», но онъ такъ несомнѣнно заключаетъ въ себѣ «образъ и подобіе» дочеловѣческаго міра**), что, очевидно, образъ Божій въ нась относится не ко всему составу человѣка. Можетъ бытъ, въ синтетическомъ раскрытии природы человѣка, мы поняли бы, что *весь* составъ человѣка сотворенъ по образу Божію и подобію, но въ порядкѣ анализа совершенно необходимо установить іерархическое различіе между тѣмъ, что богоподобно въ человѣкѣ и тѣмъ, что природоподобно. Какъ предварительная работа, такой анализъ совершенно необходимъ: все надприродное должно быть относимо къ искомому нами образу Божію, а затѣмъ уже должна быть показана неустранимость именно этой идеи для истолкованія этого материала.

*) См. напр. обѣтомъ J. Guibert et L. Chincholle. *Les origines* (1923) p. 382 suiv.

**) Ср. Св. Григорій Нисский. Объ устроеніи человѣка, стр.139,140 (*Творенія Св. Григорія Нисского*. Москва 1861. ч. I).

6. Св. Отцы видят главное проявление въ насъ образа Божія въ разумѣ и въ свободѣ человѣческаго духа, — оба эти свойства возвышаютъ насъ надъ тварнымъ міромъ и освобождаютъ отъ его власти. Не оспаривая этого положенія, мы не можемъ не отмѣтить того, что оно очень легко можетъ буть истолковано въ томъ смыслѣ, что образъ Божій есть нѣкая субстанціальная особенность человѣческой души, хотя и данная ей свыше (Бытие 2, 7), но вошедшая затѣмъ въ природу человѣка, сорастворившаяся съ ней, соединившаяся съ общей субстанціональной основой человѣка. Образъ Божій, по этому толкованію, данъ намъ Богомъ, роднитъ насъ съ Богомъ, но нынѣ онъ уже есть *природная особенность* наша, онтологически включенная въ составъ человѣка. Въ такомъ толкованіи образъ Божій въ насъ частично или даже всецѣло образуетъ метафизическую сторону въ человѣкѣ, субстанціональное ядро ея. При этомъ толкованіи возникаетъ очень серьезное догматическое затрудненіе, которое вытекаетъ изъ такого опредѣленія образа Божія; такъ какъ послѣ грѣхопаденія образъ Божій «затемнился» въ человѣкѣ, хотя и не исчезъ, то это требуетъ нѣкоего разсѣченія субстанціональной основы души. Догматически это разсѣченіе неизбѣжно и потому, что на ученіи о порчи природы человѣка вслѣдствіе грѣхопаденія основано все ученіе о спасеніи и искупленіи, и потому, съ другой стороны, что безъ сохраненія образа Божія въ душѣ человѣка спасеніе его тоже было бы невозможно: спасеніе не могло бы быть тогда «возстановленіемъ» первозданной природы, а просто было бы новымъ твореніемъ, т.-е. тѣмъ самимъ уже не было бы «спасеніемъ». Но догматическое разсѣченіе состава души, носящей въ себѣ образъ Божій, вызываетъ огромныя затрудненія при малѣйшей попыткѣ представить его конкретно. Эти затрудненія, конечно, связаны съ субстанціональнымъ пониманіемъ образа Божія въ насъ. Это станетъ яснѣ, если мы охарактеризуемъ другія трудности субстанціонального пониманія образа Божія: основная трудность его заключается въ привкусѣ *натуралистического элемента*. Образъ Божій, вложенный въ нашу природу, становится сопри-сущъ природѣ человѣка, — а слѣдовательно, беря человѣка самого по себѣ, независимо отъ того, какъ появились въ немъ тѣ или иные черты, мы не имѣемъ никакихъ данныхъ, чтобы возвести ихъ къ Богу: они стали природными въ насъ. Ученіе о томъ, что черты образа Божія присущи нашей *природѣ*, какъ

будто подтверждаются словами Св. Писания: въдь человѣкъ *состоитъ* по образу Божію и подобію. Не означаетъ ли это, что образъ Божій пребываетъ въ природѣ человѣка, т. е. пребываетъ субстанціонально? Прямой смыслъ библейскихъ словъ не уполномачиваетъ насъ на это, ибо створеніе по образу Божію не должно непремѣнно означать внесенія въ природу человѣка какой-либо «силы», сливающейся съ его субстанціей. Можетъ ли быть иное толкованіе библейскихъ словъ, мы увидимъ дальше — сейчасъ же намъ важно установить, что субстанціональное пониманіе образа Божія несетъ на себѣ извнутри черты натуралистического подхода къ человѣку. Если бы въ св. Писании не было ни слова о томъ, что человѣкъ супоренъ по образу Божію и подобію, неужели эта глубокая догматическая идея не могла бы быть нами осознана? Неужели тѣ, кто по разнымъ причинамъ строить ученіе о человѣкѣ независимо отъ Св. Писания, можетъ понять его тайну въ этой идеи? Еще иначе: если строить ученіе о человѣкѣ на осноаніи эмпирическихъ данныхъ — неужели это ученіе могло бы быть внутренно законченнымъ, не испытывая никакихъ трудностей, для разрѣшенія которыхъ нужна была бы идея объ образѣ Божіемъ? Необходимость Откровенія въ томъ и заключается, что безъ него человѣку не понять всего того, что ему нужно для правильной жизни; и если Откровеніе о супореніи человѣка по образу и подобію Божію даетъ то, чего не хватало намъ безъ него, то, значитъ, въ естественномъ пониманіи человѣка безъ него долженъ быль бы обнаружиться глубокій дефектъ. Но если такъ, то все, что закрѣпляетъ или ведетъ къ самодостаточности натуралистического пониманія человѣка, искааетъ откровенное ученіе о немъ. Субстанціональное ученіе объ образѣ Божіемъ, само по себѣ, какъ разъ можетъ переходить въ натурализмъ, ограниченіе котораго было бы возможно лишь въ общемъ ученіи о мірѣ и Богѣ, а не въ темѣ о человѣкѣ. Всѣмъ этимъ до статочно показывается сомнительность субстанціонального толкованія образа Божія. Этимъ я вовсе не хочу распространить своего сомнѣнія на самое *содержаніе* ученія объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ, но лишь на его субстанціональное *толкованіе* этого содержанія: иными словами, мои сомнѣнія относятся не къ тому, являются ли разумъ и свобода проявленіями образа Божія въ насъ, но къ ихъ толкованію, какъ силь или свойства, присущихъ самой субстанціи нашей душѣ.

7. То ученіе о душѣ, которое должно быть признано един-

ственno правильнымъ въ настоящee время, можетъ быть охарактеризованo какъ ученie объ «iерархическомъ строѣ души». Миѣ приходилось уже указывать въ другомъ мѣстѣ*), что iерархическое строеніе души является «лишь эмпирической транскрипціей iерархической конституціи человѣка». Центральное значеніе чувствъ (въ эмпирической сферѣ) «восходитъ къ центральности въ нась духовной жизни». Въ этомъ тезисѣ намѣчено чрезвычайное существенное указаніе на то, какъ слѣдуетъ глядѣть на строеніе человѣка, гдѣ нужно намъ искать ключа къ уясненію образа Божія въ человѣкѣ. Духовная жизнь въ нась является тѣмъ основнымъ стержнемъ, въ связываніи съ которымъ опредѣляется эмпирическое развитіе и творческая сила душевной жизни. Различеніе душевной и духовной жизни совсѣмъ не совпадаетъ съ различеніемъ эмпирической и метафизической сферы, феноменальной и субстанціональной стороны души. Конечно, образъ Божій должно искать въ тѣхъ «оссбенностяхъ» души, которая относится къ ея «сущности», а не къ ея преходящимъ и мѣняющимся проявленіямъ: онъ глубоко запечатлѣнъ въ душѣ и не теряетъ своей силы даже въ томъ случаѣ, если оболочка грѣховности закрываетъ его цѣликомъ отъ сферы эмпиріи. Но образъ Божій есть въ то же время не статическое, а динамическое начало, начало жизни и творчества, источникъ всего, что вносятъ въ душу нашу лучи, исходящіе отъ Бога. Отъ образа Божія должна свѣтиться душа наша этими лучами вѣчности и творить самое себя, какъ выраженіе и отраженіе Бога. Вообще, образъ Божій никакъ не можетъ быть понимаемъ субстанціонально, какъ нѣкое строеніе души, какъ та или иная функция ея, а какъ способность вѣчной жизни души. Эта вѣчная жизнь не можетъ не пронизывать собой функций души и, преобразяя и просвѣтляя ихъ, не можетъ не придавать имъ новой силы.

Опасность натуралистического истолкованія образа Божія могущаго затемнить его основной смыслъ, влагаемый въ это понятіе, побуждаетъ насъ именно къ динамическому истолкованію его. Образъ Божій не есть вложенная въ нась сила души, влекущая насъ къ раскрытию въ полнотѣ замысла Божія о нась (ибо тогда непонятно, какъ возникаетъ въ человѣкѣ зло и борьба съ Богомъ), — но вмѣстѣ съ тѣмъ образъ Божій есть самое глубокое и существенное въ каждой индивидуальности. Если

*) «Объ iерархическомъ строѣ души». Труды Рус. Нар. Унивѣрситета Прагѣ, т. II.

онъ не есть метафизическое ядро индивидуальности (что приводило бы, черезъ отожествленіе субстанціональной основы души съ силой Божіей въ нась, къ невозможности зла въ человѣкѣ, къ признанію «естественной» божественности человѣка и соучастія его въ Божествѣ, несмотря на тварность — что уже есть явное и нестерпимое противорѣчіе), то какъ же образъ Божій можетъ быть связанъ съ самой глубиной индивидуальности?

Изъ всѣхъ этихъ трудностей, которыя здѣсь неизбѣжно лишь слегка намѣчены и которые по существу чрезвычайно глубоки, выходъ можетъ быть найденъ лишь въ ученіи о динамической природѣ образа Божія, носителемъ чего является духовная жизнь въ нась: отсюда лишь можетъ быть понято соотношеніе личности и Бога, какъ соотношеніе твари и Творца, и соотношеніе отдѣльного человѣка къ другимъ людямъ. При этомъ пониманіи образа Божія становится понятной пронизанность всей нашей жизни лучами вѣчности, — то, что я называю (см. этюдъ «Объ іерархическомъ строѣ души») — пневматологическимъ строеніемъ души, вообще центральность въ нась духовной жизни. И отсюда должна стать понятна разнорѣчивость сужденій о томъ, въ чемъ заключается въ нась образъ Божій: духовная жизнь, пронизывая всю нашу душу, создаетъ сіяніе образа Божія во всей ея жизни. Всюду, во всемъ могутъ быть усмотрѣны лучи этого сіянія — и оттого во всемъ можетъ быть разыскиваемъ образъ Божій.

Духовная жизнь выражается въ томъ, что душа наша безустанно ищетъ Бога, ищетъ вѣчнаго и безусловнаго во всемъ. Душа наша глядится въ Безконечное и Безусловное, — рѣрнѣе, томится о Немъ. Это томленіе души о Безусловномъ опредѣляетъ изначальную и неустанную подвижность разума, вѣчно выходящаго за предѣлы опыта, чтобы искать нацѣ-опытнаго, Безусловнаго, — оно же опредѣляетъ, съ динамической стороны, психическую возможность возвышаться надъ причинностью, т.-е. становиться свободнымъ. Образъ Божій, какъ мы думаемъ, и дань намъ въ этомъ неустранимомъ влеченіи къ Безусловному: мы можемъ питать это влеченіе суррогатами, но душа непобѣдимо ищетъ Вѣчнаго, Безусловнаго всюду и во всемъ. Глубоко понимать это и постоянно высказывать это Платонъ, въ особенности въ своемъ ученіи объ эросѣ, которое философски преодолѣваетъ дуализмъ трансцендентнаго и имманентнаго, — равно какъ въ ученіи о познаніи эмпирическихъ вещей (см. особенно піа-

логъ «Федонъ»). Исканіе Безусловнаго ведеть нась (и ангеловъ) къ невозможности остатъся въ предѣлахъ тварнаго міра, создаетъ неутолимую потребность найти себя въ Безусловномъ. Но если Абсолютное реально обладаетъ безконечной жизнью, то тварное существо, именно въ силу своей тварности, не можетъ обладать безконечностью (тогда оно было бы нетварнымъ), оно можетъ лишь искать ее. Поскольку весь міръ таинственно ищетъ того, чтобы быть въ лучахъ Божіихъ, тянетъся къ нимъ, постольку и въ немъ есть образъ Божій: человѣкъ дѣйствительно есть микрокосмъ, и черезъ человѣка пріобщается къ образу Божію и вся природа (но только черезъ человѣка и въ человѣкѣ). Человѣкъ не обладаетъ образомъ Божіимъ, какъ нѣкоей силой, входящей въ составъ субстанціи души, но образъ Божій есть способность искать Бога, а слѣдовательно, способность видѣть Его. Исканіе Безусловнаго, неотразимо присущее нашей душѣ, есть исканіе Бога: эту мысль и выражалъ блаженный Августинъ, когда говорилъ: «для Себя Ты создаль нась, Господи, и не успокоится душа наша, пока не найдетъ Тебя». Это свойство души потому и есть образъ Божій, что въ Богѣ Безконечная Жизнь есть въ полнотѣ и дѣйствительности, въ человѣкѣ же, какъ тварномъ существѣ, можетъ быть только ея образъ, иначе говоря, въ немъ дана та же жизнь, но не въ ея реальности, а въ исканіи, являющемъ тотъ же «образъ» бытія, какъ и въ Богѣ. Направленность на Безусловное въ человѣкѣ есть даръ Божій, ибо лишь Богъ и могъ дать намъ это свойство. Никакая эволюція тварнаго міра не могла бы родить томлениѣ о Безконечномъ, если бы это томлениѣ не было порождено въ нась самимъ этимъ Безконечнымъ.

Но изъ сказаннаго слѣдуєтъ: исканіе Безконечнаго не содержитъ въ себѣ никакой особой «силы»; оно сообщаетъ намъ силу лишь при «вкушеніи» Безконечнаго, при приближеніи къ Нему. Уходъ отъ Бога не погашаетъ жажды Безконечнаго, но дѣлаетъ эту жажду неудовлетворимой (отсюда творческое бесплодіе Сатаны): «безъ Меня, сказалъ Господь, не можете творить ничего» (Іоан. 15, 5.). Человѣческая душа никогда не можетъ освободиться отъ исканія Безусловнаго, но успокоить это томлениѣ она можетъ, лишь погружаясь реально въ Безконечное (отчего состояніе «мира» и есть самое характерное выраженіе нашей жизни въ Богѣ). — Прежде, чѣмъ итти дальше въ этомъ предварительномъ очеркѣ, резюмируемъ наши соо-

браженія. Какъ субстанціальна сила души, образъ Божій означаѣтъ бы нѣчто, присущее душѣ по существу, т.-е. неизбѣжно долженъ бытъ бы толковаться натуралистически. Чтобы избѣжать этой опасности, надо истолкововать образъ Божій, какъ приматъ въ душѣ томленія о Безконечномъ; отъ этого чувства, отъ этой жажды слиться съ Безконечнымъ, найти Его, и идеть все своеобразіе жизни человѣка, центральное значеніе въ насы духовной жизни. Человѣку дана въ образѣ Божіемъ не «сила», а возможность силы, путь къ ней: сила для насы заключена въ единеніи съ Богомъ, вѣ это есть лишь жажда бытъ въ Безусловномъ, бытъ съ Нимъ. Отрываясь отъ Бога, человѣкъ не теряетъ образа Божія, но не можетъ найти то, что одно напитаетъ его душу въ ея томленіи и исканіи. Тьма грѣха заключается поэтому не въ разсѣченіи субстанціональной основы образа Божія на «больную» и «здоровую», а въ отходѣ отъ того, что одно можетъ напитать душу и дать ей силы, въ нѣкоемъ «запечатаніи» того, что вѣ Бога, безъ Бога не можетъ дѣйствовать въ насы.

8. Понимая образъ Божій въ насы, какъ даръ духовной жизни, какъ неистребимую обращенность души къ Богу, къ Безконечному и вытекающую отсюда невозможность остатся въ предѣлахъ конечнаго и преходящаго, мы преодолѣваемъ субстанціональное пониманіе образа Божія. Но тѣмъ самымъ въ ученіи обѣ образѣ Божіемъ преодолѣвается для философской антропологии опасность окказіонализма, т.-е. того ученія, согласно которому вся активность въ мірѣ исходить отъ Бога. Окказіонализмъ по существу отвергаетъ свободу въ человѣкѣ, ибо свобода немыслима вѣ признанія въ тварномъ бытіи собственной его активности. Свобода въ тварномъ бытіи означаетъ именно его собственную активность, — поэтому окказіонализмъ несоединимъ съ ученіемъ о свободѣ. Личность не есть лишь «среда», въ которой проявляется сила Божія — ибо тогда личность обладаетъ мнимымъ, лишь феноменальнымъ бытіемъ, и для свободы просто нѣть точки опоры. Но личность не можетъ бытъ и метафизически независимой отъ Бога — это просто пустая, нереальная претензія: вѣ Бога творчество для насы невозможно. Отношеніе личности къ Божеству должно бытъ истолковано такъ, чтобы были избѣгнуты обѣ опасности, — и толкованіе образа Божія должно считаться съ этимъ. Свобода въ человѣкѣ есть дѣйствительно Божій даръ, она не могла бы возникнуть въ насы въ порядкѣ эволюціи, она непроизводна и безусловна, — но она

становится реальной силой въ нась лишь въ единеніи съ Божествомъ. При субстанціональномъ пониманіи образа Божія надо либо прийти къ плюрализму, къ разрыву связи человѣка съ Богомъ, либо, учитывая эту связь, какъ основу творчества, прийти къ окказіонализму: образъ Божій въ нась есть тогда лишь точка приложения силы Божіей. Чтобы понять, что свобода наша реальна, но что въ то же время въ единеніи съ Богомъ она не осуществляется, надо самую свободу (т.-е. активность твари) понять, какъ свободу обращенія къ Богу, т.-е. выводить свободу изъ исканія нами Бога. Образъ Божій раскрывается, какъ свобода, реализуемая лишь въ единеніи съ Богомъ, только при томъ пониманіи образа Божія, которое видить въ немъ способность къ духовной жизни.

Но о какой свободѣ въ человѣкѣ идетъ у нась рѣчь? О той самой, которую мы находимъ въ Богѣ? Надо однако понять, что свобода въ Богѣ есть вовсе не та свобода, которую мы знаемъ въ себѣ, а потому, какъ таковая (а не какъ выраженіе духовной жизни въ нась), она и не можетъ сама по себѣ служить выражениемъ образа Божія въ нась. Вѣдь, свобода въ Богѣ вовсе не означаетъ, что Богъ *выбираетъ* постоянно между добромъ и зломъ: добро въ Богѣ выражаетъ Его природу и не есть тема «выбора». Свобода и добро не раздѣлены въ Богѣ, а соединены сущностно, ибо Господь есть свобода и Господь есть добро. Что же означаетъ свобода въ Богѣ? Это можно уяснить лишь въ границахъ отверженія ученія о необходимости въ Богѣ: въ Богѣ нѣть никакой необходимости (иначе она стояла бы надъ Богомъ, какъ слѣпая сила); все, что есть въ Богѣ, есть не необходимое, а потому и свободное раскрытие Его сущности. Поскольку въ нась есть образъ Божій, постольку душѣ нашей открыто все то, что есть въ Богѣ, мы глядимъ, хотя бы и не сознавали этого, во всю полноту путей Божіихъ и больше всего Господь открывается намъ, какъ Любовь и Праведность. Любовь и Праведность влекутъ нась къ себѣ силой ихъ излученности отъ Бога. Но одни эти созерцанія, этотъ основной моральный опытъ, не давить на нась, а влечеть къ себѣ, томить душу влечениемъ къ Богу, т.-е. покоится на «свободѣ» и зоветъ къ ней, какъ собственной активности твари; здѣсь свобода и заключается въ возможности выбора. Въ этой своей сторонѣ свобода отсутствуетъ и въ Богѣ (Богъ не можетъ «выбирать» между добромъ и зломъ, Онъ добръ по самому существу своему) и въ дочеловѣческомъ тварномъ бытіи (нѣть

органа свободы — воли). Въ человѣкѣ же объективная возможность «выбора» дана какъ разъ въ открытости для насъ Безконечности: добро въ насъ не есть природная сила, добро для насъ есть жизнь въ Богѣ. Но реальность безконечности не давить на насъ, мы можемъ уходить отъ Бога, вмѣсто того, чтобы ити къ Нему: эта свобода, конститутивно присущая нашему духу, не есть сама по себѣ образъ Божій, хотя она не могла бы дѣйствовать безъ образа Божія. Свобода въ существѣ, лишенномъ исканія Безконечнаго, погруженномъ въ міръ конкретныхъ эмпирическихъ темъ,была бы пустой и нереализуемой. Въ человѣкѣ же свобода становится реальной силой: глядѣніе въ Безконечность освобождаетъ отъ непосредственного давленія эмпирическаго міра и тѣмъ открываетъ «объективную возможность» выбора. Иное трактованіе свободы, какъ выбора и въ то же время какъ образа Божія въ насъ, создаетъ чрезвычайную трудность тѣмъ, что неизбѣжно трактуетъ свободу въ Богѣ въ тѣхъ же терминахъ выбора, какъ и въ человѣкѣ.

9. Но образъ Божій, въ самомъ существѣ его, не можетъ быть понять и какъ разумъ. Послѣ всего того, что принесъ намъ трансцендентализмъ, основная проблематика разума, какъ не-постижимаго сочетанія надъ-индивидуального и индивидуального, встаетъ передъ нами съ полной силой. Въ разумѣ съ наибольшей силой выступаетъ единство человѣческаго духа, и если разумъ самъ по себѣ, вѣтъ его пронизанности духовной жизнью въ насъ, есть образъ Божій, то мы неизбѣжно приходимъ къ уменьшению индивидуальности, къ имперсонализму. Этотъ своеобразный гносеологический окказіонализмъ приводить къ тому, что ученіе о субъектѣ познанія подставляетъ на мѣсто конкретной индивидуальности систему трансцендентальныхъ функций, надъ-индивидуальныхъ процессовъ. Разумъ, понятый такъ, единъ въ себѣ, но множественъ въ индивидуальныхъ проявленіяхъ — и единство поглощаетъ здѣсь множественность сознаній, въ пониманіи которыхъ мы не идемъ дальше системы «подобосущія». Тождественность разума во всѣхъ индивидуальныхъ сознаніяхъ дѣлаетъ ихъ «одинаковыми», но объясненность единства человѣческаго духа искупается здѣсь тѣмъ, что единство оказывается виѣличностнымъ, имперсональнымъ. Если же укрѣпить начало индивидуальности, выпадаетъ бесспорное единство разума... Между тѣмъ единство разума дѣйствительно исходитъ отъ дѣйствія Божества въ насъ, но такъ, что образъ Божій не разруш-

шаетъ реальности эмпирической личности. Образъ Божій въ нась покоится и выражается въ *единосущії* нашемъ со всѣмъ человѣческимъ родомъ: индивидуальная сознанія множественны, но они реально есть единство, какъ Единъ Богъ въ Троичности ипостаснаго Его бытія. Тайна образа Божія въ нась, какъ она раскрывается въ разумѣ, остается закрытой, если разумъ, какъ *таковой*, толкуется, какъ образъ Божій: лишь понявъ жизнѣ разума изъ духовной жизни въ нась, можно понять, что единосущіе въ тварной человѣческой природѣ открыто намъ, но не вложено, задано, а не дано, есть путь, а не неподвижная реальность.

Разумъ становится въ нась дѣйствующей силой, лишь какъ функція томленія души о Богѣ, ея неистребимой жажды слиться съ Нимъ. Въ свѣтѣ современного ученія о мышлѣніи это можно было бы показать достаточно отчетливо, — но за отсутствіемъ мѣста мы можемъ развить здѣсь лишь нѣсколько основныхъ мыслей.

Изъ ученія Канта о «трансцендентальной иллюзії», т.-е. ученія о томъ, что нашъ разумъ постоянно оставляетъ ту сферу, въ которой ему дано законно дѣйствовать — сферу опыта, и переходитъ за предѣлы опыта — развились ученіе о наличности въ нашемъ познаніи этой направленности на запредѣльное и Безусловное. Съ чрезвычайной ясностью и отчетливостью это было показано въ книгѣ С. Л. Франка «О предметѣ знанія»: воспріятіе всякаго отдельнаго предмета предполагаетъ, по Франку, воспріятіе міра въ цѣломъ. Эта интуїція цѣлаго есть вмѣстѣ съ тѣмъ интуїція живого всеединства бытія въ его реальной Безконечности. С. Л. Франкъ отождествляетъ то Безконечное, интуитивное воспріятіе котораго предваряетъ всякое частичное воспріятіе — съ Абсолютомъ. Я уже указывалъ въ другомъ мѣстѣ*) на неправомѣрность такого отождествленія, тѣмъ болѣе невѣрнаго въ системѣ Франка, что самая интуїція Всеединства, по Франку, есть живое и цѣлостное сопребываніе наше въ этомъ Всеединствѣ. Это значило бы, что познаніе міра есть функція нашей жизни въ Богѣ. Такая формула (съ нѣсколько инымъ акцентомъ, но все же близкая) была выдвинута Мальбраншемъ, и она, конечно, заключаетъ въ себѣ зерно истины, но не выражаетъ самой сути дѣла. Познавательная жизнь наша, по существу своему,

*) См. мой этюдъ «Преодолѣніе платонизма».

зависить, конечно, отъ духовной и религиозной сферы въ насъ, и въ жизни въ Богъ она не можетъ достаточно углубляться, достигать полноты и силы подлинного знанія. Но, разумѣется, совершенно невозможно отрицать антирелигіснаго и выѣрелигіознаго направленія въ умственской жизни, — и это значить, что въ извѣстныхъ (притомъ значительныхъ) предѣлахъ познаніе міра можетъ быть автономно и независимо отъ религиозной сферы. Отрицать этотъ фактъ никто не возьмется, но это и значитъ, что интуїція Всеединства имѣетъ своимъ объектомъ хотя и Безконечность, но не Абсолюта, а иную, именно *тварную Езеконечность**, т.-е. ту идеальную основу міра, жизнь и творческое движение которой образуетъ основу всего міра «явленій»

Интуїція всеединства, понятая, какъ исканіе Безконечности, заключаетъ въ себѣ два момента. Съ одной стороны, духу нашему свойственно само *исканіе* Безконечнаго, разрѣшимое лишь черезъ жизнь въ Богъ: отсюда становится понятной интуїція смысловой связности въ мірѣ — не потому, что смысловая связность въ мірѣ есть Абсолютное (это было бы уже пантегиазмъ), а потому, что Абсолютъ есть *источникъ* смысла въ мірѣ, иначе говоря, Абсолютъ и есть Творецъ міра. Исканіе Безконечнаго, т.-е. Бога, есть ощущеніе тварности тварнаго бытія и невозможности оставаться въ тварномъ бытіи, т.-е. *движеніе къ Богу сквозь міръ, сквозь все тварное бытіе*. Этотъ путь души къ Богу черезъ міръ есть погруженіе въ смыслъ міра, есть свѣченіе міра. Источникомъ всякаго свѣта: все эмпирическое раскрывается — въ движениі души къ Богу — въ своей неэмпирической, идеальной и вѣчной, хотя и тварной сторонѣ. Исканіе Безконечнаго есть не отрѣшеніе отъ міра, а движеніе сквозь міръ, преодолѣніе вѣшней самозамкнутости міра, — и въ силу этого оно становится проводникомъ «разумности». «Разумность» въ мірѣ есть его идеальная сторона, и если мы выводимъ изъ исканія Бога погруженіе въ идеальную сторону тварнаго бытія (*а не обратно*), то это значитъ, что разумъ есть *функция* образа Божія въ насъ, а не его «сущность». Образъ Божій есть видѣніе Безконечнаго, есть жажда быть въ Абсолютѣ, и отсюда уже рождается видѣніе иной, тварной безконечности — что и составляетъ ту интуїцію Всеединства, о которой говорить Франкъ.

Но изъ того, что образъ Божій данъ намъ въ вѣчномъ то-

*.) См. мой этюдъ «Преодолѣніе платонизма».

мленії о Безконечномъ, что это томлениe создаетъ въ насъ духовную жизнь, ведеть насъ сквозь эмпиріческій міръ къ Абсолютному и тѣмъ вскрываетъ смысловое свѣченіе въ мірѣ, дающее намъ «знаніе» міра, уясняется основной фактъ въ строеніи разума. Единство разумности обуславливается не единствомъ надъ-индивидуальныхъ, трансцендентальныхъ функций, стоящихъ въ эмпиріческой ткани личности, — это единство обуславливается единствомъ и тождествомъ того «предмета», на который устремлено наше духовное зре́ніе, и съ которымъ мы слиты. Мы глядимъ въ тварную Безконечность, въ идеальную основу міра, мимо которой намъ не дано пройти къ Абсолютному, ибо мы въ ней пребываемъ, въ ней живемъ. Это значитъ, что мы «единосущны» не только съ человѣчествомъ, но и со всѣмъ Космосомъ, съ его софійной основой. Иначе говоря, единосущіе человѣчества, раскрывающее намъ тайны разума, есть лишь вершинная точка единосущія всего тварного бытія. Индивидуальность не можетъ оторваться отъ этой космической основы, она идетъ къ Богу сквозь Космосъ, идетъ съ нимъ къ Богу — и оттого изъ духовной жизни въ насъ рождается единство разумности въ насъ, рождается разумъ. Образъ Божій становится разумомъ, свободой, въ которыхъ мы видимъ проявленія и объективаціи духовной жизни въ насъ.

10. Правильное ученіе о душѣ человѣка, о человѣкѣ вообще не можетъ быть построено безъ ученія о духовной жизни въ насъ, пронизывающей всѣ стороны нашего существа, освѣщающей всѣ его движенія. Но само ученіе о духовной жизни, поскольку оно не ограничивается простымъ описаніемъ фактовъ, но стремится «понять» эти факты въ ихъ глубинѣ и системности, не можетъ быть развито ни въ границахъ эволюціонной психологіи, ни въ однихъ терминахъ феноменологіи. Духовная жизнь въ насъ не только ни изъ чего не выводима, но наоборотъ является источникомъ смысловой освѣщенности съ душевной жизни нашей. Какъ непроизводная функция, она не вмѣшается ни въ какомъ смыслѣ въ границы эволюціонной психологіи, — а въ то же время она не можетъ быть поставлена рядомъ съ другими непроизводными функциями. Здѣсь особенно повелительно указуется идея іерархического строя души: этого требуетъ точность простого описанія фактовъ. Но и одно іерархическое выдвиженіе духовной жизни въ насъ не вводить насъ въ то, что непосредственно знаемъ мы о себѣ въ этомъ отношеніи. Духовная

жизнь въ нась есть поистинѣ «функция» — только чего? Мы не только не являемся собственниками духовной жизни, но наше я, наша личность жива въ мѣру этой проницаемости ея для безо-становочного потока духовной жизни. Этотъ потокъ не есть про-стое развертываніе какого-то *élan spirituel*, не опредѣляется свое-образной духовной причинностью, — онъ просвѣтляется для нась идеей единосущія человѣчества, его конкретнаго и реаль-наго единства при живой многоипостасности его. Но и это не даетъ намъ до конца «понять» духовную жизнь въ нась: она «дер-жится» какимъ-то инымъ источникомъ. Откровеніе объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ единственно до конца освѣщаетъ тайну человѣка, — это откровеніе помогаетъ намъ понять живую силу вѣчности, изнутри опредѣляющую духовную жизнь въ нась, помогаетъ понять, что духовная жизнь держится видѣ-ніемъ Бога и неутолимымъ исканіемъ Его. Лишь въ сѣтѣ би-блейского ученія объ образѣ Божіемъ понятна дѣйствительность вѣчности, безпрерывно свѣтящейся въ эмпирическихъ явленіяхъ человѣческой жизни, понятно и то, что вѣ обращенности къ Богу въ нась остается лишь томленіе о Немъ. Образъ Божій не данъ намъ въ «наш» распоряженіе, онъ не отдѣляетъ нась отъ Бога, а наоборотъ, именно онъ соединяетъ нась съ Нимъ, — въ образѣ Божіемъ, какъ онъ одушевляетъ человѣка, данъ путь къ Богу и тайна возможнаго обоженія человѣка. Образъ Божій, при истолкованіи его, какъ неизсякаемаго потока духовной жизни, питаемой обращенностью къ Богу, вскрываетъ живую связь личности человѣка съ Богомъ: личность не замкнута въ себѣ, не обладаетъ «безконечностью», но дано ей выходить за предѣ-лы тварнаго, міра искать неустанно Бога. Не сама по себѣ ду-ховная жизнь въ нась, но понятая лишь какъ образъ Божій, какъ видѣніе Бога и исканіе Его, договариваетъ тайну человѣ-ка — и въ зависимости человѣка отъ Бога и въ его живой связи по началу единосущія со всѣмъ человѣчествомъ. Ученіе объ образѣ Божіемъ есть по этому основная конститутивная идея въ правильно построенномъ ученіи о человѣкѣ.

В. В. Зѣнѣковскій.

«ЖИТИЕ И ТЕРПЬНИЕ» СВ. АВРААМІЯ СМОЛЕНСКАГО.

1.

Св. Авраамій Смоленскій не принадлежалъ къ числу особенно извѣстныхъ и чтимыхъ угодниковъ древней Руси. Однако почитаніе его не ограничивалось предѣлами родного города. Онъ былъ канонизованъ на одномъ изъ Макаріевскихъ соборовъ (вѣроятно, 1549 г.) и царь Иванъ Васильевичъ запрашивалъ Стоглавый соборъ «о Псковскомъ чудотворцѣ Ефросинѣ да о Смоленскомъ чудотворцѣ Авраміѣ — какъ имъ праздновати». Соборное постановленіе гласило: «Праздновати имъ, какъ и прочимъ святымъ преподобнымъ отцемъ, пѣти на вечернѣ: Блаженъ мужъ и прочая служба по божественному уставу все сполна». (1) Древнія иконы его довольно многочисленны въ предѣлахъ Смоленской епархіи, но внѣ Смоленска С. Розановъ могъ указать лишь на одно его изображеніе на большой иконѣ св. Софіи, Премудрости Божіей, находившейся (въ 1912 г.) въ Церковно-Археологическомъ Музѣѣ Петербургской Духовной Академіи. (2)

Зато рукописи различныхъ редакцій его житія были распространены повсемѣстно въ древней Руси. Новѣйшій издатель насчитываетъ не менѣе 36 списковъ его. Св. Димитрій Ростовскій помѣстилъ его, въ прекрасной литературной передѣлкѣ, въ своихъ Четырехъ-Минеяхъ (подъ 21 августа), среди весьма немногихъ, избранныхъ имъ, житій русскихъ святыхъ.

1) *Е. Голубинский*. Исторія канонизации святыхъ. М. 1903², стр. 104 (ср. 84).

2) *С. Розановъ*. Житія преп. Авраамія Смоленского и службы ему (Изд. Огд. Рус. яз. и сл. Имп. Ак. Н. СПБ. 1912, стр. XXVI).

Современный изслѣдователь древне-русской жизни дорожитъ этимъ житіемъ не менѣе благочестиваго читателя. Древнѣйшая редакція, принадлежащая перу ученика его, св. Ефрема (мѣстно чтимаго въ Смоленскѣ), относится къ числу весьма рѣдкихъ памятниковъ русской домонгольской агиографіи.⁽¹⁾ Послѣ житія св. Феодосія Печерскаго, оно является, въ сущности, единственной настоящей биографіей русскаго инока домонгольской поры. Оригинальность его содержанія, необычайность событий, въ немъ разсказанныхъ, связь ихъ со многими еще загадочными для нась вопросами древне-русского просвѣщенія, дѣлаютъ житіе св. Авраамія однимъ изъ драгоценнѣйшихъ памятниковъ древней русской культуры.

Въ настоящемъ очеркѣ мы ставимъ своей задачей опредѣлить по житію мѣсто св. Авраамія въ исторіи русской святости, т. е. установить, путемъ выдѣленія общихъ и литературно-обязательныхъ чертъ, особенности его личнаго образа и личнаго пути. (2)

2.

Напомнимъ вкратцѣ биографическія данныя, сообщаемыя житіемъ.

Рожденіе святого, отъ благочестивыхъ и не простого званія родителей (отецъ «отъ князя честь пріемля», имя матери — Марія), связано съ чудеснымъ видѣніемъ нѣкоей «черноризицы». Смысль его въ посвященіи имѣющаго родиться младенца Богородицѣ, покровительнице града Смоленска и обоихъ монастырей Авраамія. Рожденный по молитвамъ родителей, послѣ 12 дочерей, мальчикъ дарованъ имъ «отъ Божія строенія». На 8-й день слѣдуетъ нареченіе имени (мірское имя Авраамія не сообщается), на 40-й крещеніе младенца. Книжная науки отрокъ изучаетъ

1) Молитва св. Ефрема въ послѣсловій: «раздруши нынѣ Иzmайлескія языки» заставляетъ обыкновенно изслѣдователей видѣть въ немъ современника Батыева нашествія. Но эти слова (при отсутствии всякаго описаній бѣдствій русской земли) могутъ относиться и къ болѣе раннему времени, — напр., къ эпохѣ Калкеской битвы (1224), если непремѣнно понимать подъ иамаилытами татаръ.

2) Изъ литературы о св. Аврааміи Смоленскомъ: статья Рѣдкова, въ «Смоленской Старинѣ», ч. I, оставшаяся мною недоступной; В. О. Ключевскій, Древне-русскія житія святыхъ, М. 1871; Ф. Н. Буслаевъ, «Исторические очерки», т. I, 1861 г.

«скорымъ прилежаніемъ», избѣгая дѣтскихъ игръ. Отказывается оть брака, къ которому принуждали его родители, и послѣ ихъ кончины раздаетъ бѣгство убогимъ. Вдохновленный житіями святыхъ, онъ облекся въ «худыя ризы», «и хожаше яко единъ оть нищихъ и на уродство ся преложъ». Однако онъ не продолжаетъ вести жизнь юродивого, а тайно постригается въ Богородичномъ монастырѣ, въ 5 поприщахъ къ востоку отъ града (Смоленскъ не названъ по имени), въ Селищѣ (название мѣстности или монастыря).

Объ аскетическихъ трудахъ святого говорится кратко: «въ бдѣніи и въ алканіи день и ношь», но зато подробно — о его книжныхъ занятіяхъ. Изучая отцовъ Церкви и житія святыхъ, Авраамій составляетъ себѣ цѣлую библіотеку, «отъ всѣхъ избирая и списая ово своею рукою, ово многими писци». Въ монастырѣ онъ пользуется любовью братіи и игумена, который самъ былъ «хитръ божественнымъ книгамъ». Многіе міряне приходили къ нему ради «утѣшенія отъ святыхъ книгъ». Къ этому времени относится поставленіе его «дьякономъ и потомъ иерѣемъ, прі княженіи великого и христолюбивого князя Мъстислава Смоленского и всея Рускыя» (1197-1212).

Здѣсь кончается мирный періодъ трудовъ преподобнаго, изложенный съ большой краткостью, и начинается, довольно неожиданно и безъ всякого перехода, описание поднятой на него бури гоненій, длившейся 5 лѣтъ. Это главная тема житія, занимающая болѣе половины повѣствованія. Къ анализу этого гоненія и его мотивовъ мы еще вернемся. Іереи и черноризцы возставали противъ святого именно въ связи съ его книжнымъ ученіемъ. Послѣ бѣгословскихъ диспутовъ съ городскимъ духовенствомъ, самъ игуменъ, доселѣ покровительствовавшій святому, запрещаетъ ему: «Азъ за тя отвѣщаю у Бѣга, ты же престани уча». Святой, принявшій отъ него «много озлобленія», оставляетъ свой монастырь и переселяется въ Смоленскъ. Здѣсь въ Крестовоздвиженскомъ монастырѣ («у Честнаго Креста»), онъ продолжаетъ свою учительную дѣятельность. Многочисленные его почитатели снабжаютъ его средствами для помощи бѣднымъ и для украшенія храма. Авторъ пользуется этой передышкой въ драматической исторіи гоненія, чтобы дать болѣе подробную характеристику духовнаго и внѣшняго облика святого. Рассказъ объ искушеніяхъ отъ дьявола служитъ переходомъ къ повѣствованію о новомъ,

еще болѣе ожесточенному преслѣдованіи. На этотъ разъ врагамъ святого удалось возбудить противъ него чутъ не весь городъ; опасность угрожала самой его жизни: «Собраша же ся вси оть мала и до велика весь градъ нань, ини глаголють заточити, а ини къ стѣнѣ тво пригвоздити и зажеши, а дроузі потопити и, проведше въ сквози градъ». Въ описаніи горестныхъ событій, быть можетъ, чувствуется перо очевидца. «Посланыя же слоугы, емши, яко злодѣа влачиходу, овий роугахоуся емоу, ини же насмѣхаахоуся емоу и бесчинная словеса кыдающе, и весь градъ и по торгоу и по оулицамъ—вездѣ полна народа, и моужи же, глаголю, и жены и дѣти, и бы позоръ тяжекъ видѣти». На владычномъ дворѣ собирались для суда не только епископъ (Игнатій) съ духовенствомъ, но и князь съ боярами. Однако, міряне признали его невиннымъ, и епископъ, оставивъ его подъ стражей вмѣстѣ съ двумя учениками, на слѣдующій день собираетъ чисто духовный судъ («игумени и ереи»). Ефремъ не приводить приговора этого суда и хочетъ подчеркнуть благополучный исходъ его: «не пріемшу емоу никоего зла». Однако, Авраамій былъ отосланъ въ свой первоначальный монастырь, на Селище, и изъ дальнѣйшаго видно, что ему было запрещено совершать литургію (стр. 15, 14). Два праведника предсказываютъ гнѣвъ Божій на градъ Смоленскъ за гоненіе на святого: одинъ изъ нихъ — «преподобный» (т-е. монахъ) Лука Прусинъ, который слышитъ на молитвѣ небесный голосъ еще во время «снема», т. е. судебнаго вѣча. И уже послѣ суда — время не опредѣляется — «блаженный» Лазарь, который впослѣдствіи, послѣ смерти св. Игнатія, былъ Смоленскимъ епископомъ, приходитъ къ Игнатію съ новымъ пророчествомъ: «великои есть быти опитеми градоу сему, аще ся добрѣ не опечалиши» (не покаешься). Уже тогда еп. Игнатій «скоро послѣ по всѣмъ игоуменамъ и ко всѣмъ попомъ, заповѣдая и запрещая всѣмъ оть всякаго реченія прѣстаты, яже на блаженаго Авраамія». Однако, преподобный продолжаетъ оставаться подъ запрещеніемъ. Обѣщанная «епитимія» приходитъ въ видѣ страшной засухи. Молитвы епископа и всего народа остаются неуслышанными. Тогда, по совѣту третьяго, не названнаго по имени заступника (иерея), Игнатій призываетъ св. Авраамія, снова разслѣдуетъ обвиненія противъ него; «и испытавъ, яко все лжа», прощаетъ его и проситъ молиться о страждущемъ градѣ. Богъ услышалъ молитву святого: «еще преподобному, не дошедшоу своея кѣлия, одожди Богъ на землю дождь», и съ

этого времени возобновилось почитаніе святого и стеченіе къ нему народа.

Послѣднія страницы житія кратко повѣствуютъ объ игуменствѣ преподобнаго въ новомъ, третьемъ по счету монастырѣ его. Еп. Игнатій хотѣлъ построить монастырь во имя свозгаго и уже поставилъ церковь за городомъ, на мѣстѣ скучленныхъ имъ огородовъ, но потомъ почему-то ее разрушилъ и перенесъ на новое мѣсто, освятивъ во имя пресвятой Богородицы, «Положенія честныя ризы и пояса». Этотъ монастырекъ, гдѣ питалось нѣсколько братьевъ щедротами епископа, не пользовался особымъ уваженіемъ. Охотниковъ итти въ игумены не было. «По мнозѣ же времени» Игнатій вызываетъ съ Семища Авраамія и даетъ ему «благословеніе»: домъ Богородицы. Авраамій съ радостью принимаетъ игуменство, продолжая «пребывать въ первомъ подвѣзѣ» учительства и духовничества для согражданъ. Богато украсивъ свой монастырь, онъ однако ограничилъ число иноковъ: ихъ было всего 17. Пользуясь общей любовью, преподобный пережилъ своего епископа и преставился отъ болѣзни послѣ 50 лѣтъ подвижничества.

Длинное послѣсловіе заканчиваетъ трудъ Ефрема: похвала святому, молитва къ Богу и Богородицѣ и призывъ къ ликованію въ день успенія «преподобнаго и блаженнаго отца Авраамія». Содержаніе житія, такимъ образомъ, вполнѣ оправдываетъ не совсѣмъ обычное заглавіе, сохраненное въ многочисленныхъ позднѣйшихъ передѣлкахъ и, по всей вѣроятности, принадлежащее самому автору: «Житіе и терпѣніе преподобнаго отца нашего Аврамья, просвѣтившагося въ терпѣніи мнозе, новаго чудотворца въ святыхъ града Смоленска».

3.

Ученикъ столь ученаго игумена, Ефремъ цитируетъ щедро и не скрываетъ отъ нась свои литературные источники. Любитель отступленій, онъ иногда на цѣлья страницы покидаетъ смоленскую повѣсть, ища благочестивыхъ аналогій въ житіяхъ святыхъ, назидательныхъ вдохновеній въ святоотеческой литературѣ. Уже по его собственнымъ ссылкамъ можно составить слѣдующій списокъ его источниковъ: Житія св. Антонія Великаго, Авраамія Затворника, Феодосія Печерскаго, Саввы Освященнаго, Іоанна Златоуста, «Златая цѣпь». Списокъ этотъ когда-нибудь, конечно,

будеть увеличенъ знатоками древне-русской переводной литературы. Съ вѣроятностью слѣдуетъ включить сюда творенія Иоанна Златоуста (цитаты изъ Златоуста) и Ефрема Сириня, упоминаемыя авторомъ среди любимыхъ книгъ Авраамія.

Житіе св. Авраамія Затворника, составленное Ефремомъ Сиринымъ, должно было быть особенно близко нашему автору. Оба смоленскіе святые носятъ свои имена по святымъ сирійскимъ. Объ Аврааміи это говорится съ опредѣленностью: «Сего же ради блаженныи имя нарекль себѣ, своего святыца подражая, якоже бо и онъ (1) (подражая) много пострадаль отъ оноя веси и за ня моляся Богу, обращая вся къ Богу и спасая, блаженый же терпя ихъ запрещеніе. Тако же бѣ и семоу ихъ запрѣщеніе». Въ этихъ словахъ нельзѧ не видѣть намека на хорошо памятную русскому читателю исторію обращенія Аврааміемъ Затворникомъ одной «веси» и перенесенныхъ имъ страданій отъ язычниковъ. Если же Авраамій Сирійскій былъ «святыцемъ», тезоменитымъ въ монашествѣ (имя нарекль себѣ) Авраамію Смоленскому, то съ большой вѣроятностью можно думать, что и Ефремъ нарекль себѣ въ монашествѣ свое имя, памятя о Сиринѣ, какъ преполагаемомъ ученикѣ Затворника.

Житія греческихъ святыхъ, тезоименитыхъ русскимъ, нерѣдко давали нашимъ агіографамъ конкретный материалъ, наряду съ календарной датой празднованія.(2) Въ данномъ случаѣ не приходится говорить о дословныхъ заимствованіяхъ. Но вліяніе сирійского житія несомнѣнно. Уже сама тема смоленскаго житія и заглавіе его, какъ «терпѣніе», можетъ быть навѣяна «терпѣніемъ» Затворника въ языческой веси, гдѣ это слово встрѣчается подъ первомъ Сирина неоднократно (3) Явно Ефремомъ Сиринымъ вдохновлялся смоленскій Ефремъ въ своемъ послѣсловіи, гдѣ похвала святому чередуется съ рѣзкими самообличеніями. Онъ

1) Таково чтеніе Софійской ризы. № 1492. Уваровский списокъ даетъ «Іоаннъ» (вм. «и онъ»), подсказанный именемъ I. Златоуста двумя строками выше, но здесь не имѣющій смысла; ие Константинополь можетъ быть названъ весью. Макар. Ч.-М. столб. 2023, ср., индепт., стоб. 1996.

2) Ср. наблюденія Кадлубовскаго надъ якітійными источниками для св. Никиты Переяславскаго и Авраамія Ростовскаго. См. А. Кадлубовскій. Очерки по ист. пр.-русс. лит. Житій святыхъ. Варшава 1902.

3) Ср. греческо-славянскій текстъ въ Макар. Ч.-М. (29 онт.), изд. 1874 г. столб. 1196, 2002, 2006. Дословнымъ заимствованіемъ, можетъ быть, является: «созда церковь и украси, яко неувѣсту добру» (Ч.-М. столб. 2000) = Авр. См. 18, 11-12 (яко неувѣсту красну).

лишь заострилъ антитезы своего источника, придавъ имъ бытовой реализмъ и вмѣстѣ съ тѣмъ гиперболическое неправдоподобіе. Тамъ, гдѣ Сиринъ говорить о себѣ отвлеченно: «Нагъ есмъ и не готовъ житіемъ... во вся дни согрѣшаю и по вся дни каюся заутра же глумлюся» (1)..., смолятичъ не щадить красокъ: «По вся дни піанъ и веселюся и глумлюся въ неподобныхъ дѣлехъ ... азъ же трапезы веліа и пиры (поминая)... азъ же боубны и сопѣли и плясаніа... азъ же баню имѣа оутѣшену и теплоу... азъ же отиноудль ихъ (нишихъ) ненавиця и презря». (стр. 20-21)

Испытанія отъ демоновъ занимаютъ не малое мѣсто въ житії Затворника. Можетъ-быть, они не остались безъ вліянія на демонологію смоленскаго автора, хотя онъ ссылается только на житіе св. Антонія и, дѣйствительно, приводить «мечтанія», болѣе близкія къ искушеніямъ египетскаго аввы («звѣри лютіи», «жены безстоудныя»). Изъ фактическихъ элементовъ житія можетъ-быть, восходитъ къ Ефрему Сирину разсказъ о принужденіи святого родителями къ браку и его отказѣ (у Сирина святой оставляетъ жену послѣ брака), а также число лѣтъ его подвижничества: 50 лѣтъ у Сирина (столб. 2021), «лѣтъ 50» у смоленскаго автора.

Изъ житія Саввы Освященнаго авторъ заимствуетъ разсказъ о гоненіи царя Анастасія на патріарха Илію и о наказаніи царя, не раздѣляя этой темы, какъ въ подлинникѣ, отъ разсказа о чудѣ въ монастырѣ св. Саввы во время голода, хотя и не относящемся къ дѣлу. (2) Нельзя не видѣть аналогіи въ чудѣ низведенія дождя. Палестинскій и смоленскій подвижники совершаютъ его по просьбѣ епископа. Савва отвѣчаетъ при этомъ патріарху Іоанну: «Азъ кто есмъ, да могу возвратити гнѣвъ Божій? (3) Отвѣтъ Авраамія гласить: «Кто есмъ азъ грѣшный, да сице освѣлѣваеми выше силы моей? » (стр. 15)

Житіе Іоанна Златоуста, кончающееся описаніемъ казней Божіихъ на гонителей святого, вдохновляло Ефрема апоеозомъ справедливости. Мы въ правѣ сказать, что по этому типу — гоненіе праведнаго и наказаніе — онъ составилъ свою повѣсть.

1) Ibid. столб. 2023, срв. 1996

2) Помяловскій. Житіе св.Саввы Осв.,изд.О. Л. Д. П. СПБ. 1890, стр. 345-349.

3) Такъ читается въ Софійской ркп. дословно по греческому тексту. См. у Помяловскаго 381 и варіантъ XXIV, XXXVII, XVIII, CIX, CXV. Въ другихъ ркп. нѣть этихъ словъ.

Священникъ Лазарь у него напоминаетъ о наказаніи враговъ Златоуста. Самъ Ефремъ выписываетъ подробно относящіяся сюда детали. Онъ находитъ и болѣе близкія аналогіи со смоленскими событиями. Въ Греціи «овні отъ епископъ напрасною смерть приимаху» (стр. 14); и въ Смоленскѣ «овні отъ игуменъ, ини же отъ поповъ напрасную смерть приимаху» (стр. 15).

Но, конечно, главнымъ агіографическимъ источникомъ смоленского житія было Несторово житіе св. Феодосія. Ефремъ однажды прямо ссылается на него, вспоминая о знаменіи при основаніи великой церкви Печерской по поводу строенія новаго смоленского монастыря (16,8). На каждомъ шагу мы встрѣчаемъ отголоски Несторова языка: «гроубъ и неразуменъ сый» (21, 17), «не зазрите ми, братье, мои гроубости» (9,1) (1); или постоянная формула переходовъ: «но на предлежащее возвратимся». Писатель неискусный, плохоправляющійся съ конструкцией фразы часто помогаетъ себѣ реминисценціями изъ Нестора. И прежде всего, онъ почти дословно переписалъ его прологъ.

Это сбствительство нѣсколько затушевано тѣмъ, что Житіе св. Авраамія начинается молитвой, которой не находимъ въ Житіи св. Феодосія. Однако, вчитываясь въ эту молитву, мы узнаемъ и въ ней остатокъ пролога къ другому агіографическому произведению Нестора: «Чтенію о житіи и погубленіи Бориса и Глѣба». Въ этомъ знаменитомъ прологѣ Несторъ, покинувъ всѣ литературно-риторическія традиціи Греціи (онъ соблюдаетъ ихъ въ Житіи св. Феодосія), смѣло и пространно выразилъ свою любимую идею: о національномъ призваніи Русской Церкви. «Въ послѣдніе дни» Богъ призвалъ Русскую страну, какъ работниковъ 11 часа въ виноградникъ, и новые святые «отняли поношеніе отъ сыновъ русскихъ». Эта національно-религіозная концепція вставлена въ широкую картину домостроительства Божія и искупленія. Проповѣдь апостоловъ служить переходомъ къ темъ крещенія Руси. Здѣсь Несторъ создалъ особый типъ житійного пролога (догматическій), который часто встрѣчается въ русскихъ житіяхъ. Национально-историческая идея можетъ выпасть (2); остается

1) Ср. И.К. Осод. (стр. I, II). Цитирую по изд. В. Яковлева, Памятники древне-русской литературы XII и XIII в. СПБ. 1872.

2) Она цѣлкомъ сохранена, но примѣнительно къ пермскимъ зиринаамъ, въ Житіи св. Стефана Пермскаго, составленномъ Епифаниемъ Премудрымъ.

(сoteriологическое) исповѣданіе вѣры. Первый образецъ такого русского пролога даетъ намъ св. Ефремъ Смоленскій.

Послѣ начальной молитвы, Ефремъ обращается къ Житію св. Феодосія.

Житіе св. Авраамія.

...свѣтлый подвигъ житія и терпѣнія начати, еще о житъи блаженаго Аѳрамія, бывшаго игумена монастыря сего святыя Владычица нашей Богородица, егоже день осенія нынѣ празднующи память чтемъ. Се же, братія, въспоминающо житіе преподобнаго и не сущу написану, печалью по вся дни обдержимъ быхъ и молихъ Богу. «Господи, сподоби мя вся по ряду писати о житъи богоноснаго отца нашего Авраамія, да и по нась сущіи черноризци, приемше наказаніе и почитающе ти видѣша (яще) мужа доблѣсть, въсхвалять Бога и, оугодника его прославляющи и на прочии двигъ оукрѣпляющи, паче же въ странѣ сей, яко такъ мужъ явися, оугодникъ Божій.

(2, 4-13).

Житіе св. Феодосія.

начатокъ слову списанія положи, еже о житіи преподобнаго отца Феодосія, бывша игумена монастыря святыя Владычицы нашей Богородицѣ, его же день осенія нынѣ праздникъ память чтемъ, се же яко же, о братіе, вспоминающю житія преподобнаго, не соуще списано ни отъ кого же, печалію по вся дни съдержимъ быхъ и моляхъ Богу, да сподобить мя вся по ряду списати о житіи богоноснаго отца нашего Феодосія, да и по нась сущіи черноризцы, пріимши писаніе и почитающи ти видяще моужа доблѣсть, восхвалять Бога и оугодника его прославляющи, на крѣпкій подвигъ оукрѣпятся, наипаче же, яко во странѣ сей таковъ сій моужъ явися и оугодникъ Божій.

(I-11).

Слова «въ странѣ сей», полныя смысла въ житіи св. Феодосія (перваго русского преподобнаго) и связанныя съ любимой идеей Нестора, перенесены въ житіе св. Авраамія механически. Къ началу XIII вѣка христіанская Русь имѣла уже не только своихъ святыхъ, но и свой (Печерскій) патерикъ. Слѣды этой чужой идеи еще разъ пробиваются въ концѣ смоленского житія въ заключительной молитвѣ: «възвесели н о в ы я люди, избранное стадо»,

несомнѣнно навѣянныя Несторомъ (22, 13). Но возвращаемся къ прологу.

Покидая Нестора на выписанныхъ нами словахъ, Ефремъ непосредственно съ ними смыкаетъ Несторову же (III) молитву: «хотяще же ми начати ... въ вѣкы» (2, 14-20). Но изъ опущенного имъ въ прологѣ Нестора онъ хочетъ использовать драгоцѣнныя строки, и дѣлаетъ это въ мѣстѣ, нарушающемъ послѣдовательность разсказа, производявшемъ впечатлѣніе вставки. Это какъ-бы второй, новый прологъ, въ серединѣ житія, передъ изображеніемъ драматического поворота въ судьбѣ святого. Непосредственно за описаніемъ наружности св. Авраамія, Ефремъ обращается за помощью къ Нестору.

Житіе св. Авраамія.

Но не зазрите ми братѣ, моей гроубости, не лжа бо си глаголю, или какою хытростью или мудростью, но ,многихъ ради, иже его не видѣша и не слышаша, и въспоминаю Господа,глаголюща:«Рабе лѣнивый и лукавый, подобаше ти дати сребро мое коупцемъ, да азъ быхъ на нихъ взяль съ лихвой».

(9, 1-5).

Житіе св. Феодосія.

Не зазрите гроубости моей, съдѣжимъ бо сый любовію, еже къ преподобному, сего ради скусихся съписати вся сія, яже о святомъ, къ симъ же блюдый, да не мнѣ речено боудеть: «элый рабе и лѣнивый, подобаше ти дати сребро мое торжникомъ, да и азъ прищель быхъ и лихвою истясалъ е».

(II-III).

Использованіе житія св. Феодосія очень замѣтно въ исторіи дѣтства и юности Авраамія, очевидно, мало извѣстныхъ его ученику. Здѣсь и рожденіе отъ благочестивыхъ родителей (2, 21-22, — III), нареченіе имени въ 8-ой день и крещеніе въ 40-ой, — дни, освященные традиціей въ древней Руси. Съ нареченіемъ имени связана очень характерная, но неудачная попытка перенесенія чудеснаго элемента изъ одного житія въ другое.

Житіе св. Авраамія.

родиста блаженаго дѣтища, та-
че въ осмий день принесоста

Житіе св. Феодосія.

Родиста же блаженнаго дѣти-
ща сего, таче въ 8 день принесо-

къ святителю Божью, якоже обычай есть христіаномъ, имя дѣтишу нарещи. Прозвите же, видѣвъ дѣтища, сердечными очима и благодатью Божиєю прозряще о немъ, яко хощеть измладу Богу датися. Таче ми-
нуша 40 дній дѣтишу, крещеніемъ єсвятиша и.

(3, 14-19).

ша и къ іерею (святителю) Божию, якоже обычай есть христіаномъ, да имя нарекутъ дѣтишу; прозвутеръ же, видѣвъ дѣтище и сердечными очима прозря, еже о немъ, яко хощеть измладу Богу датися, *Ѳеодосіемъ того нарещаетъ*. Таче, яко миоуша 40 дній дѣтишу, крещеніемъ того окрешиша.

(III).

Какъ видимъ, въ разсказѣ Ефрема пропущено всего нѣсколько словъ, но словъ рѣщающихъ, безъ которыхъ весь эпизодъ теряетъ смыслъ. Вѣдь у Нестора рѣчь идетъ о чудесномъ (пророческомъ) нареченіи имени. *Ѳеодосій — Богомъ (Богу) данный*. Ефремъ или не зналъ мірского имени Авраамія, или не могъ дать ему символического истолкованія. Интересно, что и Несторъ въ данномъ пассажѣ не является самостоятельнымъ, а списываетъ житіе св. Евѳимія Великаго.

Такъ же списаны у Нестора и завѣщаны всей русской агиографіи — гнущеніе дѣтскими играми (общій прототипъ — житіе Антонія Великаго) и быстрые успѣхи въ наукахъ (прототипъ — житіе св. Евѳимія).

Житіе св. Авраамія.

родители же его даста и книгамъ обучи. Не бо оуыывающе, яко и прочая дѣти, но скорымъ прилежаніемъ извыче, къ сему же на игры съ инѣми не исходжающе, но на божественное и на церковное пѣніе.

(3, 22-26).

Житіе св. Ѣеодосія.

хожаше по вся въ церковь Божию, послушая божественныхъ книгъ съ всѣмъ вниманіемъ; аще же и дѣтемъ играющимъ неприближающиися, яко обычай есть оунымъ, но и гнущающеся играными ихъ... скорѣ извыча вся грамоты, яко всѣмъ чудится о премудрости и разумѣ дѣтища.

(IV-V).

Краткая история оставлений міра Аврааміемъ скорѣе вдохновляется житіемъ Антонія Великаго (смерть родителей, раздача имущества, евангельское слово) и, если мы не ошибаемся житіемъ Авраамія Затворника (см. выше). Но вотъ замѣчательныя коренные русскія черты, снова возвращающія настъ къ св. Феодосію. Еще до своего постриженія, но уже углубившись въ житія святыхъ, Авраамій «измѣнился свѣтлыхъ ризъ и въ худыя ся облече, и хожаше яко единъ отъ нищихъ, и на оуродство ся преложъ». (4, 13-14). «Худыя ризы» сопровождаютъ все житіе Феодосія, отъ дѣтскихъ лѣтъ до кончины. Съ ними связано такъ много эпизодовъ въ произведеніи Нестора, что всякия ссылки излишни. Впрочемъ здѣсь менѣе всего уместно говорить о вліяніи литературномъ. Это вліяніе жизни, духовной школы, созданной на Руси св. Феодосіемъ, которую прошелъ въ XII вѣкѣ и смоленскій подвижникъ. Отмѣтимъ только, что Несторъ нигдѣ не говоритъ о юродствѣ святого.

Въ дальнѣйшихъ страницахъ смоленского житія мы уже не находимъ столь близкаго вліянія Нестора, — ни другихъ агіографовъ. Смоленское дѣйство было настолько своеобразно (авторъ, вѣроятно, переживалъ его, какъ очевидецъ), что избавляло его отъ власти литературныхъ образцовъ. Тѣмъ не менѣе ихъ вліяніе кое-гдѣ оказывается.

Резюмируемъ. Ефремъ, пользуясь своими источниками, иногда дословно списываетъ ихъ, иногда вдохновляется общими ихъ идеями и событиями. Существенно, что его источники не остались безъ вліянія и на фактическую сторону житія.

4.

При столь тѣсной зависимости отъ Несторова житія, мы ожидали бы и въ образѣ Авраамія найти слѣды вліянія св. Феодосія: будетъ ли то вліяніе жизненное, объективное, или чисто литературное. Къ тѣмъ же предположеніямъ приводить настъ и явное преобладаніе палестинцевъ въ избранной аскетико-житійной библиотекѣ смоленского монастыря. Трудъ Ефрема еще въ большей мѣрѣ, нежели трудъ Нестора, позволяетъ оцѣнить значеніе монашеской Палестины для русского подвижничества. Академикъ Абрамовичъ установилъ литературную зависимость Несторова житія именно отъ Палестинского агіографа Кирилла Скиѳополь-

скаго. (1) Ефремъ Смоленскій въ такой послѣдовательности называетъ имена духовныхъ учителей своего святого: «Великаго Антонія, бывшаго крѣпка, храбра и пѣсѣдившаго силою крестною духи неприязненныея, Иларіона, бывшаго ученика его, по немъ свѣтлаго въ постѣницѣхъ чудотворца Еоуфімия, иже по нихъ Савоу и Феодосія архимандрита, и стареища всѣхъ наставника черноризцемъ, соущимъ окрестъ Иерусалима». (4, 24-18). За исключениемъ Антонія, здѣсь всѣ Палестинцы. Палестинѣ, а не Египту (и не Сиріи), усвоется значеніе родины монашества, классической земли святыхъ... «Подвизаясь и мыслю въспоминая святаго града Иерусалима и грсбъ Господень ... и вся честныя мѣста и преподобныхъ отецъ поустыню, идеже соуть подвигъ и троудъ свершивше» (4, 19-23). Значеніе Св. Земли, какъ мѣста Гроба Господня, мѣста паломничествъ (вспомнимъ уже дѣтское бѣгство св. Феодосія), для древне русскаго сознанія сливалось съ оцѣнкой Палестины, какъ школы духовной жизни. И въ молитвенномъ гимнѣ, которымъ Ефремъ заканчиваетъ свое житіе, онъ еще разъ останавливается на великомъ образѣ Иерусалима. «Радуйтесь, граде Сионъ и Ерусалимъ и Христова Господа нашего Иисуса Христа церкви, ты мати (Господа) всѣмъ церквамъ, въ немже Господь вольное распятіе пріять и претерпѣ крестъ и смерть и въскресъ за наше спасеніе и избавленіе. Радуйтесь святыя и честныя вся мѣста окрестъ Иерусалима и преподобныхъ поустынья». (23, 26-31).

Палестинскій идеалъ, какъ было бы нетрудно показать (и какъ мы это показываемъ въ другомъ мѣстѣ) (2) является духовной почвой и для св. Феодосія Печерскаго, и для всего русскаго иночества. Это идеалъ монашескаго классицизма, уже нѣсколько смягчающаго суровость умерщвленія плоти и ищущаго сочетать созерцательное уединеніе съ трудовымъ сбщежі тіемъ. Идеаль чуждый какъ мистицизму Египта, такъ и пламенному радикализму Сиріи. Св. Феодосій сдѣлалъ этотъ идеалъ своимъ, внесъ въ него личную (или національную) ноту (сюда относятся, между прочимъ, «худыя ризы») смиренія и простоты, доходящей до соціального опрошенія, какъ особой формы подвига.

Въ этой духовной школѣ, мы видимъ, воспитывался въ юности и Авраамій. И однако образъ его рѣзко и своеобразно выдѣлъ.

1) Абрамовичъ, Изслѣдованіе о Кіево-Печерскомъ Патерикѣ. СПБ. 1902.

2) Въ подготавляемой къ печати работѣ «Святые древней Руси»

ляется на этомъ палестинско-кіевскомъ фонѣ. Конечно, рѣчь можетъ идти лишь о духовныхъ оттѣнкахъ, съ трудомъ находящихъ словесное выраженіе въ житійномъ стилѣ. Тѣмъ не менѣе, при тѣсной близости смоленского и кіевского житія, каждое отступленіе является сознательнымъ и значительнымъ. Всѣмъ извѣстно, напр., что святой Феодосій посыпалъ княжеские пиры, хотя и вздыхалъ, слушая музыку скомороховъ. Но Авраамій «на трапезы и на пиры отиноудь не исходя, многихъ раді зазираніи, яже бывають отъ мѣста избирающихъ». (8, 18-20). Мотивировка, которая должна оправдать отступленіе отъ прототипа. Смиренныя ризы Феодосія Авраамій сохранилъ и въ годы зрѣлости: «ризы же по смиренію любя, драгыхъ велми бѣгая». (8, 17-18). Но о юродствѣ его мы больше ничего не слышимъ. Да и что авторъ понималъ подъ юродствомъ, тогда еще столь мало извѣстномъ на Руси? (1) Возможно, что именно высшую степень соціального прощенія, связанную съ униженіемъ въ глазахъ людей, — какъ оно изображается въ житіи св. Феодосія. Но, давая портретъ своего святого въ расцвѣтѣ его духовныхъ силъ и наканунѣ рѣшающей борьбы его жизни, Ефремъ подъ смиренными ризами Феодосія видѣть совсѣмъ иное аскетическое лицо: «Образъ же блаженнаго и тѣло оудрученено бяше, и кости его и состави яко мощи исщести, и свѣтлость лица его блѣдъ имуще отъ великаго труда и въздержанія и бдѣнія, отъ многъ глаголь». (8, 21-24). Не то совсѣмъ мы читаемъ о св. Феодосіи: «Бяше бо и тѣломъ благъ и крѣпокъ», свидѣтельствуетъ Несторъ, разсказывая о тѣлесныхъ тяжелыхъ трудахъ святого (XIX). Традиція тѣлесной крѣпости и радостная свѣтлость святого установлена еще Кирилломъ Скиопольскимъ для св. Саввы и зазвѣщана Руси, — всѣмъ памятенъ образъ преподобнаго Сергія. Въ эту традицію не укладывается блѣдный и изможденный смоленскій аскетъ. А между тѣмъ этотъ образъ борющагося аскета авторъ хочетъ запечатлѣть въ умѣ читателя, ибо именно здѣсь, а не въ концѣ житія, онъ набрасываетъ его портретъ: «Образъ же и подобье на Великаго Василья: черноу брадоу такоу имѧ, плещиву развѣ имѧ главу» (8-9). Ефремъ хочетъ оставить потомству сбразъ средовѣка, а не старца (послѣ 50-лѣтняго подвижничества), и позднѣйшимъ составителямъ

1) Для кіевскаго періода можно указать лишь на Исаакія Затворника, временно юродившаго въ пещерѣ. К-П. патеринъ въ изд. Яковлева. Памяти. Русской литературы XII и XIII в., стр. LXXXI.

«Иконописныхъ подлинниковъ» пришлось самимъ украшать св. Авраамія благолѣпной сѣдиной. (1)

За аскетической худобой, отказомъ отъ сна и пищи, — качество молитвы. Несторъ мало говорить о молитвѣ своего святого, косвенно позволяя заключить, что она не имѣла разительныхъ внѣшнихъ проявлений: ни мистическихъ экстазовъ, ни эмоциональной порывистости. Иначе у Авраамія: «И въ ноши мало сна пріимати, но колѣнное поклоненіе и слезы многы отъ очю безъщоука (безпрестанно) излиявъ и въ перси біа и кричаніемъ Богоу припадая помиловать люди своя, отвратить гнѣвъ свой» (7, 27-29). Эта покаянная печаль и мрачность не оставляетъ святого и на порогѣ смерти. «И оттолѣ болѣ начать подвизатися блаженныій Авраамій о таковомъ разлученіи преподобнаго (Игнатія) въ смѣреніи мнозѣ и въ плачи отъ сердца съ воздыханіемъ и съ стенаными, поминаше бо о собѣ часто о разлученіи души отъ тѣла» (19, 13-17).

Быть можетъ, сообразно съ этимъ инымъ (мы назвали бы его «метаноическимъ») направленіемъ духовной жизни, въ житіи св. Авраамія слабо выражены, по сравненію съ Феодосиемъ, каритативные, соціальные стороны служенія. Упоминается о милостынѣ. Но не съ состраданіемъ къ немощамъ людскимъ выходилъ изъ своей кельи суровый аскетъ, а со словомъ «наказанія», со своей небесной — и вѣроятно грозной — наукой, наполняющей трепетомъ сердца. Этотъ особый «даръ и трудъ божественныхъ писаний» замѣняетъ св. Авраамію даръ и трудъ соціального служенія, безъ которого рѣдко можно представить себѣ святого древней Руси.

Болѣе традиціоненъ (по русски) св. Авраамій въ его отношеніи къ храмовому благочестію, къ литургической красотѣ и истоности службы (общій учитель — тотъ же святой Савва). Изгнанный изъ своего монастыря, онъ въ городѣ украшаетъ другой, Крестовоизвѣженскій, ставшій его убѣжищемъ: «Оукрасивъ же церковь иконами и завѣсами и свѣщами, и мнози начаша отъ града яріодити и послушати церковнаго пѣниа и почитанія божественныхъ книгъ, бѣ бо блаженный хитръ почитати» (7, 18-20). То же и въ послѣднемъ своемъ монастырѣ, въ домѣ Пресв. Богородицы: «и оукраси ю яко невѣстоу красноу же, якоже и прежде и болѣ, рцѣмъ, иконами и завѣсами и свѣщами» (18, 11-12). Онъ

1) С. Розановъ, о. с., с. 163-4.

особенно строгъ и въ храмовомъ благочинії. «Отиноудь запрещаще же въ церкви не глаголати, паче же на литургії». (8, 8-9). Позвидимому, совершенно особое и личное отношение было у Авраамія къ Св. Евхаристії. Онъ не переставалъ совершать безкровную Жертву («ни единого же дне не оставилъ») со дня своего рукоположенія, и поэтому запрещеніе его въ служеніи должно было быть для него особенно мучительнымъ.

Изъ этихъ скучныхъ, разсѣянныхъ чертъ все же встаетъ передъ нами необычный на Руси образъ святого: съ напряженной внутренней жизнью, съ беспокойствомъ и взволнованностью, выражющимися въ бурной, эмоциональной молитвѣ, съ мрачнопокаяннымъ представлениемъ о человѣческой судьбѣ, не возливающій елей цѣлитель, а суровый учитель, одушевленный, можетъ-быть, пророческимъ вдохновеніемъ. Если ставить вопросъ о духовной школѣ, где могъ воспитаться типъ подвижничества, то, конечно, искать его можно лишь въ монашеской Сиріи. Ефремъ Сиринъ, а не Савва, былъ духовнымъ предкомъ смоленского Авраамія.

5.

Трудъ св. Ефрема Смоленского — не просто житіе. Житіе служить лишь обрамленіемъ для повѣсти о гоненіяхъ и терпѣніи, а самая повѣсть, можетъ-быть, лишь одѣяніемъ для за-вѣтного «наказанія»: Ефремъ пишетъ въ защиту духовной науки. Рассказавъ о книжныхъ занятіяхъ святого, онъ характеризуетъ его, какъ доброго пастуха, «вся свѣдѣй паstry, и когда на коей пажити емоу пасти стадо, и не якоже невѣжка, невѣдѣй паstry, да овогда гладомъ, иногда же по горамъ разыдоутъся, блoudяще, а ини отъ звѣрей снѣдени будуть. Тако всѣмъ есть вѣдомо невѣжамъ, взимающимъ санъ священства» (5, 4-8). И авторъ развиваетъ эту мысль классическими сравненіями священника съ корабельщикомъ, путешественникомъ, воеводой. Именно жертвой такихъ невѣждъ-священниковъ и явился святой Авраамій. Бiографъ неоднократно настаиваетъ на томъ, что духовенство смоленское одно несетъ ответственность за преслѣдованія Авраамія. Оно подстрекаетъ мірянъ, но міряне тотчасъ же убѣждаютъся въ невинности святого. Начавъ неопределенно съ «бесчинныхъ», въ сердца которыхъ

вошелъ сатана (10, 6), авторъ сейчас же уточняетъ: «попове же знающе и глаголюще: «уже наши дѣти вся обратиль есть». Волненіе охватило весь городъ: «събраша же ся вси отъ мала и до велико». Въ ругательствахъ толпы, въ угрозахъ смертью повинны, конечно, всѣ, — въ томъ числѣ и міряне. Но на судѣ (на «снѣмѣ») «князю и властелемъ оумягъчи Бэгъ сердце, игуменомъ же и ереомъ, аще бы мощно, жива его пожрети». (10, 13-30). Передъ лицомъ такой злобы князь и міряне умываютъ руки: «Бещину попомъ, яко воломъ рыкающимъ, также и игуменомъ, князю же и вельможамъ не обрѣтающимъ такыя вины, но изыскавше все, нѣсть неправды никоєя же, но все лжоутъ, тогда яко единими оусты: «неповинны да будемъ, владыко, рекоуще къ всѣмъ, еже такоу наань крамолу въздвигнули есте, и неповинны есмы, иже наань глаголетъ или что съвѣщаete какъ любо беззаконно оубиство. И глаголюще: «благослові, отче, и прости, Аврамиe!» и тако отъилюша въ свояси». (11, 11-18). Вѣтъ почему и наказаніе постигаетъ лично только игуменовъ и поповъ, помимо бездождя, посланного на весь городъ, за «преподобнаго Авраамія, яко лишенъ бысть божественныя литургіи». (15, 14). Неслѣдуетъ думать, конечно, что въ авторѣ говорить какой-либо, хотя бы монашескій, антиклерикализмъ. Напротивъ, онъ помнить, что его святой самъ носить іерейскій санъ, и въ гоненіи на него видѣть оскорблѣніе священства: «А слышасте Господа, глаголюща: «святителя моя и черноризца и ерѣа честно имѣйте и и не осужайте ихъ» (12, 21-22). Не священниковъ не любить онъ, а священниковъ невѣждъ, враговъ его святого. Позднѣйшее примиреніе Авраамія съ епископомъ, св. Игнатиемъ («великоу же любовь потомъ стяжаста блаженая», 19, 1), заставляетъ автора по возможности смягчить роль епископа въ этомъ злосчастномъ процессѣ: онъ представляется скорѣе жертвой и орудіемъ «поповъ и игуменовъ». Но авторъ не пожелалъ скрыть острого конфликта между святымъ и огромнымъ большинствомъ смоленского духовенства, и даже драматически развила эту конфликтъ въ житійную «пассію» («терпѣніе»). Какие же мотивы предполагаетъ онъ у враждебной партии?

Нужно сказать, что онъ не слишкомъ откровененъ въ этой части своей повѣсти. О многомъ читателю приходится лишь догадываться. Нѣкоторые изъ этихъ мотивовъ носятъ профессионально-корыстный или личный характеръ. Вспомнимъ, что къ Авраамію стекалось изъ города множество народа, — онъ былъ

для многихъ «отцомъ духовнымъ». (1) Отсюда понятны жалобы священниковъ: «се оуже къ себѣ весь градъ обратиль есть» (7, 4) и «оуже наши дѣти вся обратиль есть» (10, 9). На этой почвѣ вырастаетъ клевета: «ини же къ женамъ прикладающе». Но важнѣе и интереснѣе другая группа обвиненій: «овии еретика нарицати, а ини глаголаху наин — глубинныя книги почитаетъ ... дроузин же пророкомъ нарицающе» (10, 7-10). Еретикъ — пророкъ — читатель запрещенныхъ книгъ — эти обвиненія относятся къ самому содержанію его ученія. Оно смутило раньше и его игумена, столь ученаго и первоначально столь расположеннаго къ нему: «Азъ за тя отвѣщаю оу Бога. Ты же престани, оуча» (7, 10). Тогда-то Авраамій нарушилъ свое монашеское послушаніе ради служенія своему «дару» и ушелъ въ городъ.

Каково было содержаніе этого необычнаго, смущающаго ученія, объ этомъ можно лишь догадываться по краткимъ намекамъ житія. Оно, конечно, имѣло отношеніе къ спасенію, — святой Авраамій проповѣдывалъ грѣшникамъ покаяніе, — и съ успѣхомъ. «Мнози отъ града приходятъ ... отъ многихъ грѣхъ на покаяніе приходятъ». (6, 24). Послѣ осужденія его, «елико бяше блаженнымъ наоучено, вси ти обратиша на своя дѣла злыхъ грѣхъ» (11, 26). Послѣ возстановленія его въ чести и славѣ, снова стекается къ нему весь городъ, «вси своя грѣхи къ немоу исповѣдающи» (18, 9). Но, конечно, одно духовничество или нравственная проповѣдь не могли навлечь на Авраамія обвиненія въ ереси.

Ефремъ неоднократно говоритъ о «дарехъ слова Божія, данныхъ отъ Бога преподобному Авраамію» (5, 15). «Дасть бо ся емоу благодать Божія ке токмо почитати, но протолковати... якоже ничтоже ся его не оутаить божественныхъ писаній» (7, 20-24). Въ области экзегетики св. Писанія (темныхъ, тайнственныхъ мѣстъ) опасности и подстерегали смѣлаго богослова. За эту свою экзегетическую проповѣнь, онъ, по его собственнымъ словамъ, «быхъ 5 лѣтъ искушенія терпя, поносимъ, безчествуемъ, яко злодѣй» (6, 19-20). Ефремъ даетъ намъ нить и для того, чтобы нащупать основной богословскій интересъ Авраамія. Смоленскій инонъ былъ не только ученымъ, но и художникомъ. И о двухъ иконахъ его письма (не случайно) говорить биографы: «Написа же двѣ иконы: единоу страшный судъ второго прище-

1) Объ этой дѣятельности св. Авраамія ср. очеркъ С. Смирнова, Древнерусский Духовникъ, стр. 40-44.

ствіа, а другою испытаніе въздушныхъ мытарствъ». Упоминаніе о нихъ приводить автору на память то, что онъ на своемъ мѣстномъ говорѣ называетъ «чемерить день», «его же избѣжати нѣгде, ни скрытия, и рѣка огнена предъ соудищемъ течеть и книги разгыбаются и соудиі сѣде и дѣла открываются всѣхъ... Да аще страшно есть, братье, слышати, страшнѣе боудеть самому видети». (8, 1—9). Въ тѣхъ же мысляхъ и настроеніяхъ застаетъ святого смертный часъ. «Блаженный Авраамій часто собѣ поминая, како истяжоуть душу пришедшіи аггели и како испытаніе на въздусѣ отъ бѣсовскихъ мытарствъ, како есть стати прѣдъ Богомъ и отвѣтъ о всемъ въздати и въ кое мѣсто поведоутъ и како въ второе пріешествие предстати предъ соудищемъ страшнаго Бога и какъ боудеть отъ соудья отвѣтъ и како огненная рѣка потечеть, потачающи вся»... (19, 17-22). Здѣсь опять нась поражаетъ конкретность образовъ, художественная наглядность видѣній... Нельзя не видѣть ихъ внутренняго родства съ «метаноическимъ» типомъ аскезы. Детали этихъ видѣній не сводимы къ Апокалипсису или къ книгѣ пророка Даніила. Но онѣ цѣликомъ вмѣщаются въ обширную святоотеческую и апокрифическую литературу эсхатологического направленія. Такъ детали Страшнаго Суда всѣ находятся въ знаменитомъ словѣ Ефрема Сириня «На пришествіе Господа, на скончаніе міра и на пришествіе антихристово». (1) Классическимъ источникомъ для изображенія мытарствъ на Руси было греческое житіе св. Василія Новаго, въ видѣніяхъ Феодоры. Но тогда откуда же гоненія на Авраамія, откуда обвиненія въ ереси? (2)

Мы уже понимаемъ, почему его называютъ, глумясь, пророкомъ. Эсхатологической интересъ, направленный на будущее, — вѣроятно чаемое близкимъ, — срываетъ покровы съ тайны, пророчествуетъ. Но вотъ другое обвиненіе: «глубинные книги почитаетъ». Оно указываетъ, что заподозренъ былъ самый источникъ этихъ пророчествъ: греческая эсхатологическая традиція. И, можетъ-быть, не безъ основанія.

Мы хорошо знаемъ, хотя бы по изслѣдованію Сахарова, (3)

1) Творенія св. Ефрема Сириня. Часть II, Серг. Пос., 1908⁵, стр. 250 сл.

2) Эсхатологическое направленіе интересовъ заставляетъ иѣ-которыхъ изслѣдователей приписывать св. Авраамію «Слово о пе-бесныхъ силахъ», напечатанное между прочимъ у Попомаріва, въ «Памятникахъ древне-русской учительной литературы».

3) В. Сахаровъ. Эсхатологическая сочиненія и сказанія въ древне-русской письменности. Тула. 1879.

какъ подлинныя эсхатологическія творенія св. отцовъ (напримѣръ Ипполита, Ефрема), обрастили псевдоэпиграфами и вдохновляли апокрифы, уже анонимные. Въ обширной литературѣ апокрифовъ эсхатологическія темы, быть можетъ, совсѣмъ пресблодаютъ. Въ церкви греческой, а потомъ славянской и русской, циркулировали списки отреченныхъ книгъ, запретныхъ для чтенія. Но эти списки имѣли частный характеръ, противорѣчили другъ другу, и требованія ихъ слабо выполнялись, какъ свидѣтельствуетъ самый фактъ сохранности апокрифическихъ рукописей въ монастырскихъ библиотекахъ. При отсутствіи критической и филологической культуры, задача выданія апокрифовъ святоотеческаго наслѣдія была для Руси непосильной.

Что такое «глубинныя» (или «голубинныя») книги, мы не знаемъ въ точности. Вѣрнѣе понимать подъ ними космологическія произведенія богумильской литературы. Въ средніе вѣка богумильство (остатки древняго манихейства) имѣло огромное распространеніе въ юго-славянскихъ странахъ: Болгаріи, Сербіи, Босніи. Съ славянскаго юга Русь взяла почти всю свою церковную литературу; не могла она не заимствовать и еретической, какъ сбъ этомъ свидѣтельствуютъ богумильскіе мотивы въ произведеніяхъ народной поэзіи; сказкахъ, легендахъ и духовныхъ стихахъ.

Противъ св. Авраамія было формулировано весьма конкретное обвиненіе — съ какой долей доказательности, мы не знаемъ. Въ житіи его, конечно, нѣтъ и слѣдовъ манихейства, такъ какъ нельзя же считать за манихѣстство суровый, міроотрѣщенный характеръ аскезы (его мы видимъ и въ Сиріи). Если Авраамій читалъ бѣгумильскія книги, то по дѣбрововѣстному заблужденію, какъ и большинство православныхъ русскихъ ихъ читателей. Въ преданности его Церкви не можетъ быть сомнѣній. Но, можетъ быть, св. Ефремъ правъ былъ въ оцѣнкѣ гонителей своего духовнаго отца, и передъ нами первая въ русской исторіи картина столкновенія свободной богословской мысли съ обскурантизмомъ невѣжественной, хотя и облеченней саномъ толпы.

Вопросъ о смоленскомъ обскурантизмѣ осложняется наличіемъ интереснаго памятника XII вѣка «Посланія митрополита Клиmentа (Смолятича) къ смоленскому пресвитеру Фомѣ». (1)

1) Изд. впервые Лопаревымъ въ Пам. Древ. Нисъм. ХС. 1892. См. комментарій ко второму изданію Никольскаго: «О литературныхъ трудахъ Клиmentа Смолятича».

Это ученое, экзегетическое произведение указывает не только на большую начитанность своего автора (предполагаемого смоленского уроженца), но и на существование въ Смоленскѣ разныхъ экзегетическихъ направленій и на борьбу между ними. Самъ авторъ защищаетъ аллегорическое толкованіе и иллюстрируетъ его рядомъ примѣровъ. Что характерно для него, такъ это извѣстное предпочтеніе curiosa, разныхъ натуралистическихъ рѣдкостей, затемняющихъ пониманіе св. Писанія или отцовъ: таковы его статьи о ехіонѣ, о алкіонѣ, о саламандрѣ, о грипѣ (грифѣ). Съ такой любопытствующей ученой экзегезой эсхатологическое толкованіе Авраамія, пророческое, потрясавшее души, вѣроятно, имѣло мало общаго.

Конечно, большая культура Авраамія находитъ свое объясненіе въ культурномъ расцвѣтѣ Смоленска въ эпоху Климента (1147-1164) и князя Романа Ростиславича (1161-1180). Но направление его интересовъ было иное. И въ этомъ направлениі онъ предуказываетъ одно изъ основныхъ религіозныхъ призваній Руси. Незадачливая въ богословіи, скоро позабывшая греческую выучку, древняя Русь изъ всѣхъ богословскихъ темъ облюбовала себѣ одну: эсхатологическую, — хотя и ее развивала болѣе въ произведеніяхъ народной, нежели книжной литературы.

Какъ патронъ духовнаго просвѣщенія, Авраамій не стоитъ особнякомъ среди русскихъ святыхъ. Рядомъ съ нимъ всегда вспоминаются имена св. Стефана Пермскаго, Нила Сорскаго, Діонисія Троицкаго, Димитрія Ростовскаго. Но онъ одинъ сталъ жертвой своего учительного призванія. Подчеркивая сособое, сокровенное содержаніе его религіозной науки, мы получаемъ право сказать, что св. Авраамій явился страстотерпцемъ православнаго гнозиса.

Г. Федотовъ.

О смерти крестной

*Мысль мою Твоимъ смиренiemъ
сохрани...*

(Изъ вечерняго правила).

I.

«Слово плоть бысть», — въ этомъ высшая радость христианской вѣры. Въ этомъ — полнота Откровенія. И откровенія не только о Богѣ, но и о человѣкѣ... Въ Воплощеніи Слова открывается и осуществляется смыслъ человѣческаго бытія. Во Христѣ - Богочеловѣкѣ явлена мѣра и высшій предѣлъ человѣческой жизни. Ибо «Сынъ Божій сталъ Сыномъ человѣческимъ, чтобы и человѣкъ сталъ сыномъ Божіимъ», — какъ говорилъ св. Ириней...⁽¹⁾ Въ воплощеніи Слова не только возстановливается первозданная цѣльность и полнота человѣческой природы. И человѣческая природа не только возвращается къ утраченому Богообщенію, — но обновляется, возсозидаются, новотворится... Первый Адамъ былъ до паденія духоноснымъ человѣкомъ... «Послѣдній Адамъ» есть Господь съ небеси (*I Cor. XV. 47.*)... И въ Воплощеніи Слова человѣческое естество не только помазуется свѣрхизбыточнымъ изліяніемъ благодати, но приемлется въ упостасное единство со Словомъ, какъ «собственное» Ему человѣчество, уже нераздѣльно и неразлучно соприсущее Ему въ Его собственнной упости... Въ этомъ воспріятіи человѣческаго естества въ непреложное общеніе Божественной жизни древніе

1) S. Iren., adv. haeres. III. 10. 2, ed. Harvey II. 34.

отцы видѣли смыслъ спасенія, смыслъ искупительного дѣла Христова... «То спасается, что соединяется съ Богомъ», — говорилъ св. Григорій Богословъ...⁽¹⁾ Это основной мотивъ богословія св. Иринея, св. Аѳанасія, св. Каппадокійцевъ, св. Кирилла Александрийскаго, преп. Максима Исповѣдника. Вся исторія христологоческаго догмата опредѣляется этой основной предпосылкой: Воплощеніе Слова, какъ Искупленіе... Въ Воплощеніи Слова сбываются человѣческая судьба, свершается предвѣчное Божіе изволеніе о человѣкѣ, — «еже отъ вѣка утаенное и ангеломъ несвѣдомое таинство»... И отнынѣ жизнь человѣка, по слову апостола, «сокрыта со Христомъ въ Богѣ» (*Кол.* III. 3).

Воплощеніе Слова было абсолютнымъ Богоявленіемъ. И прежде всего, — явленіемъ Жизни... Христосъ есть Слово Жизни, *ό λόγος τῆς ζωῆς*... «Ибо Жизнь явилась, и мы видѣли, и свидѣтельствуемъ, и возвѣщаемъ вамъ сюю вѣчную Жизнь, которая была у Отца и явилась намъ» (*I Io.* I. 1-2) (2)... Воплощеніе Слова есть оживотвореніе человѣка, нѣкое воскрешеніе человѣческаго естества. Но Воплощеніемъ только начинается Евангельская исторія Бога Слова... Исполняется она въ смерти, и смерти крестной. Жизнь открывается намъ чрезъ смерть... Въ этомъ таинственный парадоксъ христіанской вѣры: жизнь чрезъ смерть, какъ воскресеніе отъ вольной смерти, — жизнь отъ гроба и изъ гроба, — таинство живоноснаго и животворящаго гроба... И каждый рождается къ подлинной и вѣчной жизни только чрезъ крещальное умирание, чрезъ крещальное спогребеніе Христу, — возрождается со Христомъ отъ погребальной купели... Въ этомъ непреложный законъ истинной жизни... «Ты еже сѣши, не оживѣть, аще не умретъ» (*I Кор.* XV. 36).

«Велія благочестія тайна: Богъ явился во плоти» (*I Тим.* III. 16). Но «явился» Богъ не затѣмъ, чтобы сразу и дѣйствіемъ Своего всемогущества пересоздать міръ, и не затѣмъ, чтобы сіяніемъ Своей славы его сразу просвѣтить и преобразить... Божественное изволеніе не упраздняетъ изначального законо положенія человѣческаго «самовластія» (*τὸ αὐτεξουσιοῦ*), не отмѣняетъ и не нарушаетъ «древняго закона человѣческой свободы»... И въ этомъ сказывается нѣкое самоограниченіе, нѣкій

1) S. Greg. Naz. ep. CI, ad Cledonium: *οὗτος οὐντας τῷ θεῷ τοῦ τοῦ καὶ συνεπειτα*, — MG. XXXVII, col. 181.

2) Срв. S. Ignat. Ephes. VII. 2: «въ смерти истинная жизнь», *ἐν θανάτῳ ἡ ἀληθινὴ ζωὴ*, — Lelong, p. 12.

кенозисъ Божественной воли... И болѣе того, — нѣкій кенозисъ и самой Божественной любви. Божественная любовь какъ бы связываетъ и ограничиваетъ Себя соблюденіемъ тварной свободы... И Божественная жизнь является въ уничиженіи, не въ славѣ... Не было никакой принудительной очевидности въ этомъ Богоявленіи... Не многіе узнавали подъ «зракомъ раба» Господа славы... А кто узнавалъ, — узнавалъ не силою естественной прозорливости, но по Отчemu откровенію (Срв. *Мв.* XVI. 17)... Воплощенное Слово является на землѣ, какъ человѣкъ среди человѣковъ... Это было искупительнымъ воспріятіемъ всей человѣческой полноты, — не только человѣческой природы, но и всей полноты человѣческой жизни... Воплощеніе должно было раскрыться во всей полнотѣ жизни, въ полнотѣ человѣческихъ возрастовъ, — въ этомъ одинъ изъ аспектовъ замѣчательной мысли о «возглашеніи» всяческихъ во Христѣ, которая вслѣдъ за апостоломъ Павломъ съ такою силою была развита св. Иринеемъ... (1) Это было «уничиженіемъ» Слова (Срв. *Фил.* II. 7). Но не было умаленіемъ или истощеніемъ Его Божества, которое пребываетъ въ Воплощеніи неизмѣннымъ, «кромѣ вращенія», *иже* *тропус*. Это было скорѣе возвышеніемъ человѣка, «обоженіемъ» человѣческаго естества. (2) Нужно подчеркнуть, — въ Воплощеніи Словомъ вспринята первозданная человѣческая природа, свободная отъ первороднаго грѣха, кромѣ грѣха... Этимъ не нарушается полнота природы, не нарушается «единосущіе» Спасителя по человѣчеству съ нами, грѣшными людьми. Ибо грѣхъ не принадлежитъ къ человѣческой природѣ, есть на ней нѣкій паразитарный и противоестественный наростъ, — это съ большою силою было показано св. Григоріемъ Нисскимъ и особенно преп. Максимомъ Исповѣдникомъ въ связи съ ученіемъ о волѣ, какъ о сѣдалишѣ грѣха... (3) Въ Воплощеніи Словомъ воспринимается первоздна-

1) Срв. A. d'Alès, *La doctrine de la recapitulation en St. Irénée*, — *Recherches de Science religieuse*, VI, 1916, p. p. 185-211.

2) Срв. у Дамаскина: «одновременно (*одно*) совершились три события: воспріятіе, бытие, обоженіе человѣчества Словомъ», — *de fide orth.* III. 12, MG. XCIV, col. 1032.

3) У преп. Максима различіе «природы» и «воли» было основнымъ мотивомъ изъ его обоснованій православнаго діоселитизма, — есть «воля естественная», *безъ* *зла* *и* *честія*, и она испорочна; и есть «воля избирательная», *безъ* *зла* *и* *честія*, и въ ней корень грѣха. Особенно подробно это раскрыто въ его «Спорѣ съ Пирромъ». Срв. С. Л.-Епиціановичъ. Преподобный Максимъ Исповѣдникъ и византійское богословіе. Кіевъ, 1915; Н. Орловъ. Ученіе препод. Максима о двухъ воляхъ во Христѣ. СЛБ. 1883; H. Straubinger. Die Christologie des hl. Maxi-

ное человѣческое естество, созданное «по образу Божію», — потому въ воплощениі и «возстановливается» образъ Божій въ человѣкѣ... И это воспріятіе не было еще воспріятіемъ человѣческихъ страданій, не было воспріятіемъ страждущаго человѣчества... Иначе сказать, — это было воспріятіемъ человѣческой жизни, но не смерти... Свобода Спасителя по человѣчеству отъ первороднаго грѣха означаетъ и Его свободу отъ смерти, какъ отъ «оброка грѣха». Спаситель уже отъ рожденія неповиненъ тлѣнію и смерти, подобно Первозданному, — уже можетъ не умереть, *potens non mori*, хотя еще и можетъ умереть, *potens autem mori*. И поэтому смерть Спасителя была и могла быть только вольною, — не по необходимости падшаго естества, но по свободному изволенію и пріятію.

Нужно различать: воспріятіе человѣческой природы и взятіе грѣха... Христосъ есть «Агнецъ Божій вземляй грѣхъ міра» (*Io. I. 29*)... Но не ѿ Воплощеніи вземлетъ Онъ грѣхъ міра... Это подвигъ роли, не необходимость природы... Спаситель подъемлетъ и несетъ грѣхъ міра (скорѣе, чѣмъ пріемлетъ или воспринимаетъ) свободнымъ изволеніемъ любви, — Своей человѣческой любви. И несетъ его такъ, что онъ не становится его собственнымъ грѣхомъ, не нарушаетъ непорочности Его природы и воли. Несетъ его вольно, — потому и имѣетъ спасительную силу это «взятіе» грѣха, какъ свободное движение состраданія и любви... (1)

minus Confessor, Вопп., 1906 (Diss). — У св. Григорія Ниссскаго см. напр., in Eccles. h. VII, — «зло, взятое само по себѣ, вѣтъ произволенія не существуетъ», *προκατέστης οὐκ ἔστιν*, MG. XLIV, ст. 725. Срв. Д. Тихомировъ. Св. Григорій Ниссскій, какъ моралистъ. Могилевъ и-Д. 1886; В. П. Несмоловъ. Догматическая система св. Григорія Ниссскаго. Казань. 1887; J. B. Atzberger. Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa, Munchen, 1910.

(1) Срв. у Дамаскина, de fide orth. III. 25 : «Должно знать, что усвоеніе (ὑπεισεῖσθαι) бываетъ двоякое: одно — естественное и существенное (естественнѣе, καὶ φυσικόν), а другое личное и относительное (προσωπικόν καὶ σχετικόν)... Естественное и существенное это то, въ которомъ Господи по человѣкообразію принялъ естество наше и всѣ наши естественные свойства (τὸν φύσιν καὶ τὰ φυσικὰ πάντα), — действительно и истинно стать человѣкомъ и испытать то, что принадлежитъ естеству (τὸν φυσικὸν). Личное же и относительное усвоеніе бываетъ, когда кто-нибудь по какому-либо основанию (напр., по состраданію или по любви) принимаетъ на себя лицо другого (τὸν ἑτέρου ὑποβάεται πρόσωπον) и вмѣсто него говорить въ его пользу рѣчи, къ нему самому нисколько ни относящіяся. Въ этомъ смыслѣ Господь усвоилъ себѣ и проклятие, и оставленіе наше, и подобное иное, что не относится къ естеству (οὐκ ὅντα φυσικά), но такъ, что принялъ наше лицо и поставилъ себѣ въ рядъ съ нами, μεθ' ἡμῶν ταπείσενος.» — MG. XCIV, col. 1093.

Это взятие грѣха не исчерпывается состраданіемъ... Въ этомъ мірѣ, который «во злѣ лежитъ», самая непорочность и праведность есть уже страданіе, источникъ или причина страданія или тѣсноты. И потому, что праведное сердце скорбитъ и болѣеть о неправдѣ; и потому, что страждеть отъ неправды міра сего.. Жизнь Спасителя, какъ жизнь праведника, какъ жизнь пречистая и невинная, неизбѣжно должна была оказаться въ этомъ мірѣ жизнью страждущей и страдальческой... Добро тѣсно для міра, и міръ сей тѣснъ для добра... Міръ сей отрергаетъ добро и ненавидить свѣтъ. И непріемлетъ Христа, и ненавидить Его и Отца Его (Срв. Io. XV. 23-24)... И Спаситель подчиняется порядку этого міра, долготерпѣть. — и самое противленіе міра покрываетъ Своей всепрощающей любовю: «не вѣдять бо, что творять» (Лк. XXIII. 34)... Вся жизнь Спасителя была единымъ откровеніемъ любви, единымъ подвигомъ страждущей любви... Вся жизнь Спасителя есть единый Крестъ... Но страданіе еще не весь Крестъ... И Крестъ больше, чѣмъ страждущее Добро... Жертва Христова не исчерпывается послушаніемъ, долготерпѣніемъ, состраданіемъ, всепрощеніемъ... Нельзя разрывать на части единое искупительное дѣло Христово. Земная жизнь Спасителя есть единое органическое цѣлое и не слѣдуетъ связывать его искупительный подвигъ съ однимъ какимъ-либо отдѣльнымъ ея моментомъ. Однако, вершина этой жизни — въ смерти. И о часѣ смертномъ прямо свидѣтельствовалъ Господь: «сего ради приходъ на часъ сей» (Io. XII. 27)...

Таинство Креста смущаетъ и мысль и чувс во, — кажется непонятнымъ и страннымъ это «ужасное смотрѣніе»... Вся священная жизнь Богочеловѣка была единымъ великимъ подвигомъ долготерпѣнія, милосердія, любви... И вся она озарена присно-сущимъ сіяніемъ Божества, — правда, незримымъ для плотскаго и грѣховнаго міра... Но на Голгоѳѣ, не на Єаворѣ, совершается спасеніе, — и Крестъ слѣдуетъ за Іисусомъ и на самый Єаворъ (Срв. Лк. IX. 31)... Христосъ приходитъ не только для того, чтобы учить со властік и сказать людямъ имя Стчее, и не только для дѣлъ милосердія. Онъ приходитъ пострадать и умереть. Объ этомъ Онъ самъ свидѣтельствовалъ не разъ, — предъ смущенными и недоумѣвающими учениками. И не только пророчествовалъ о грядущей страсти и смерти, но прямо говорилъ, что Ему «надлежитъ», что Ему должно пострадать и быть убиту. Именно «надлежитъ», не только предстоитъ... «И началь

учить ихъ, что Сыну человѣческому много должно пострадать, быть отвергнуту старѣйшинами, первосвященниками и книжниками, и быть убиту, и воскреснуть въ третій день» (*Мрк.* VIII. 31. *Ме.* XVI. 21; *Лк.* IX. 22; ср. *ХХIV.* 26)... «Надлежитъ» не только по закону міра сего, не только по законамъ ненависти и злобы. Смерть Господа вполнѣ свободна. Никто не отнимаетъ жизни у Него. Онъ самъ полагаетъ душу Свою, по Своей волѣ и власти, — «имѣю власть», *ἔχων τὴν ἀρχήν* (*Ио.* X. 18). По катихи-
зическому опредѣленію, Онъ страдалъ и умеръ «не потому, что не могъ избѣжать страданія, но потому, что восхотѣлъ пострадать»... Восхотѣлъ не только въ смыслѣ вольнаго долготерпѣнія или непротивленія, не въ томъ только смыслѣ, что попустилъ совершиться надъ Собою бѣснованію грѣха и неправды. Не только попустилъ, но изволилъ... Умереть «надлежало» по закону Божію, по закону правды и любви. Это не необходимость грѣховнаго міра. Это — необходимость Божественной любви. Таинство крестное начинается въ вѣчности, — «въ недоступномъ для твари святилищѣ триупостаснаго Божества»... И въ земномъ таинствѣ раскрывается премірная тайна Божіей Премудрости и Любви. Потому и говорится о Христѣ, какъ объ Агнѣ, «предувѣденномъ прежде сложенія міра» (*I Петр.* I. 19), и даже, — «заколенномъ отъ сложенія міра» (*Откр.* XIII. 8)... И какъ говорилъ Филаретъ Московскій: «Крестъ Иисусовъ, сложенный изъ вражды іудеевъ и буйства язычниковъ, есть уже земной образъ и тѣнь сего небеснаго Креста любви»... (I) Въ эту Божественную необходимость крестной смерти съ трудомъ проникаетъ человѣческая мысль.

О Крестной тайнѣ Церковь свидѣтельствуетъ не въ однозначныхъ догматическихъ формулахъ. И до сихъ поръ Она повторяетъ богоухновенные слова Нового Завѣта, слова апостольского проповѣданія, говорить въ образахъ и описательно. Это значитъ, что трудно найти слова и реченія, которыми удавалось бы точно и до конца выразить «великую тайну благочестія»... И прежде всего нельзя точно и до конца раскрыть смыслъ Крестнаго таинства въ однихъ только этическихъ категоріяхъ. Моральныя и, тѣмъ болѣе, правовыя понятія остаются здѣсь всегда только блѣдными антропоморфизмами. Это относится и къ понятію жертвы. Жертву Христову нельзя понимать только

1) Слово въ Великій Пяточкъ, 1816 года, — Сочиненія Филарета, М. М. и К. Слова и речи, I. 1873. с. 94.

какъ пожертвованіе... Это не объяснить необходимости смерти. Ибо вся жизнь Богочеловѣка была безконечной жертвой. Почему же пречистой Жизни недостаточно для победы надъ смертью, — и смерть побѣждается только черезъ смерть... И къ тому же, есть ли смерть для праведника, для Богочеловѣка, жертва въ смыслѣ отказа отъ дорогого и любимаго, — особенно въ предвѣдѣніи воскресенія, въ третій день... Не открываетъ до конца смысла Крестной смерти и идея Божественной справедливости, *justicia vindicativa*. Въ понятіяхъ счета и уравненія, возмездія и удовлетворенія, нельзя исчерпать тайну Крестного отреченія и любви. Если чистота соединеніемъ съ Божествомъ безконечно усиlena значимость смерти Христовой, развѣ не въ той же мѣрѣ умножены въ силѣ и вся Его жизнь, и всѣ Его дѣла, — дѣла не только Праведника, но Богочеловѣка.. Развѣ не покрываютъ Его дѣла съ избыткомъ и лукавое недѣланіе, и грѣшныя дѣянія всего падшаго человѣчества... Наконецъ, въ страстихъ и Крестной смерти нѣтъ той справедливой необходимости, опредѣляемой Закономъ, которая была бы въ каждой смерти праведника. Ибо это не страданія и смерть человѣка, силою внѣшней помощи усовершившагося въ терпѣніи и послушаніи тѣмъ стяжавша о отъ Бога большую благодать. Это — страданія Богочеловѣка, страданія непорочнаго человѣческаго естества, уже «обоженнаго» воспріятіемъ во чистотѣ Слова... Не объясняетъ этого и идея «замѣстительного» удовлетворенія, *satisfactio vicaria* холастики. Не потому, что невозможно «замѣщеніе». Но потому, что Богъ не ищетъ страданія твари, — Онъ скорбить о нихъ... Какъ можетъ карательная смерть пречистаго Богочеловѣка быть упраздненіемъ грѣха, если смерть вообще есть оброкъ грѣха, — и только въ грѣховномъ мірѣ есть смерть... Развѣ «справедливость» стѣсняетъ милосердіе и любовь, такъ чтобы нужна была Крестная смерть для освобожденія милующей любви Божіей отъ запретовъ уравнительнаго правосудія... Всѣ эти сомнѣнія съ дерзновеніемъ и силою выразилъ уже св. Григорій Богословъ въ своемъ знаменитомъ Пасхальномъ словѣ (которое, кстати сказать, по Типикону положено въ качествѣ первого «устарнаго чтенія» за Пасхальной Заутреней, на третью пѣснѣ)... «Кому и для чего пролита сія изліянная за насть кровь, — кровь великая и преславная, кровь Бога, и Архіерея, и Жертвъ... Мы были во власти лукаваго, проданные подъ грѣхъ и сластолюбиемъ купивши себѣ поврежденіе... Если цѣна иску-

пленія дается не иному кому, какъ содержащему во власти,— спрашиваю: кому и по какой причинѣ принесена такая цѣна... Если лукавому, то какъ сіе оскорбительно... Разбойникъ получаетъ цѣну искупленія, получаетъ не только отъ Бога, но и самого Бога, — за свое мучительство получаетъ такую безмѣрную плату, что за нее справедливо было пощадить и насть... Если же Отцу, — то, во первыхъ, — какимъ образомъ? Не у Него мы были въ плѣну... И во вторыхъ, по какой причинѣ кровь Единороднаго пріятна Отцу, Который не принялъ и Исаака, приносимаго отцемъ, но замѣнилъ жертвоприношеніе, вмѣсто словесной жертвы давши овна»... Своими вопросами св. Григорій хочетъ показать необъяснимость Крестной смерти изъ требованій уравнительной справедливости. Онъ не оставляетъ вопроса безъ отвѣта, и заключаетъ: «изъ сего видно, что пріемлетъ Отецъ не потому, что требовалъ или имѣлъ нужду, но по домостроительству и потому, что человѣку нужно было освятиться человѣчествомъ Бога»... (1)

Спасеніе есть не только прощеніе грѣшника, не только «примиреніе» Бога съ нимъ. Спасеніе есть снятіе и отмѣна самаго грѣха, — избавленіе человѣка отъ грѣха и отъ смерти. И спасеніе исполнилось и совершилось на Крестѣ, — «кровью Креста» (Кол. I. 20)...(2) Не только Крестнымъ страданіемъ, но и Крестною смертью... Это было разрушеніемъ смерти. И понять это можно только изъ смысла смерти. (3)

1) S. Greg. Naz. orat. XLV, in S. Pascha, n. 22, MG. XXXVI, col. 653.

2) Срв. Дѣян. XX. 28; Рим. V. 9; Еф. I. 7; Кол. I. 14; Евр. IX. 22; I Io. I. 7; Откр. I. 5-6; V. 9. — Отеческія сужденія приведены ниже.

3) Обыкновенно не различаютъ достаточно ясно эти два факта: страданія и смерть. Это мѣшаѣтъ прийти къ вѣрнымъ выводамъ. Въ особенности это сказывается въ богословскихъ разсужденіяхъ преосвященнаго Митр. Антонія (См. его «Догматъ Искупленія» Ср. Карловицы, 1926, и «Опытъ христіанского православнаго катехизиса», 1924). Геосиманъ онъ противопоставляетъ Голгоѳу именно потому, что съ основаніемъ считаетъ «душевныя муки» цѣннѣе, «тѣлесныхъ страданій». Но подлежитъ объясненію смерть, а не только страданія смерти. И смыслъ смерти Христовой у митр. Антонія объясняется совсѣмъ наивно: «чтобы освятить собою то, что страхомъ смертнымъ отравляло вѣю жизни людей, и сдѣлать самую смерть нестрашною». (Опытъ катехизиса, стр. 50). Здѣсь не мѣсто входить въ подробный разборъ воззрѣй митр. Антонія. Но слѣдуетъ отмѣтить, что сoteriологическая тема совсѣмъ не исчерпывается вопросомъ о мотивахъ Крестного пути: требовала ли его Божественная правда, удовлетворяемая «заслугами» пострадавшаго Христа, или Божественная любовь; есть ли искупленіе — умилостивленіе праведнаго гиѳва Божія или откровеніе всепрощающей любви Божественной... Въ такой постановкѣ догматического вопроса есть опас-

Созданъ человѣкъ «въ неистлѣніе», *αἰς ἀθανασίαν*, — сътворенъ и призванъ къ общенню Божественной жизни, къ жизніи въ Богѣ. И, какъ созданному «по образу Божію», человѣку въ самомъ актѣ творенія дано было бессмертие... «Такъ какъ одно изъ благъ Божескаго естества есть вѣчность», — объясняетъ св. Григорій Нисскій, — что надлежало, чтобы устроеніе нашей природы не было лишено въ ней участія, но чтобы она сама въ себѣ самой имѣла бессмертие и вложенію въ нее силою познавала Превысшаго и взыскала вѣчности Божіей» ...⁽¹⁾ Бессмертие дано было человѣку, какъ возможность, — и она должна была быть осуществлена его творческой свободой, въ стяжаніи Духа. Въ грѣхопаденіи закрылась эта возможность для человѣка. Человѣкъ омертвѣлъ, сталь смертенъ. Самое грѣхопаденіе есть уже смерть, какъ удаленіе отъ единаго источника жизни и бессмертия, какъ совлеченіе животворящаго Духа. «Общеніе съ Богомъ есть жизнь и свѣтъ», — говорилъ св. Ириней, — «и отдѣленіе отъ Бога есть смерть». ⁽²⁾ И прародители умерли, какъ только согрѣшили, и стали должниками смерти, — «ибо день творенія одинъ»...⁽³⁾ Грѣхъ есть, прежде всего, — отпаденіе отъ Бога, самозамыканіе и самоутвержденіе твари. И чрезъ грѣхъ входитъ въ міръ человѣческій смерть (*Rim. V. 12*). Въ отдѣленіи и отдаленіи отъ Бога человѣческая природа расшатывается, разлаживается, разлагается. Самый составъ человѣческій оказывается нестойкимъ.

иность психологизма. Отъ него не свободны недавніе опыты сотеріологического богословія въ русской литературѣ, начиная отъ книги А. Д. Бллягова, Любовь Божественная. М. 1884-². О русской литературѣ довольно полныя библіографическія указанія см. въ брошюре Л. В. Люгерова, — Иисусъ Христосъ, — Новозанестъ Първосвещенникъ изкупитель, София, 1926. (болг.). Сюда нужно присоединить статью Г. А. (иеромонаха Андроника, впослѣдствіи епископа), Христосъ Иисупитель по ученію святыхъ отцевъ Церкви, — въ «Странникъ» 1896, авг. и сент. Патристический материалъ во всѣхъ этихъ опытахъ не былъ разработанъ въ достаточной мѣрѣ.

1) S. Greg. Nyss. oral. cat. cap. 5: « ἔδει πάντας μὴ τούτου τὸν κατατεκμήγενον εἶναι τῆς ψυχῆς ἡμῶν ἀπόκληρον, ἀλλ' ἔχειν ἐν ἑαυτῇ τὸ ἀδικοῦντος, ὃς διὰ τῆς ἐγκειμένης δονήσεως γνωρίζει τὸ ὑπερκείμενον καὶ ἐν ἐπιθυμίᾳ τῆς ζειας ἀδικητούς εἶναι, — ed. Srawley, p. 23-24.

2) S. Iren. adv. haeres. V. 27. 2: *χωραῖς δὲ τοῦ Θεοῦ θνήτος*, ed. Harvey II. 398.

3) Ibid. V. 23. 1-2, Harvey II. 386-8: *in ipsaque die mortui sunt in qua et manducaverint, et debitores facti sunt mortis, quoniam conditionis dies unus.*

и непрочнымъ. Связь души и тѣла становится неустойчивой. Тѣло превращается въ узилище и гробницу души... И открывается неизбѣжность смерти, какъ разлученія души и тѣла, уже какъ бы не скрѣпленныхъ между собою. Преступленіе заповѣди «возвратило человѣка въ естественное состояніе», — говорилъ святой Аѳанасій, *εἰς τὸ κατὰ φύσιν ἐπέστρεψεν*, — «чтобы какъ сформованъ онъ былъ изъ ничего, такъ и въ самомъ бытіи со временемъ по всей справедливости потерпѣль тлѣніе». Ибо созданная изъ ничего тварь и существуетъ нацѣ бездной ничтожества, готовая всегда въ нее низвергнуться. Тварь, говорить св. Аѳанасій, — есть естество немощное и смертное, «текучее и разлагающееся», *φύσις φυστὴ καὶ παλιομένη*. И отъ «естественного тлѣнія» оно избавляется только силою благодати, «присутствіемъ Слова». Поэтому разлученіе съ Богомъ приводить тварь къ разложенію и распаду...⁽¹⁾ «Мы умремъ и будемъ какъ вода, выпитая на землю, которую нельзя собрать» (г Цар. XXIV. 14)...

Человѣкъ въ грѣхопаденіи сталъ смертенъ, и дѣйствительно умираетъ. И смерть человѣка становится космической катастрофой. Ибо въ умирающемъ человѣкѣ природа утрачиваетъ свое бессмертное средоточіе, и сама какъ бы умираетъ въ человѣкѣ. Человѣкъ взять отъ природы, сформованъ изъ персти земной. Но Богъ вдунулъ въ него дыханіе жизни... Для того, объясняетъ св. Григорій Нисскій, — «чтобы земное сопревознеслось съ Божественнымъ и, чрезъ сраствореніе дольняго естества съ естествомъ премірнымъ, единая нѣкая благодать равночестно проходила по всей твари»...⁽²⁾ Человѣкъ есть нѣкій «малый міръ», въ немъ «соединяется всякий родъ жизни», — въ немъ и только въ немъ весь міръ соприкасается съ Богомъ.⁽³⁾ И потому

1) S. Athan. de incarn., п. 4-5: «какъ помыслили, такъ и растались, — и воцарившаяся смерть овладѣла ими..., ибо будучи нѣкогда ничто по природѣ, призвани ими въ бытіе присутствіемъ и человѣкобояемъ Слова; поэтому слѣдовало, чтобы, съ истощеніемъ въ нихъ понятія о Богѣ, истощилось и продолжавшееся навсегда бытіе; это и значитъ: разрѣшившись, оставаться въ смерти и тлѣніи». MG. XXV, col. 104; срн. e. gentes, п. 41, col. 81-84. — Срв. И. В. Поповъ. Религіозный идеалъ св. Аѳанасія. Богословскій Вѣстникъ, 1904, мартъ.

2) S. Greg. Nyss. orat., cat., cap. 6: *ὅς τὸ συντασθῆται τὸ θεῖον τὸ γκίνον καὶ μή τις κατὰ τὸ δυοτικὸν μή τὸ πάτερ τοῦ αὐτοῦ μέγαν διέχει. τὰς κατὰ τὸν πόρον τὴν περισσοτέρην τυγχανουμένην*. eb. Strawley — p. 81.

3) S. Greg. Nyss. de anima et resurr., MG. XLVI, с. 28; срв. de opif. hom., cap. 2-5, MG. XLIV, col. 133 squ. — Мысль о средоточномъ положеніи человѣка особенно развита въ богословской системѣ преп. Максима Исповѣдника.

отступничество человѣка отчуждаетъ отъ Бога всю тварь, опустошаетъ ее, какъ бы ее обезбоживаетъ. Грѣхопаденіе человѣка расшатываетъ космический ладъ и строй. Грѣхъ есть нестроеніе, разладъ, беззаконіе... И потому, по образному выраженію церковной пѣсни, «солнце пучи скры, луна со звѣздами въ кровь преложися, холмы вострепеташа, егда рай заключися»... (1) Строго говоря, умираетъ только человѣкъ. Конечно, смерть есть законъ природы, законъ органической жизни. И смертвѣніе человѣка означаетъ именно его ниспаденіе или вовлеченіе въ этотъ круговоротъ природы. (2) Но только для человѣка смерть противовѣстственна и смертность есть зло. Ранить и уродуетъ смерть только человѣка. Въ родовой жизни «безсловесныхъ» смерть есть только естественный моментъ въ становленіи рода, есть скорѣе выраженіе рождающей силы жизни, нежели немощи. И только съ грѣхопаденіемъ человѣка и въ природѣ смертность получаетъ трагическій и зловѣштій смыслъ, — природа какъ бы отравляется трупнымъ ядомъ человѣческаго разложенія... Однако, въ природѣ смерть всегда есть только прекращеніе особеннаго существованія. Въ человѣческомъ мірѣ смерть поражаетъ личность. И личность есть нечто несознательно большее, чѣмъ индивидуальность или особенность. Въ собственномъ смыслѣ слова смертнымъ и тлѣннымъ становится черезъ грѣхъ только человѣческое тѣло; и въ смерти разлагается только тѣло, — только тѣло и можетъ распадаться, тлѣть... Но умираетъ не тѣло человѣка, а цѣлый человѣкъ. Ибо человѣкъ органически сложенъ изъ души и тѣла. И ни душа, ни тѣло въ раздѣльности не образуютъ человѣка. Тѣло безъ души есть трупъ, а душа безъ тѣла — призракъ. И одной органической одушевленности еще не достаточно для жиз-

1) Въ неѣлю сыронустию, на литії.

2) Срв. S. Greg. Nyss. orat. cat. 8: «съ естества безсловесныхъ перенесеніе мертвѣнности на естество, сотворенное для бессмертія», — «возможность умирать, которая была отлучаемъ естества безсловеснаго», тутъ то же самое: *μόνην τὸ τάπειον τῆς ζωῆς τὸ μέτα τῆς θανάτου φύσεως εἰχεστος* τ. — ed. Strawley, p. 43-44; срв. de anima et resurr., MG. XLVI, col. 148: «что къ естеству человѣческому примѣнялось отъ жизни безсловесныхъ» *τοῦτο τὸ μέτα τῆς θανάτου φύσεως;* de opib. homin. cap. 18: «чѣмъ безсловесная жизнь ограничена для самосохраненія, то, будучи перенесено въ жизнь человѣческую, стало страстью», MG. XLIV 193. Съ этимъ связочно пониманіе «коихънъхъ ризъ» библейскаго повѣствованія, какъ смертности, какъ мертвѣнности тѣла (не какъ самой тѣлесности, въ отличіе отъ Оригена). Срв. у Методія Олимпійскаго, de resurr., I. 38.5: 39.5—7; 40.6, — *καὶ οὐτις τῶν* περιβλητῶν *κατοικεῖ,* ed. Bonwetsch p. 281-285. См. еще у св. Григорія Богослова, orat. 38, n. 12, MG. XXXVI, 324.

ни человѣческаго тѣла. Человѣкъ не есть безплотный духъ, не есть нѣкій «демонъ безтѣлесный», только заключенный въ темнице тѣла. Какъ ни таинственна связь души и тѣла, непосредственное сознаніе свидѣтельствуетъ объ органической цѣльности психофизического состава человѣка. И потому разлученіе души и тѣла есть смерть самого человѣка, прекращеніе его цѣlostnаго, собственно человѣческаго существованія.⁽¹⁾ Потому смерть и тлѣніе тѣла есть нѣкое помраченіе «образа Божія» въ человѣкѣ. И именно объ этомъ говорить Дамаскинъ въ своемъ замѣчательномъ погребальномъ канонѣ: «Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть, и вижду во гробѣхъ лежащую, по образу Божію созданную нашу красоту, безобразну, безславну, не имущу вида»... Дамаскинъ говорить не о тѣлѣ человѣка, но о живомъ человѣкѣ... «Наша богообразная красота», *η κατεικου Θεοῦ πλαστήσις ἀρμότης*, — это не тѣло, но человѣкъ. Именно онъ есть «образъ неизреченной славы» Божіей, даже подъ язвами прегрѣшеній, — *αἷς τούτου ὄρητον δέξης*...⁽²⁾ И въ смерти открывается,

1) Мысль о нераздѣльномъ единстве психофизического состава человѣка была основной предисылкой древнепечерковой полемики, какъ противъ докетовъ, такъ и противъ апоплинистовъ. Въ этомъ отношеніи особеніе характерна книга Тертулліана «О воскресеніи плоти» и «Антирретинъ» св. Григорія Нисскаго противъ Апоплинаря. Вмѣстѣ съ тѣмъ именно изъ мысли о нераздѣльной совинадлежности и человѣческому составу разумной души и тѣла раскрывался и догматъ о воскресеніи, — начиная уже съ Аопнагора. «Ни природѣ души самой по себѣ, ни природѣ тѣла отдельно не даровать Богу самостоятелыаго бытія и жизни, но только людямъ, состоящимъ изъ души и тѣла», говорилъ Аопнагоръ, и заключалъ отсюда: «если быть воскресенія, то не останется природа человѣковъ какъ человѣковъ». *Athenag., de resurr.*, с. 15, ed. Schwartz, p. 65-67. Срв. *Pseudo-Iuslini., de resurr.*, 6, ed. Holl, (TU XX, 2), 45, Irg. 107; почти буквально у св. Иринея, *adv. haeres.* V. 6. 1, Harvey II. 333. 335. Та-же мысль у Меодія, *de resurr.*, I. 34. Bonwetsch 272 у Тертулліана, *de resurr. carnis*, cap. 40 ed. Croymann, III. 83.. Именно къ этому ряду мыслей примыкаетъ св. Григорій Нисскій, особенно въ *діалогѣ «О души и воскресеніи»*. Въ основу этихъ разсужденій положена Аристотелевская идея о душѣ, какъ энтелекіи тѣла, однако съ поправкою на индивидуальное бессмертіе разумной души.

2) Многіе изъ древнихъ отцовъ усматривали «образъ Божій» не только въ души, по имению въ цѣlostnомъ составѣ человѣка. Прежде всего, — въ его царственномъ достоинствѣ, въ его призваніи къ господству надъ природой, что связано именно съ полнотой его психофизического существа. Это основная мысль св. Григорія Нисскаго въ его книгѣ «Объ устроеніи человѣка». Ее развиваетъ преп. Максимъ. И вѣроятно подъ влияніемъ преп. Максима св. Григорій Налама подчеркиваетъ полноту человѣческаго состава, въ которомъ съ разумной душой соединяется земное тѣло, какъ преимущественное право человѣка на богообразность, — *capita phys., theol. etc.*, 63, 66, 67, — MG. CL, col. 1147, 1152, 1165.

что человѣкъ, — это «разумное извѣяніе» Божіе, по выраженію св. Меѳодія,(1) — есть трупъ, — «яко наги кости человѣкъ, червей снѣдь и смрадъ»... Въ этомъ загадочность и таинственность смерти... «Воистину есть таинство смертнє: какъ душа отъ тѣла нуждею разлучается, отъ состава и сочетанія естественного союза Божественнымъ хотѣніемъ раздѣляется... О, чудесе!... Како предахомся тлѣнію... Како сопрягохомся смерти!..» Въ страхѣ смерти, пусть часто малодушномъ и темномъ, сказывается нѣкій глубокій метафизической трепетъ, — не только грѣховная привязанность къ плоти міра... Въ страхѣ смерти сказывается павость человѣческой цѣльности... И есть всегда какая-то мечтательная немочь въ грезахъ о развоплощеніи. Не случайно и не напрасно древніе отцы указывали на соединеніе души и тѣла въ человѣкѣ, какъ на образъ и аналогію нераздѣльного Богочеловѣческаго единства природъ во Христѣ. Аналогію можно обернуть. И о человѣкѣ по аналогіи можно говорить, какъ о «единой упостаси, — въ двухъ природахъ», — и именно въ двухъ, не только изъ двухъ... Въ смерти если не распадается, то надламывается эта двуединая человѣческая упостась. Отсюда правда плача и рыданія. И ужасъ смерти снимается только «надеждой воскресенія», — и въ немъ жизни вѣчной...

Однако, смерть есть не только самораскрытие грѣха. Самая смерть есть уже какъ-бы начинающееся воскресеніе... Смертью Богъ не столько наказуетъ, сколько врачуетъ падшее человѣческое естество. И не въ томъ только смыслъ, что смертью Онъ пресыкаетъ порочную и грѣховную жизнь. Самое омертвѣніе человѣка Богъ обращаетъ въ мѣру врачеванія. Въ смерти человѣческое естество очищается, какъ бы предвоскресаетъ. Таково общее мнѣніе отцовъ. Съ особой силой выражено оно св. Григоріемъ Нисскимъ. «Промысломъ Божіимъ послана человѣческой природѣ смерть, — говорить онъ, — чтобы, по очищеніи отъ порока въ разлученіи души и тѣла, человѣкъ черезъ воскресеніе снова былъ возсозданъ здравымъ, безстрастнымъ, чистымъ, свободнымъ отъ всякой примѣси порока».. Это, прежде всего, — врачеваніе тѣла. Богъ въ смерти какъ бы переплавляетъ сосудъ нашего тѣла. Свободнымъ движеньемъ воли мы вступили въ общеніе со зломъ, и къ нашему составу примѣщалась нѣкая отрава порока. Поэтому

1) Method. de resurr., I. 34. 4: τὸ ζύγλυχ τῷ λογικῷ, — ed. Bonwetsch, p. 275.

му теперь человѣкъ, подобно нѣкоему скудельному сосуду, снова разлагается въ землю, чтобы по очищенніи отъ воспринятой имъ скверны, могъ быть снова возведенъ въ первоначальный видъ, чрезъ воскресеніе... Поэтому смерть не есть зло, но благодѣяніе, — *и Онъ ято зъ землиа* (1). Земля какъ бы засѣменена человѣческимъ прахомъ, чтобы силою Божіей произрастить его въ послѣдній день, — это еще апостольскій образъ... Смертные останки человѣка предаются землѣ для воскресенія... Самая смерть таитъ въ себѣ возможность воскресенія (2). Но реализуется эта потенція только въ «Первенцѣ изъ мертвыхъ» (*I Cor. XV. 20*). И только въ силѣ Христова воскресенія разрѣшается смертная скорбь.

Искупленіе и есть прежде всего побѣда надъ тлѣніемъ и смертью, освобожденіе человѣка отъ «рабства тлѣнія» (*Rim. VIII. 21*), возстановленіе первозданной цѣльности и стойкости

1) S. Greg. Nyss. orat. cat., cap. 35, ed. Strawley, p. 133; cap. 8, p. 46; ерв. de mortuis, MG. XLVI, col. 520, 529; orat. fun. de Plac., MG. XLVI, с. 876-877. — Св. Григорій повторяетъ здѣсь св. Меѳодія Олімпійскаго, — близость сказывается даже въ словахъ; см. сопоста вленія Strawley по введеніямъ къ его изданію «Огласительного Слова», р. р. XXV—XXVIII. Самый образъ переплавливанія взять у Меѳодія; см. de resurr. I. 43. 2-4, ed. Bonwetsch(1917), p. 291; 42. 3, р. 288-289; ерв. Symp. IX. 2, Bonwetsch. 116. См. Меѳодій воспроизводить древнюю малоазійскую традицію. Образъ переплавливанія встречается уже у Оенофіла Антиохійскаго, ад. Auctol. II. 26, ed. Otto, с. 128. Это мѣсто Оенофіла почти буквально у Иринея, adv. haeres. III. 23. 6; 19.3, — Harvey II. 129, 105, срн. fragm. XII арнд Harvey II. 481-482. Тотъ же образъ и выраженіе у Ипполита, adv. graecos, 2, ар. Holl, Fragmente vornicânscher Kirchenvater aus den Sacra Parallelia, Texte und Untersuchungen, XX. 2, 1889, frag. 353, с. 140... Епифаній Кіпрскій включилъ въ свой Панарій большій отрывокъ изъ Меѳодія, въ томъ числѣ и указанія выше главы, — Panar., haeres. 64, cap. 22—29, ed. Holl. II, р. 435-448. — О цѣлительномъ смыслѣ смерти см. еще у Василия Великаго, quod Deus non est auctor malorum, п. 7, MG. XXXI, col. 345, и у Златоуста, de resurr. mort., п. 7, MG. L, с. 429.

2) Связь души и тѣла не разрывается въ смерти до конца. Съ особенностью иронизованиемъ говорить объ этомъ св. Григорій Ниссий. Между душой и тѣломъ и въ смерти сохраняется «иѣвкая дружеская связь и знакомство». Душа и въ смерти находится при элементахъ тѣлоносящаго и разлагающагося тѣла, — правда не какъ «жизненная сила», но иѣкой «познавательной способностью», *τη γνωστική τιμήσας*. На частичахъ тѣла, вовлеченныхъ уже въ круговоротъ стихій, остаются иѣвіе индивидуальные стѣды или «знаки связи», *τὰ σημεῖα τοῦ ἡμετέρου τυγχρίστος...* И обратно, какъ на воскѣ, отпечатлѣвается иѣвкій обликъ тѣла, *τιμὴ De anima et resurr., MG. XLVI, col. 76-77; de homin., опрѣ, с. 27, MG XLIV, с. 225 squ. Срв. М. О. Оксполкъ Эсхатологія св. Григорія Ниссий. Кінецъ. 1914, с. 291-300, 405 слѣд.; П. Страховъ. Атомы жизни, Богословскій Вѣстникъ, 1912, Январь с. 1-29.*

человѣческаго естества. Исполненіе искупленія — въ воскресеніи. И исполнится оно во всеобщемъ оживленіи, — когда «послѣдній врагъ истребится, — смерть» (г. *Kor.* XV. 26: *παχατος εὐθρά...)* Но возсоединеніе человѣческаго состава возможно только чрезъ возсоединеніе человѣка съ Богомъ. Только въ Богѣ возможно воскресеніе... «Мы не могли иначе воспринять бессмертіе и нетлѣніе, какъ соединившись съ Нетлѣніемъ и Бессмертіемъ», — говорилъ св. Ириней, — «чтобы тлѣнное было поглощено нетлѣніемъ»... Только чрезъ воплощеніе Слова открывается путь и надежда воскресенія...⁽¹⁾ Еще опредѣленіе говорить св. Аѳанасій. Божія благость не могла попустить, «чтобы разумныя существа, однажды созданныя и причастныя Божественному Слову, погибли и чрезъ тлѣніе снова разрѣшились въ небытіе»... Отмѣна заповѣди нарушила бы правду Божію. Покаянія было недостаточно, — «покаяніе не выводить изъ естественного состоянія, но только прекращаетъ грѣхі»... Но человѣкъ не только согрѣшилъ, но и впалъ въ тлѣніе. И потому Богъ Слово нисходитъ и становится человѣкомъ, воспринимаетъ наше тѣло, — «чтобы людей, обратившихся въ тлѣніе, снова возвратить въ нетлѣніе, и оживотворить ихъ отъ смерти, уничтожая въ нихъ смерть чрезъ усвоеніе тѣла и благодать воскресенія, какъ солому сожигаютъ въ огнѣ»...⁽²⁾ Смерть привилась къ тѣлу, — нужно было, чтобы и жизнь привилась къ тѣлу, чтобы тѣло свергло съ себя тлѣніе, облекшись въ жизнь. Иначе не воскресло бы тѣло. «Если бы повелѣніе только не допускало смерть къ тѣлу», — говорить св. Аѳанасій, — «оно оставалось бы все же смертнымъ и тлѣннымъ по общему закону тѣль»... И только чрезъ сблеченіе тѣла въ безплотное Слово Божіе уже не подлежитъ оно смерти и тлѣнію, ибо облечено жизнью, какъ нѣкоей несгораемой оболочкой, — «ибо имѣть ризою жизнъ и уничтожено въ немъ тлѣніе»⁽³⁾... Такъ, по мысли св. Аѳанасія, Слово

1) S. Iren. adv. haeres. III. 18. 7: θεωταγινον τον τον αυθισμον τον Θεω (лат. haerere facit et adunavit)... non enim poteramus alter incorruptelam et immortalitatem percipere, nisi adunati suissemus incorruptelae et immortalitati, nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos, ut absoberetur quod erat corruptibile ab incorruptela; Harvey II. 100, 103. Срв. V. 12. 5: hoc autem et in semel totum sanum et integrum redintegravit hominem, perfectum eum sibi præparans ad resurrectionem, Harvey II. 354.

2) S. Athan. de incarn., n. 6—8, MG. XXV, col. 105-109.

3) Ibid., n. 44, col. 176; n. 28, col. 143; срв. or. 2 in arian., n. 66, MG. XXVI, col. 298.

плоть бысть, чтобы упразднить и погасить тлѣніе въ человѣческомъ составѣ... И, однако, смерть побѣждается или искореняется не только явленіемъ Жизни въ истлѣвающемъ тѣлѣ, но — вольною смертью оживотворенного тѣла. Слово воплощается ради смерти во плоти, — вотъ основная мысль св. Аѳанасія: «для принятія смерти имѣлъ Онъ тѣло», и только черезъ смерть возможно было воскресеніе...(1) И это не только богословское мнѣніе св. Аѳанасія, — это вѣра Церкви. (2)

Въ смертности человѣка нужно видѣть домостроительную причину Крестной смерти. Чрезъ смерть проходитъ Богочеловѣкъ, и погашаетъ тлѣніе, оживотворяетъ самую смерть. Свою смертью Онъ стираетъ силу и власть смерти, — «смерти державу стеръ еси, Сильне, смертю Твою»... И гробъ становится живоноснымъ, становится «источникомъ нашего воскресенія»... Въ смерти Богочеловѣка исполняется воскресный смыслъ смерти, — «смертю смерть разруши»...

3.

Въ посланіи къ Евреямъ апостолъ изображаетъ искупительное дѣло Богочеловѣка, какъ служеніе Первосвященника... Христосъ входитъ въ міръ сотворить волю Божію. Духомъ вѣчнымъ Самого Себя приносить Онъ Богу, приносить кровь свою въ очищеніе грѣховъ человѣческихъ, и совершается чрезъ страданія. Съ кровью Свою, какъ съ кровью Нового Завѣта, проходитъ Онъ небеса и входитъ въ самое святилище, за завѣсу... За претерпѣніе смертиувѣнчивается славою и честью, и садится одесную Бога навсегда... Жертвоприношеніе начинается на землѣ и исполняется въ небесахъ, гдѣ Христосъ предсталъ и предстоитъ за насъ Богу, какъ вѣчный Первосвященникъ, «Первосвященникъ грядущихъ благъ», какъ Апостолъ и Архі-

1) S. Athan. de incarn., n. 21, col. 133; срв. n. 9, c. 112; or. 2 in arian., n. 67-68, col. 289-292.

2) Св. Аѳанасія повторяетъ св. Григорій Ниссій, orat. cat. cap. 32: «и если кто точнѣе изстѣдуєтъ таинство, скорѣе скажеть, что не по причинѣ рожденія приключилася смерть, но напротивъ, ради смерти восприятие было рожденіе, μὴ δὲ τὸ γένεσιν συμβεβούχει τὸ θνάτου, γλὰ τὸ ἐπιτέλου τοῦ θνάτου χαριν πραγματεύεται τὸ γένεσιν... Ибо Присносущий премѣстя на себя тѣлесное рожденіе не по нуждѣ въ жизни, но возвращая насъ къ жизни отъ смерти», —ed. Rawley, p. 116-117 — Срв. рѣзкія слова Тертуліана, de carne Christi, n. 6: *Christus morti missus, nasci quoque necessario habuit, ut mori posset*, — *forma moriendi causa nascendi est*. — МЛ. II. col. 764.

ерей исповѣданія нашего, какъ литургъ истинной скинii и святилища Божія... Чрезъ смерть Христа открывается жизнь, открываются силы или возможности будущаго вѣка, *днѣшииъ та*
мѣлутсѧ мѣлутсѧ... Въ крови Іисуса открывается путь новый и живой, путь въ тозь вѣчный покой, какимъ почилъ Богъ отъ дѣлъ Своихъ...

Такъ Крестная смерть есть жертвоприношеніе, не только жертва. И приносить жертву не значитъ только жертвовать. Даже съ моральной точки зрѣнія смыслъ жертвы не въ одномъ только отреченіи или отказѣ, но въ жертвенной силѣ любви. Жертва есть не столько пожертвованіе, сколько посвященіе, — приношеніе и даръ... И совершающая сила жертвы есть именно любовь (срв. *I Кор.* XIII.3)... Но жертвоприношеніе есть больше, чѣмъ свидѣтельствъ любви,— еще и священнотѣйствіе... Крестное жертвоприношеніе есть жертва любви, — Христосъ всълюбилъ насъ и предалъ Себя за насъ въ приношеніе и жертву Богу, въ благоуханіе пріятное» (*Еф.* V. 1)... И эта любовь не есть только состраданіе и милосердіе къ падающимъ и обремененнымъ. Христосъ предаетъ себя не только за грѣхи міра, но и ради нашего прославленія. Онъ предаетъ Себя не только за грѣшное человѣчество, но за Церковь, — чтобы очистить ее и освятить, чтобы содѣлать ее святою, славною и непорочною (*Еф.* V. 25—27)... Сила жертвоприношенія — въ его очищающемъ и освящающемъ дѣйствіи. И сила Крестной жертвы въ томъ, что она есть путь славы. Въ ней прославляется Сынъ Человѣческій и Богъ прославляется въ Немъ (*Io.* XIII. 31)... Первосвященническая молитва Господа была о славѣ и жизни. «И славу, которую Ты далъ Мне, Я далъ имъ» (*Io.* XVII. 22)... Въ этомъ исполненіе жертвы... «Такъ надлежало Христу пострадать и войти въ славу Свою» (*Лк.* XXIV. 26)...

Сила Крестной смерти не въ томъ, что это смерть неповинная, -- но въ томъ, что это смерть Богочеловѣка... «Чтобы намъ ожить», -- говорилъ св. Григорій Богословъ, -- «мы имѣли нужду въ Богѣ, воплотившемся и умершвшленномъ»...(1) Въ этомъ «страшное и преславное таинство, Крестной смерти... На Голгоѳѣ священномъ дѣйствуетъ воплощенное Слово... И приносить въ жертву «соб-

1) S. Greg. Naz. orat. XLV, n. 28: ἐπειδὴ γένη πάντα τραπεζίν
καὶ πεποιημένα... MG. XXXVI, c. 661; epn. S. Basili. Magn. in Psalm
48, n. 4: μητέ σύνθρωπον μιλῶν, καὶ τραπεζίπον δεσμόν. MG. XXIX, col. 440.

ственное» Свое человѣческое естество, уже отъ зачатія воспринятое Имъ въ нераздѣльное единство Его Упостаси и въ этомъ воспріятіи возстановленное во всей первозданной непорочности и чистотѣ... Во Христѣ нѣть особаго человѣческаго лица, — есть всецѣлая полнота человѣческой природы, но нѣть человѣческой упостаси... И на крестѣ умираеть не человѣкъ. «Страдаль и подвизался подвигомъ терпѣнія не человѣкъ малозначущій, но воплотившійся Богъ», говорилъ Св. Кириллъ Іерусалимскій (1). Можно сказать— умираеть Богъ, —но по человѣчеству. «Се бо въ мертвѣхъ вмѣняется въ вышнихъ Живый, и въ гробѣ малъ странно пріемлется» (2) ... Это вольная смерть по человѣчеству Того, Кто по неразлучному отъ человѣчества Божеству есть Вѣчная Жизнь, Кто есть Воскресеніе и Жизнь... Смерть по человѣчеству, но смерть внутри упостаси Слова, — Слова Воплощенаго... И потому смерть воскрешающая...

Спаситель говорилъ ученикамъ: «Огонь пришелъ Я низвести на землю, и какъ жепалъ бы, чтобы онъ уже разгорѣлся... Крещеніемъ долженъ Я креститься, и какъ Я томлюсь, пока сіе совершится...» (Лк. XII. 50)... Огонь, — это Духъ Святый, въ огненныхъ языкахъ изливающійся свыше въ «страшномъ и неисповѣдимомъ тайнодѣйствіи» Пятидесятницы. Это — крещеніе Духомъ. И Крещеніе, — это крестная смерть и изліяніе крови, «крещеніе мученичествомъ и кровью, которымъ крестился и Самъ Христосъ», какъ говорилъ св. Григорій Богословъ (3)... Крестная смерть, какъ крещеніе кровью,—въ этомъ смыслѣ Крестнаго таинства. Крещеніе есть всегда очищеніе. И Крестное крещеніе есть нѣкое очищеніе человѣческаго состава, человѣческой природы, проходящей путь возстановленія въ Упостаси Богочеловѣка, Это—нѣкое омовеніе человѣческаго естества въ изливаемой жертвенной крови,—и омовеніе тѣла прежде всего... Очищеніе во уготованіе воскресенія... И очищеніе всей человѣческой природы,—очищеніе всего человѣчества въ его начаткѣ, всего человѣчества въ его новомъ и таинственномъ родонаачальникѣ, во «второмъ Адамѣ». Это кровавое крещеніе всей Церкви, — «Церковь Твою стяжалъ еси силою Креста Твоего»... И Крестнымъ крещеніемъ Христовымъ подобаетъ и надлежитъ креститься всему Тѣлу... «Чашу, которую Я пью, будете пить, и крещеніемъ, которымъ Я кре-

1) S. Cyril. Hieros, Cateches XIII, n 6, MG. XXXIII, col. 780.

2) Канонъ Великой Субботы, ирмосъ 8 пѣсни.

3) S. Greg. Naz. orat. XXXIX, n. 17, MG. XXXVI, col. 356.

шусь, будете креститься» (*Мрк.* X. 39; срв. *Мф.* XX. 23)... Болѣе того, Крестная смерть есть очищеніе всего міра, кровавое крещеніе всей твари, — очищеніе космоса чрезъ очищеніе микрокосма... «Очищеніе не малой части вселенной и не на малое время, но очищеніе всего міра и очищеніе вѣчное», — говоритъ св. Григорій Богословъ...⁽¹⁾ И потому вся тварь таинственно соучаструетъ въ смертной страсти Богочеловѣка... «Вся тварь измѣняется, зрячи Тя на крестѣ висима, Христе... Солнце омрачающееся, и земли основанія сотрясахуся, вся сострадаю Создавшему вся»... Это не состраданіе жалости, но состраданіе страха, — «основанія земли позыбашася страхомъ Державы Твоей»... Состраданіе въ радостотворномъ созерцанія великаго таинства воскрешающей смерти, — «кровію бо Сына Твоего благославляется земля».⁽²⁾ «Много было въ то время чудесъ», говоритъ св. Григорій Богословъ, — «Богъ распинаемый..., солнце омрачающееся и снова возгарающееся, — ибо надлежало, чтобы и твари сострадали Творцу... Завѣса раздравшаяся... Кровь и вода, излившаяся изъ ребра, — кровь потому, что былъ Онъ человѣкъ, и вода потому, что былъ выше человѣка, *и пребывающіе*... Земля колеблющаяся, камни расторгающіеся ради Камня... Мертвцы, во-ставшіе въ утреніе, что будеть послѣднее и общее воскресеніе... Чудеса при погребеніи, которыя кто воспоетъ достойно... Но ни одно изъ нихъ не уподобится чуду моего спасенія... Немногія капли крови всезодиактъ весь міръ, и для есъхъ людей дѣлаются тѣмъ, чѣмъ бываетъ закваска для молока, ссыбирая и связуя насы воедино»...⁽²⁾

Крестная смерть есть таинство, — она имѣеть не моральный только, но сакраментальный смыслъ. Это — Пасха Нового Завѣта. И на Тайной Вечери открывается этотъ сакраменталь-

1) S. Greg. Naz. orat. XLV, n. 13: παῦτε τοῦ κόσμου καὶ διατηγού καθάρισθον. — MG. XXXVI, c. 640, срв. п. 24, с. 656; orat. IV, п. 68: κατὰ τοῦ τὸν κόσμον καθάρισθον; καταπλ. — I. XXXV, col. 589. Срв. любопытное объясненіе, почему Господь страдалъ на открытомъ мѣстѣ, — у св. Афанасія, de incarnatione, MG. XXV, col. 170, — «вознесенный на крестѣ, Господь очистилъ воздухъ отъ диавольской и всякой бѣсовской козни»; въ томъ же смыслѣ у Златоуста, in Crucem et in latronem, MG. XLIX, col. 408—409, «чтобы очистить естествен воздуха», и все небо и землю, «ибо кровь капала изъ бока Его на землю и очистила все ея оскверненіе», Господь страдалъ не во храмѣ, а на открытомъ мѣстѣ, ибо это была вселенская жертва, приносимая за весь міръ.

2) Стихиры самогласны на утрени Великаго Пятка.

1) S. Greg. Naz. orat. XLV, п. 29 MG. XXXVI, col. 661, 664.

ный смыслъ Крестной смерти. Страннымъ кажется, что Евхаристія устанавливается прежде Крестной смерти, — и уже въ Сіонской горницѣ Самъ Спаситель преподаетъ ученикамъ Свое Тѣло и Кровь... «Сія чаша есть Новый Завѣтъ въ Моей Крови, которая за васъ изливается» (Лк. ХХII. 26)... И однако, Тайная Вечеря была не только прообразованіемъ, не только пророческимъ символомъ, — какъ и Евхаристія есть не только символическое воспоминаніе... Это — истинное таинство... И Христосъ совершаєтъ его, какъ Первосвященникъ Новаго Завѣта. Это — таинство Крестной смерти, Тѣло ломимое и Кровь изливаемая... И емѣстъ съ тѣмъ таинство неизреченаго преображенія, — таинственное и сакраментальное преложеніе удобостраждущей плоти въ пищу духовную и прославленную. Тѣло ломимое, умирающее, но въ самой смерти воскресающее... Ибо вольно восходитъ Господь на Крестъ, — на Крестъ скорби и славы... Какъ объяснялъ св. Григорій Нисскій, — Онъ «не ждетъ принужденія отъ предательства, не ожидаетъ ни разбойническаго нападенія іудеевъ, ни беззаконнаго суда Пилата, — чтобы ихъ злоба была началомъ и причиною общаго спасенія людей»... «Своимъ домостроительствомъ онъ предупреждаетъ ихъ наступленіе способомъ священнодѣйствія неизреченнымъ и необычнымъ, — Самого Себя приносить въ приношеніе и жертву за нась, будучи вмѣстѣ Священникомъ и Агнцемъ Божіимъ, вземлющимъ грѣхъ міра... Предложивъ ядомое Тѣло Свое въ пищу, Онъ ясно показалъ, что жертвоприношеніе Агнца уже совершилось... Ибо жертвеннное тѣло не было бы пригодно къ вкушенню, если бы было еще одушевлено... Итакъ, когда преподаль ученикамъ Тѣло для вкушения и Кровь для питія, то свободною волею Домостроителя таинства Тѣло Его неизреченно и невидимо было уже принесено въ жертву, а душа была въ тѣхъ мѣстахъ, куда перенесла ее власть Домостроительствующаго, вмѣстѣ съ соединенною съ нею Божественною силою» (1)... Иначе сказать, — уже какъ бы началось вольное разлученіе души отъ тѣла, нѣкая сакраментальная агонія Богочеловѣка... И Кровь, волею изливаемая во спасеніе всѣхъ, становится «врачествомъ нетлѣнія», врачевствомъ безсмертія и жизни...

Господь умеръ на Крестѣ. Это — дѣйствительная смерть. И, однако, не во всемъ она подобна нашей. Именно потому, что

1) S. Greg. Nyss. or. in Resurr., or. 1, MG. XLVI, col. 612.

это смерть Господа, смерть Богочеловѣка, смерть внутри нераздѣльной Упостаси воплощенаго Слова. Прежде всего, это смерть вольная, — въ человѣческой природѣ Спасителя, свободной отъ первороднаго грѣха, соблюдаемой присутствіемъ Божества и собственнымъ подвигомъ и свободой, не было необходимости смерти. Смерть пріемлется изволеніемъ искупляющей любви... И главное, это смерть во Упостаси Слова, смерть «воупостаснаго» человѣчества. Смерть вообще есть разлученіе, и въ смерти Спасителя разлучаются Его пречистая душа и тѣло... Но не раздѣляется единая Упостась Богочеловѣка, не расторгается и не нарушается упостасное единство. Иначе сказать, — разлучающіяся въ смерти душа и тѣло остаются соединенными чрезъ Божество Слова, отъ Котораго онѣ равно не отчуждаются. Это не измѣняетъ онтологического характера смерти, но измѣняетъ ея смыслъ. Это смерть нетлѣнная, — и потому въ ней побѣждается тлѣніе и смерть, въ ней начинается воскресеніе... Самая смерть Богочеловѣка оказывается воскресеніемъ естества человѣческаго. И Крестъ оказывается животворящимъ, оказывается новымъ Древомъ Жизни, — «имже смертное потребиша сѣтованіе»...⁽¹⁾ Объ этомъ Церковь съ особой силой свидѣтельствуетъ въ богослуженіи Великой Субботы, этого по преимуществу Крестовоискрснаго дня.

«Хотя Христосъ и умеръ, какъ человѣкъ, и святая душа Его разлучилась съ пречистымъ тѣломъ», — говорить Дамаскинъ, — «Божество Его осталось неразлучнымъ съ обѣими, — и съ душою, и съ тѣломъ. И такимъ образомъ одна упостась не раздѣлилась на двѣ упостаси, ибо и тѣло и душа съ самаго начала равно имѣли бытіе во упостаси Слова. Хотя во время смерти душа и тѣло разлучились другъ отъ друга, однако же каждое изъ нихъ сохранилось, имѣя единую упостась Слова. Поэтому, единая упостась Слова была упостасью какъ Слова, такъ равно и души и тѣла. Ибо никогда ни душа, ни тѣло не получали упостаси собственной, помимо упостаси Слова. Упостась же Слова всегда едина, и никогда не было двухъ упостасей Слова. Слѣдовательно, упостась Христа всегда едина. И хотя душа разлучилась съ тѣломъ по мѣсту, однако пребыла соединена упостасно чрезъ Слово»...⁽²⁾

1) Въ недѣлю Крестопоклонную, на Господи воззвахъ.

2) S. Io. Damasc. De fide orth. III. 27: ἐπειδὴ καὶ τοπικὸς τοῦ σπουδάτως ἡ φυλὴ πεζούρισκτο, οὐλὴ υποστατικῆς διὰ τοῦ λόγου ἤνυπτο

Въ Крестномъ таинствѣ двѣ стороны. Это сразу и таинство скорби и таинство радости, — таинство позора и славы. Это таинство скорби и смертной тоски, таинство оставленности, таинство страдальческаго унижения и позора... «Днесъ Владыка твари и Господь славы на крестѣ пригвождается,... заплеваніе и раны пріемлетъ, поношенія и заушенія». (1) Въ Гефсиманіи и на Голгоѳѣ Богочеловѣкъ томится и страждеть, пока не исполнится великое таинство смерти. Предъ Нимъ открывается вся ненависть и ослѣпленіе міра, все противленіе и тупость злобы, оледенѣніе сердецъ, вся немощь и малодушіе разбѣгающихся учениковъ, — открывается вся неправда человѣческой лжесвободы... И Онъ все покрываетъ всепрощеніемъ скорбящей и страждущей любви, и молится о распинающихъ... «Сія глаголеть Господь іудеомъ: людіе Мои, что сотворихъ вамъ или чимъ вамъ стужихъ...» (2) Въ этихъ страданіяхъ и скорби совершаются спасеніе міра, — «язвою его мы исцѣлѣхомъ» (*Ис. LIII. 5*)... И Церковь предостерегаетъ отъ всякаго докетического умаленія дѣйствительности и полноты этихъ страданій, чтобы не испразнился Крестъ Христовъ. Но Церковь предостерегаетъ и отъ противоположнаго, отъ кенотического соблазна... Ибо день Крестнаго поруганія, этотъ день безумства и позора, есть день радости и славы. Рѣзко говорилъ Златоустъ: «Днесъ совершаемъ мы празднество и торжество, ибо Господь нашъ на Крестѣ пригвожденъ гвоздями»... (3) Ибо Древо Крестное есть «вѣчнославимое древо», истинное древо жизни, «имже тля разорися», — «имже смертное

MG XCIV, col. 1097. — Эта формулировка предполагаетъ установившуюся христологическую терминологію и раскрытое до конца учение о «вопостасности» (*ενυπόστασις*) человѣческаго естества Слову во Христѣ, — впервые у Леонтия Византійскаго, за которымъ слѣдовала именемъ Максимъ Исповѣдникъ. У болѣе раннихъ отцовъ учение о нераздѣльности Божества и человѣчества въ смерти Спасителя не всегда бывало выражено съ совершеніемъ точностью, — въ частности при толкованіи *Мо. XXVII. 46*. Срв. K. Baehr. Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrhunderten, Sulzbach 1834; G. Jouassard. L'abandon du Christ par Son Père durant sa Passion d'après la tradition patristique etc., Lyon. 1923 (thèse); срв. L'abandon du Christ en croix dans la tradition grecque des IV et V siecles, Rev. des sciences г.л. t V, 1926; J. Lebon. Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort, Rev. de l'hist. eccles., t. XXIII, 1927, p. 5-43; 209-241.

- 1) Въ недѣлю Крестопоклонную, при цѣлованіи Креста.
- 2) На утрени Великаго Пятка, антифонъ XII, тропарь 1.
- 3) S. Io. Chrys. In crucem et in latronem, hom. I, MG. XLIX, col. 399 sq.

потребися сътвованіе»... Крестъ есть «печатъ во спасеніе», знаменіе силы и побѣды. Не только символъ, но самая сила побѣды, — «основаніе спасенія», по выраженію Златоуста, — *ιπέσις σωτηρίας*... Крестъ есть знакъ царства. Потому и называю Его Царемъ, что вижу Его распятимъ», — говорить Златоустъ, — «ибо царю свойственно умирать за поданныхъ». Церковь празднуетъ Крестные дни, празднуетъ ихъ, какъ торжество... И не только торжество необоримаго смиренія и любви, но торжество не тлѣнія и жизни... «Якоже жизнь твари Твой Крестъ предлежащій вселенная цѣлуєтъ, Господи»...(1) Ибо самая смерть Господа на Крестѣ есть разрушеніе смерти, отмѣна смертности и тлѣнія, — «умираеши и оживляеши мя»... И не только потому Крестная смерть есть побѣда надъ смертью, что вѣнчается воскресеніемъ... Воскресеніе уже открываетъ или проявляетъ Крестную побѣду, — Воскресеніе совершается въ самомъ успеніи Богочеловѣка... И «сила воскресенія» есть именно «Крестная сила», «непобѣдимая и неразрушимая, и Божественная сила честнаго и животворящаго Креста»...(2) Сила вольной страсти и смерти Богочеловѣка.... На Крестѣ Господь «возносить насъ на первое блаженство», — и «Крестомъ приходитъ радость всему миру»... На Крестѣ Господь не только страждеть и томится, но и успокаивается «плотию уснувъ, яко мертвъ»...(3) И соупокоеваетъ человѣка, возстановляеть и обновляеть, — «упокоилъ мя еси, прегруженнаго трудомъ прегрѣшений, на древѣ препочивая»... Со Креста источаетъ Онъ людямъ бессмертіе, погребеніемъ своимъ отверзаетъ входы смерти и обновляеть истлѣвшее существо человѣческое... «Всякое дѣяніе и чудотвореніе Христово», — говорить Дамасскинъ, — «конечно, весьма велико, божественно и удивительно. Но всего удивительнѣе честной Крестъ Его. Ибо не чѣмъ инымъ, какъ только Крестомъ Господа нашего Іисуса Христа, упразднена смерть, разрѣшены прародигельскій грѣхъ, адъ лишенъ своей добычи, даровано воскресеніе, устроено возвращеніе къ первоначальному блаженству, открыты врата ада, естество наше возсѣло одесную Бога, и мы содѣялись чадами Божіими и наспѣдниками. Все это совершено Крестомъ... Смерть Христа или Крестъ облекли

1) Во вторникъ IV седмицы Св. Четыредесятницы, съданенъ.

2) На Великомъ Повечеріи. Славянскимъ «непостижимая» неудачно передано греческое: *ἀχατάλοτος*, неразложимая...

3) Экзапостилларій Пасхальной Заутреніи.

насъ въ упостасную Божію мудрость и силу»...⁽¹⁾ И въ этомъ и состоить крестовоскресная тайна Великой Субботы. Какъ говорится въ синаксарѣ этого дня, «въ святую и великую субботу богочлесное погребеніе Господа Бога и Спаса нашего Іисуса Христа и еже во адѣ сошествіе празднуемъ. имаже огъ тли нашъ родъ возвѣщъ бытъ, къ вѣчной жизни прейде»... Это не только предпразднество или канунъ спасенія! Это уже день самого спасенія... Сія бо есть благословеннаѧ суббота, сей есть упокоянія день, въ онъже почти отъ вѣкъ дѣль своихъ Единородный Сынъ Божій»...⁽²⁾ Это — день сошествія во адъ. И сошествіе во адъ есть уже воскресеніе, какъ то и засвидѣтельствовано въ иконографии.⁽³⁾

1) S. Io. Damasc. De fide orth., IV, 11, MG. XCIV, с. 1128-1129, — Διὸς πτωχοῦ γέροντος πάντα κατηγόρωτο. Ήδε δὲ οὐκαπός τοῦ Χριστοῦ. Τοὺς δὲ πτωχούς τὴν ευηπότερον του Θεοῦ πορφύραν καὶ δύναμιν ἔχει παρέβαλε. — Срв. уже у Иринея, Adv. haeres., II. 20. 2; per passionem mortem destruxit, vitam autem manifestavit, et ostendit veritatem et incorruptionem donavit, Harvey, I, 323; V. 23. 2: Venit ad passionem pridie ante sabbatum, quae est sexta conditionis dies, in qua homo plasmatus est, secundam plasmationem ei, eam quae est a morte, per suam passionem donans, — Harvey II 387. Еще раньше у св. Густина, Apol. I. 63, ed. Otto, I. 174. Срв. S. Cyrill. Alex. in Hebr. II, 14: «смерть Христа есть какъ-бы корень жизни», § 2 ψηφεῖ ζωῆς δὲ Χριστοῦ θίναται. MG. с.33. LXXIV, col. 965. Еще у бл. Августина, in Ioan. XII. 10, 11 — Ipsa morte liberavit nos a morte; morte occisus mortem occidit..., mortem suscepit et mortem suspendit in cruce..., in morte Christi mors mortua est, quia vita mortua occidit mortem, plenitudo vitae deglutivit mortem. ML. XXXV, с. 1489-90.

2) Въ Великую Субботу, на Господи возввахъ...

3) Въ византійской иконографії, начиная съ конца VII-го вѣка, Воскресеніе Христово изображается подъ образомъ Сошествія во адъ, изъ которого Господь изводить Адама и прочихъ съ нимъ. Разумѣется при этомъ имению растроженіе узъ смерти. Эта иконографическая композиція развилась подъ прямымъ влияніемъ літургическихъ текстовъ и представляеть какъ бы ихъ переложеніе въ черты и краски. См. обзоръ памятниковъ и сопоставленіе съ богослужебными текстами у И. В. Покровскаго, Евангелѣ въ памятникахъ иконографії, преимущественно византійскихъ и русскихъ. — Труды Восьмого Археологическаго Съезда въ Москвѣ 1890 года, т. I, СПб. 1892, стр. 398 слѣд.; ср. G. Millei, Recherches sur l'Iconographie de l'Evangelie aux XIV, XV et XVI siécles d'après les monuments de Mistra, de la Macedoine et du Mont Athos, Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 109, Paris 1916, p. 396 слѣд. Милле спра-ведливо обращаетъ вниманіе на древнія изображенія распятія: l'Iconographie primitive du Crucifiement montrait non point Jésus souffrant sur la Croix, mais Dieu triomphant par son sacrifice volontaire. Elle s'attachait non au drame humain, mais au dogme (p. 396). См. объ этомъ и у Покровскаго, стр. 314 слѣд., и особенно у J. Reit, Die altchristliche Bildzyklen des Lebens Jesu, Studien ueber christliche Denkmäler, herausgeg. v. J. Ficker, N. F., Hf. 10, Leipzig-

Великое «тридневие смерти» (*triduum mortis*), это таинственные дни совершающегося воскресения. Плотю Господь почивает во гробе, — и плоть Его не отлучается от Божества, — «аще бо и разорися Твой храмъ во время страсти, но и тамо единъ бѣ составъ Божества и плоти Твоей», *μια βιτσασις...*⁽¹⁾ И плоть Господа не подпадает тлѣнію, — въ самой смерти остается нетлѣнной, т. е. живой, какъ бы не умершой, — ибо пребывает въ лонѣ Жизни, въ упостаси Слова... По выражению церковной пѣсни, «вкусиль еси тли, и стлѣнія бо всяко не позналъ еси»...⁽²⁾ Какъ объяснялъ Дамаскинъ, — слово *тлѣніе* (*θρόπος*), имѣетъ двоякій смыслъ. Во-первыхъ, оно означаетъ «страдательный состоянія человѣка» (*τὸ πόθης*), какъ голодъ, утомленіе, прободеніе гвоздями, и самую смерть, т. е. разлученіе души и тѣла. Въ этомъ смыслѣ тѣло Господа тлѣнно (*θραύστου*), — до воскресенія. Во-вторыхъ, подъ тлѣніемъ можно разумѣть «совершенное разложеніе тѣла на составные стихіи и его разрушение», *τέλειος διάλυσις και φραγισμός*; это — тлѣніе въ собственномъ смыслѣ слова, или, лучше, «истлѣніе», *διαθρόπων*, — и вотъ «этого истлѣнія тѣло Господа не испытывало», оно пребыло въ смерти неистлѣннымъ» (*αὐθαρτού ἦτοι οὐδεπορφερού*) ...⁽³⁾ И въ этомъ неистлѣніи уже преобра-

1910, s. 21 ff., 451. О древнихъ изображеніяхъ на саркофагахъ Рейль говоритъ: Es findet sich keine Leiderszene, in der Christus als Leidender dargestellt ist! Es erscheint immer stets als einer, der Ueber dem Leiden steht... Die Verspottung selbst sieht wie ein Verherrlichung, die Dornenkronung wie ein Siegerkronung aus (S. 21-22). Это остается типичными и позже. Эмоционально-драматические мотивы вторгаются въ иконографию довольно поздно, — повидимому, подъ спро-палестинскимъ влияниемъ. Въ византійской иконописи они утверждаются не раньше XI вѣка, на Западѣ еще позже, уже послѣ побѣды францисканского религиозного идеала (срв. у Millet, p. 399-400 и 555 suiv.). См. еще O. Schönewulf, Die Darstellung Christi, Studien 1sogg. v. J. Ficker, N. F. III. 9, Leipzig, 1909. Конечно, этотъ иконографический материал требуетъ особаго разсмотрѣнія съ богословской точки зрения.

1) Канонъ Великой Субботы, Пѣснь VI-ая, тропарь I.

2) Канонъ въ цѣлью жень мирососнъ, IV пѣснь, Тропарь I. Срв. синаксарь Великой Субботы: «тѣлѣніе убо Господское тѣло претерпѣ, еже есть разрѣшеніе души отъ тѣла. Растилѣнія же, сирѣчъ разрушенія плоти и удесть совершенного погубленія, никакоже...»

3) S. Io. Damasc. De fide orth. III. 28. MG. XCIV, с. 1098, 1100. — Различеніе «тѣлѣнія» и «истлѣнія» было выработано въ спорахъ съ т. наз. «афтародокетами». Этотъ споръ еще ожидаетъ историко-богословскаго анализа. Въ послѣднее время была сдѣлана попытка историко-догматической реабилитации Юліана Галикарнасскаго, — R. Draguet, Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Severe d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps de Jesus-Christ, Louvain, 1924, Срв. критическую статью M. Jugie, Julien d'Halicarnasse et Severe d'Antioche въ Echos d'Orient, I. XXIV, 1925, p. p. 129-162,

жалось въ состояніе славы... И душа Христа нисходитъ во адъ, — также не отлучно отъ Божества, «го адъ же съ душею, яко Богъ».. Нисходитъ «обоженная душа» Христа. *φυλη τεθωρακη*, какъ выражался Дамаскинъ... (1) Это нисхожденіе или Сошествіе во адъ означаетъ прежде всего вступленіе или проникновеніе въ область смерти, въ область смертности и тлѣнія. И въ этомъ смыслѣ оно равнозначно самому факту смерти Спасителя... Врядъ ли правильно отожествлять тотъ адъ или «преисподня земли» (*τοις καταχθωνιας της γης*), куданисходитъ Спаситель, съ тѣмъ «адомъ», въ которомъ будуть 'мучиться грѣшники... При всей своей объективной реальности, «адъ» есть духовное состояніе, опредѣляемое религіозно-нравственнымъ «качествомъ» каждой души. И нельзя себѣ представить въ одномъ и томъ же «аду» души грѣшниковъ порочныхъ и нераскаянныхъ и души праведниковъ ветхозавѣтныхъ, включая сюда и пророковъ, нѣкогда глаголавшихъ Духомъ Святымъ и предрекавшихъ Спасово Пришествіе, — если разумѣть подъ «адомъ» — «мѣсто мученій», *καταστήρα*. А Господь сходилъ именно въ тотъ «адъ», где были праведники, куда прежде Него нисшелъ Предтеча... Этаотъ «адъ» есть тьма и сѣнь смертная, — скорѣе мѣсто смертной тоски, нежели мученія, темный шеоль, мѣсто неразрѣшимаго развоплощенія, только издали предозаренное косыми лучами еще не восшедшаго солнца, еще не исполнившагося упованія. По силѣ грѣхопаденія и первородного грѣха весь родъ человѣческій впалъ въ смертность и тлѣніе. И даже высшая праведность подзаконная не освобождала не только отъ неизбѣжности эмпирическаго умирания и смерти, но и отъ того загробнаго безсилія и немощи, которое опредѣлялось невозможностью воскресенія, отсутствіемъ силы или возможности возстановленія цѣльности человѣческаго состава... Это была нѣкая онтологическая немощь души, утрачивавшей въ смертномъ разлученіи способность быть «энтелехіей» своего соб-

257-285; см. же статью: *La controverse gaiantite et la passibilité du corps de Jesus-Christ*, въ Dict. de la theologie cath., I. VI (1920), с. 1002-1023. Основной вопросъ — что означаетъ испопѣданіе страданий и смерти Спасителя *вольными*.

1) S. Io. Damasc. De fide orth., III. 29. MG. XCIV, с. 1101. — Срн. S. Epiphani. Panar. haer. XX, п. 2: *ἐν θερμῇ και ἐν φυλῃ*, ed. Holl, I 230; haer. LXIX, п. 52. MG. XLII, с. 287, 305-8; S. Cyrill. Alex. De incarn. Unlgen., — *φυλη* ἀπὸ θεοῦ MG. LXXV, 1216; S. Augustini. De symbolo ad catechum. sermo alius, cap. VII, п. 7: *totus ergo Filius apud Patrem — totus in cruce, totus in inferno, totus in paradyso quo latronem introduxit*, PL XL, с. 658.

смертенъ, — ибо и для первозданного и непорочного человѣческаго естества возможно умереть. И Спаситель былъ убить и дѣйствительно умеръ. Но смерть не удержала Его... Какъ говорилъ апостолъ Петръ, — «смерти было невозможно удержать Его» (Дѣян. 11. 24). Невозможно или непосильно, съ б\u043d\u0430 ... И объясняетъ эти слова, Златоустъ замѣчаетъ: «Онъ самъ попустилъ удерживать Себя... И, удерживая Его, самая смерть мучилась какъ бы муками рожденія, и страшно страдала... И Онъ воскресъ такъ, чтобы никакъ не умирать»... (1) Онъ есть присно-сущая Жизнь, и потому самъ фактъ своей смерти Богочеловѣкъ разрушаетъ смерть... Самое Его сошествіе въ область смерти есть явленіе Жизни... Своимъ пришествіемъ во адъ Онъ оживотворяетъ самую смерть. И воскресеніемъ обличается вся немощь смерти. Развоплощенная въ смерти душа Христа, исполненная Божественною силой, вновь соединяется со своимъ тѣломъ, которое пребыло въ смертномъ разлученіи нетлѣннымъ, къ которому не приразилось трупное истлѣніе, трупное разложение. Въ смерти Господа открылось, что пречистое тѣло Его не подвластно тлѣнію, что оно свободно отъ той мертвеннности, въ которую облеклась первозданная человѣческая природа чрезъ преслушаніе и грѣхъ. Въ первомъ Адамѣ возможность смерти чрезъ преступленіе заповѣди раскрылась въ дѣйствительность смерти. Въ послѣднемъ Адамѣ возможность бессмертія чрезъ чистоту и послушаніе осуществилась въ дѣйствительность нетлѣнія, въ невозможность умирания. И потому психофизической составъ человѣческаго естества во Христѣ оказывается стойкимъ и нерушимымъ. Развоплощеніе души не превращается въ разрывъ. Вѣдь, и во всякой смерти разлученіе души и тѣла не бываетъ окончательнымъ, остается всегда нѣкоторая связь... Въ смерти Спасителя эта связь оказывается не только «познавательною», — душа его не перестаетъ быть «жизненной силой»... Потому Его смерть, при всей ея дѣйствительности, при всей дѣйствительности смертнаго развоплощенія и разлученія души и тѣла, оказывается скорѣе сномъ, —«плотю уснувъ, яко мертвъ»... Какъ говорилъ Дамаскинъ, тогда сонъ смерть показалася человѣческая» (2).

1) S. Io. Chrys. In acta, apost., hom. VII: καὶ ἀπὸ μὲν κατέγον
καὶν ἐργάζεται, καὶ τὰ δικαῖα ἔπασχε. — MG. LX, col. 57. Златоустъ имѣетъ въ виду выраженіе Дѣяній: τὰς μὲν τοῦ βαντοῦ.

2) Стихира самогласна Дамаскинова, глашъ 1, въ послѣдований наѧ скончавшимся іереомъ.

Еще не отмѣняется дѣйствительность смерти, но открывается ея Есесилъ. Господь дѣйствительно, истинно умираетъ. Но въ Его смерти въ высшей мѣрѣ сказывается присущая каждой смерти воскресная сила, — и при томъ проявляется не только какъ простая возможность, но именно какъ сила. Къ смерти Господа во всей полнотѣ относится данный Имъ Самимъ образъ пшеничного зерна (Срв. Іо. Х. 24). И чрезъ Его смерть открывается слава Божія, — «и прославихъ, и паки прославлю» (срв. ст. 28). Въ «собственномъ» тѣлѣ воплощенаго Слова сроки смерти и воскресенія сокращаются... «Съется єъ уничиженіи, возстаетъ во славѣ. Съется въ немощи, возстаетъ въ силѣ. Съется тѣло душевное, возстаетъ тѣло духовное» (І. Кор. XV. 43-44). Для Богочеловѣка это совершаются въ «тридневіи смерти». «Не на долго оставилъ Онъ храмъ Свой, тѣло, въ мертвенному состояніи, но только показавъ его мертвымъ отъ прираженія къ нему смерти, немедленно и воскресилъ въ третій же день, вознося съ собою и знаменіе постыды надъ смертью, т. е. явленное въ тѣлѣ нетлѣніе и непричастность страданію. Могъ бы Онъ и въ самую минуту смерти во звигнуть тѣло и показать его снова живымъ»... Такъ говориль св. Аѳенасій, стараясь показать побѣдный и воскресный смыслъ Христовой смерти.(1) Въ таинственное «тридневіе смерти» нетлѣнное тѣло Господа преобразуется въ тѣло слары, облекается, силою и свѣтомъ. Зерно проростаетъ... И Господь возстаетъ изъ мертвыхъ, какъ Женихъ исходитъ отъ гроба... Это совершается силою Божіей, какъ силою Божіей совершится въ послѣдній день и всеобщее воскресеніе. И въ воскресеніи исполняется єоплощеніе, какъ явленіе жизни въ естествѣ человѣческомъ.

Воскресеніе Христово было побѣдою не надъ Его смертю только, но надъ смертю вообще,—«смерти празднуемъ умерщвленіе, адово разрушеніе, иного житія вѣчнаго начало» (2)... Въ Воскресеніи Христовомъ совоскресаетъ все человѣчество, все человѣческое естество, — «родъ же человѣческій въ нетлѣніе облечеся».(3) Совоскресло не въ томъ смыслѣ, что всѣ возстали изъ гробовъ, — смерти продолжаютъ совершаться... Но без-

1) S. Athan., De incarn., n. 26. MG. XXV, c.141. Срв. у Златоуста, in Io. hom. 85 (al. 81), n 2. :«всѧчики показываютъ что это иѣшша новая смерть, ибо все было во власти умирашаго и смерть не ранѣе приблизилась тѣлеси Его, чѣмъ онъ возжелалъ того», — καὶ γένεται τοῦτο τοῦτο ἔπειτα; MGLIX, col. 462.

2) Пасхальный канонъ, II-ая пѣнь, тропарь 2.

3) Сѣдаленъ воскресенъ, 3-го гласа.

надежность умиранія отмѣнена, смерть обезсилена, — всему естеству человѣческому дана возможность и сила воскресенія, *διύκατης τῆς ἀποθανεσίας...* «Правда, мы и теперь умираемъ прежнею смертю», — говоритъ Златоустъ, — «но не остаемся въ ней; и это не значитъ умирать... Сила смерти и подлинность смерти — въ томъ, что умершій уже не имѣеть возможности вернуться къ жизни... Если же онъ послѣ смерти оживетъ, и при томъ лучшою жизнью, то это уже не смерть, но успеніе»...⁽¹⁾ Отмѣнено «осужденіе смерти», — какъ выражался св. Аѳанасій, — «съ прекращеніемъ и уничтоженіемъ тлѣнія благодатію воскресенія мы разрѣщаемся уже только на время, по причинѣ смертности тѣла; на подобіе съмнѣй, ввергаемыхъ въ землю, мы не погибаемъ разрѣшаясь, но постѣянные воскреснемъ, — потому что смерть упразднена по благодати Спасителя»...⁽²⁾ Это было врачеваніе и обновленіе естества, и потому въ немъ есть извѣстная непреложность: всѣ воскреснутъ, всѣ возвратятся къ психофизической полнотѣ бытія, хотя и измѣненной. Но всякое разноплощеніе въ человѣческомъ мірѣ отныне только на время... Это совершается силою Крестной, — чрезъ сокрушеніе мрачныхъ удолій ада... «Разрушилъ еси Крестомъ Твоимъ смерть»...⁽³⁾

Съ особою силою св. Григорій Нисскій раскрываетъ органическую связь Креста и Воскресенія. Воскресеніе есть не только слѣдствіе, но плодъ Крестной смерти... Св. Григорій подчеркиваетъ два момента: нерасторжимость вѣстаснаго единства, въ которомъ соединяются душа и плоть Христа и во время смертного разлученія, и совершенную безгрѣшность Спасителя, — «чья жизнь безгрѣшна, у того единеніе съ Богомъ совершенно неразрывно»... «Когда естество наше по свойственному для него порядку и въ Воплотившемся подвигнуто было къ раздѣленію души и тѣла», — говорилъ св. Григорій, — «Онъ снова какъ-бы нѣкимъ kleemъ, т. е. Божественною силою, сопрягъ раздѣленное, пригель расторгнутое въ неразрывное единство. Это и есть воскресеніе, — возвращеніе въ неразлагаемое единство того, что было сопряжено прежде и что по разложеніи снова соединяется. Соединяется

1) S. Io. Chrys. in Hebr., hom. XVII, n. 2: *ἀπομυγάδου μὲν γὰρ* *τὸν μένοντα ἐν τῷ ὅπερ ἡγέρει ἀποθανεῖ εστι. θαυμάτων γέρα τιμηνὶς καὶ θαυμάτων* *εὐτύχης ἔστιν οὐταν μηδέτε παττυματιᾶς, ἢ ἀποθανεῖν ἐις ζωὴν ἀπανελθεῖν.* *Οὐταν δὲ μετὰ τὸ ἀποθανεῖν Σωτῆρ, καὶ Σωτῆρ βασιλεὺς, οὐ θαυμάτως τοῦτο εστιν,* *καλλικρατεῖ.* MG LXIII, col. 129.

2) S. Athan. De incarn. n. 21, MG XXV, c. 132.

3) Тропарь воскресенія VII-го гласа.

затѣмъ, чтобы человѣчеству снова возвратилась первоначальная благодать и мы снова вошли въ вѣчную жизнь, послѣ того какъ порокъ, примѣшавшійся къ нашей природѣ, исчезнетъ чрезъ разложеніе нашего состава.. И какъ начало смерти, возникшее въ одноть, перешло на весь родъ человѣческій, такъ и начало воскресенія чрезъ Единаго распространяется на все человѣчество... Ибо, когда въ воспринятомъ Имъ на себя человѣческомъ составѣ по разрѣшеніи душа снова возвратилась въ тѣло, тогда соединеніе раздѣленного, какъ отъ нѣкоего начала въ возможности распространяется на все человѣческое естество. Это и есть таинство домостроительства Божія о человѣкѣ и воскресеніе изъ мертвыхъ)...⁽¹⁾ Въ другомъ мѣстѣ св. Григорій поясняетъ свою мысль сравненіемъ съ переломленной тростью, разсѣченной пополамъ. Если кто станетъ складывать переломленныя части съ одной какой-нибудь стороны, то по необходимости сложить и съ другой, — «и вся раздѣленная трость всецило соединится вмѣстѣ»... Такъ и совершившееся во Христѣ возсоединеніе души и тѣла снова приводить въ единство «все человѣческое естество, смертю раздѣленное на девѣ части», надеждою воскресенія устрояя связь между раздѣленными... Въ Адамѣ наше естество какъ-бы разсѣялось на двое чрезъ грѣхъ. И вотъ во Христѣ этотъ разрывъ сростается совершенно.⁽²⁾ — Это и есть упраздненіе смерти, — лучше сказать, смертности... Иными словами, — потенциальнѣе и динамическое возстановленіе полноты и цѣлостности человѣческаго бытія.

Въ спасеніи нужно различать врачеваніе естества и врачеваніе воли... Естество врачуется и исцѣляется непреложно,

1) S. Greg. Nyss. Orat. cat., cap. 16: Πάλιν τυνῆς τὰ ἀτακριθέντα καθύπερ τοῦ κόλπου, τὴ δεῖχ λέγω δινόμειτε, πρὸς τοῦ χρητικοῦ εὐοστίου τὸ διατεταγμένην συναρμοσας... οἷον ἐπὸ τινὸς ἡρκῆς ήτις πάσχειν ἔθεισεντον φύσιν τὴ δινόμειτε κατὰ τὸ τοῦ ἡ τοῦ διαταρθέντος εἴναις; πλήραιει, ed. Strawley, p. 70-72. Срв. аналогичные соображенія въ Антииретингѣ, гл. 17: «Смерть есть ничто иное, какъ разрѣшеніе души и тѣла, — по Соединенніи въ Себѣ и то и другое (душу и тѣло) не отдѣляется ни отъ того, ни отъ другого... Простой и несложный не раздѣляется при раздѣленіи души и тѣла, но, напротивъ, совершаеть ихъ соединеніе, и Собственной своей нераздѣльностью приводить въ единство и раздѣление, — τὸ γένετο εἰδικεύεται καὶ τὸ μηδιμένον εἰς εἴμαστε αὐτοι... Единородный Богъ Самъ воскрешаетъ соединенного съ Нимъ человѣка, сперва отдѣливъ душу отъ тѣла, потомъ соединивъ ихъ опять, — и такъ происходитъ общее спасеніе естества», καὶ γέτοις καὶ γένετοι εἰσερχόμενοι τοῖς φύσεσι. Adv. Appollinarii MG. XLV col. 1153, 1156: срв. еще In Chrysti resurr. or. I, MG. XXV, col. 617.

2) S. Greg. Nys. Adv. Apollin. cap. LV, MG. XLV, col. 1257, 1260.

силою вседѣйственной милости Божіей. Можно сказать, — и ѿкімъ «насиліемъ благодати»... И во Христѣ все естество человѣческое исцѣляется всецѣло и во всемъ своемъ объемѣ, — исцѣляется отъ неполноты и смертности. Это возстановленіе полноты откроется во всеобщемъ воскресеніи, — въ воскресеніи всѣхъ: и добрыхъ, и злыхъ... По естеству никто не изъять изъ подъ царственной власти Христовой. И никто не можетъ отчувствить себя отъ силы воскресенія... Но воля человѣка не можетъ быть исцѣлена силою, — ибо весь смыслъ исцѣленія воли въ ея обращеніи, въ творческомъ ея устремленіи къ Богу. Воля человѣка исцѣляется только рѣ подвигъ и въ свободѣ... Только чрезъ подвигъ входитъ человѣкъ въ ту новую и вѣчную жизнь, которая открылась во Христѣ... И входитъ въ нее чрезъ вольное умирание со Христомъ... Снова путь жизни открывается чрезъ смерть, чрезъ отреченіе, чрезъ умирание... Каждый долженъ соединиться со Христомъ лично и свободно, — въ признаніи вѣры, въ избраніи любви... Долженъ отвергнуться себя, «погубить душу свою» ради Христа, братъ крестъ свой и послѣдовать за Нимъ (срв. Лк. IX. 22-24; Мрк. VIII. 31, 34-38; Мф. XVI. 21, 24-28; Х. 38-39)... Христіанскій подвигъ есть «послѣдованіе» Христу, — послѣдованіе въ Его крестномъ и страстномъ пути, послѣдованіе даже до смерти... Но, прежде всего, — послѣдованіе въ любви: «любовь познали мы въ томъ, что положилъ Онъ душу Свою за насъ; и мы должны полагать души свои за братьевъ» (І. Іо. III. 16)... Не можетъ жить во Христѣ, не можетъ ожить со Христомъ тотъ, кто съ Нимъ не умираетъ... Это не только аскетическая норма. Это — нѣкій таинственный и онтологический законъ духовной жизни, законъ самого бытія... Христіанская жизнь начинается новымъ рожденіемъ, — водою и Духомъ... Крещальная символика сложна и многообразна. Крещеніе совершается во имя пресвятой Троицы, и Троическое призываніе есть непремѣнное условіе дѣйствительности и дѣйственности крещального тайномѣдѣйствія... Однако, прежде всего, крещеніе есть облеченіе во Христа (срв. Гал. III. 27)... И Троическое призываніе требуется потому, что виѣ Троического исповѣданія невозможно узнать Христа, признать въ Иисусѣ Богочеловѣка, «Единаго отъ Святаго Троицы»... Крещальная символика есть прежде всего символика смерти и воскресенія... И символика реалистическая... Таково свидѣтельство апостольского преданія. «Развѣ вы не знаете, что вѣ мы, крестившіеся во Христа Иисуса, крестились въ

смерть Его! И спогреблись Ему чрезъ крещеніе въ смерть, чтобы и намъ ходить въ обновленіи жизни, какъ Христостъ возсталъ изъ мертвыхъ спавою Отца... Ибо мы срошены съ Нимъ въ подобіи смерти Его, и потому соединимся и въ воскресеніи» (*Рим. VI, 3-5*, срв. всю главу)... Можно сказать, — крещеніе есть нѣкое воскресеніе єо Христѣ, возстаніе съ Нимъ и въ Немъ для новой и бессмертной жизни: «спогребенные съ Нимъ въ крещеніи, вы и со-воскресли въ Немъ чрезъ вѣру въ дѣйствіе Бога, воскресившаго Его изъ мертвыхъ», говоритьъ апостолъ (*Кол. II. 12*)... Совоскресли именно черезъ погребеніе, — «если съ Нимъ умремъ, то съ Нимъ и оживемъ» (*II Тим. II. 11*)... Ибо въ крещеніи вѣрующей становится членомъ Христовыемъ, вростаетъ въ тѣло Его, — единымъ Духомъ крещаемся мы въ единое тѣло (срв. *I Кор. XII. 13*)... И такимъ образомъ на всѣхъ распространяется благодать Христова воскресенія. Распространяется, не только распространится, — рѣчь идетъ не только о будущемъ и всеобщемъ воскресеніи, но прежде всего о томъ духовномъ возрожденіи, которое совершаются въ крещеніи и соединеніи со Христомъ и которое есть уже начатокъ воскресенія и жизни вѣчной. Это возрожденіе предполагаетъ вѣру, совершается въ вѣрующихъ, — т. е. въ свободѣ и чрезъ свободу... «И мы всѣ, открытымъ лицомъ созерцая какъ въ зеркаль славу Господню, въ тотъ же образъ преображаемся отъ славы въ славу, какъ отъ Господняго Духа... Всегда носимъ въ тѣлѣ мертью Іисуса, чтобы и жизнь Іисуса открылась въ тѣлѣ нашемъ. Всегда мы живые предаемся на смерть ради Іисуса, чтобы и жизнь Іисусова открылась въ смертной плоти нашей... Зная, что Воскресившій Господа Іисуса и насть воскреситъ съ Нимъ и представить съ вами... Ибо знаемъ, — когда разрушится эта хижина, земной домъ нашъ, имѣемъ мы отъ Бога жилище, помъ нерукотворный и вѣчный въ небесахъ. Оттого мы и вздыхаемъ, желая сблечься въ небесное наше жилище..., не хотимъ совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью» (*II Кор. III. 18; IV. 10 11, 14; V. 1,2,4*)... Такъ въ апостольскомъ созерцаніи смыкаются во едино крещеніе и аскеза, умираніе со Христомъ и уже дѣйствуемое въ вѣрующихъ воскресеніе, — и воскресеніе не только какъ возвращеніе къ жизни, но какъ введеніе въ полноту славы... Это не только откровеніе славы и силы Божіей, но и преображеніе человѣка въ подвигъ его соумирянія со Христомъ. Въ соумиряніи человѣкъ и оживаетъ. Всѣ воскреснутъ, но только въ вѣрующихъ и подвзывающихъ

воскресеніе окажется «воскресеніемъ жизни», — на судъ не пріильтъ и преѣть отъ смерти въ жизнь (срв. *Io.V.24-29;VIII.51*)... Ибо только въ общениі съ Богомъ, только чрезъ жизнь во Христѣ получаетъ смыслъ самое возстановленіе человѣческаго существованія. Во тымъ кромѣшной оно оказывается какъ бы излишнимъ, не оправданнымъ. И однако — совершился... Въ этомъ тайна свободы человѣческой!(!)

Эмпирическое дѣйствіе смерти въ родѣ человѣческомъ не прекращено воскресеніемъ Спасителя. Смерть обезсилена, и обезсилена во всемъ родѣ человѣческомъ, — смертность обезсилена упованіемъ воскресенія. Но каждый долженъ для самого себя спрѣдѣлать предстоящее ему бессмертіе. И это возможно только во Христѣ. Бессмертіе естества должно раскрыться въ жизнь духа. Полнота жизни безконечно больше бессмертія. Не бессмертіе только, но именно жизнь, «воскресеніе жизни» предоткрывается намъ въ крещеніи. Предоткрывается чрезъ смерть и спогребеніе Христу. Апостоль говорилъ о подобіи или «уподобленіи», — *τοῦ αὐτοῦ μητρὸς υἱός* (*Rим. VI. 5*)... Но это «подобіе» означало для него полноту реальности. «Попобіе» есть нечто большее, чѣмъ знакъ или воспоминаніе. Смысль «уподобленія» — въ томъ, что въ каждомъ можетъ и долженъ «вособразиться» Христосъ (срв. *Гал. IV. 19*). Ибо Христосъ — Глава, и всѣ вѣрующіе суть Его живые члены, и въ нихъ осуществляется Его жизнь, — всѣ призваны, и каждый можетъ учѣровать и ожить въ Немъ... Такъ именно раскрывали смыслъ крещальнаго «уподобленія» древніе учители церкви. Св. Кириллъ Іерусалимскій подчеркивалъ реализмъ крещальной символики. То вѣрно, что въ крещальной купели мы умираемъ и погребаемся только «подражательно», символически, *διὰ συμβολῆς*, — и возваемъ не отъ дѣйствительного гроба, *αὐτὸν ἀποθάνει τὸν σωτῆρα*... Однако, — «если подражаніе бываетъ въ образѣ, то спасеніе — въ самой дѣйствительности», *εἰ τοιχῷ ἡ μητρός, εἰ ὁλόβεβη δὲ ἡ σωτηρία...* Ибо Христосъ дѣйствительно былъ распять и погребенъ, и дѣйствительно возсталъ, — св. Кириллъ говоритъ: *сугас...* Это сильнѣе, чѣмъ *ὑπέρβολος*, — и оттѣняетъ сверхъэмпирическую реальность смерти и воскресенія Спасителя... И потому Онъ даровалъ намъ возможность — подра-

1) Срн. *M. Д. Муратовъ*, Новый Завѣтъ, какъ предметъ православнаго богословскаго изученія, С. Посадъ, 1915 (изъ «Юбилейнаго сборника Моск. Духовной Академіи»), с. 53 и слѣд.

жательно пребываешься Его страданиямъ (*τὸι μῆτραι τῶν παθητῶν ἀπό τοι κοινωνίας*), пребывать спасение въ дѣйствительности)... Строго говоря, это не столько «подражаніе», сколько соучастіе, — уподобленіе», *βούλεια*, — «Христосъ былъ распять и погребенъ и воскресъ дѣйствительно, а вы въ пособіи (*εἰς ὑπερβολὴν*) удостоились сораспяться, спогребстись и совозстать съ Нимъ»... (!) Нужно подчеркнуть, св. Кириллъ говорить не только о смерти, но именно о погребеніи (какъ и апостолъ); а св. Василій Великій прямо говорилъ о подражательномъ «схожденіи въ адъ»... Это значитъ, что въ крещеніи человѣкъ нисходитъ въ смертную сѣнь, въ безнадежность смерти, но со Христомъ Воскресшимъ и восходитъ, переходить отъ смерти въ жизнь, и жизнь безконечную... «И все надъ вами совершается въ образѣ, ибо вы — образъ Христовъ», заключаетъ св. Кириллъ. Иначе сказать, всѣ сообъяты Христомъ, — отсюда и самая возможность «уподобленія»... (2) Еще опредѣленнѣе говорилъ св. Григорій Нисскій. Въ крещеніи — двѣ стороны. Крещеніе есть и рожденіе, и смерть... Обычное рожденіе вводить въ смертную жизнь, начинается и кончается тлѣніемъ (*φθονή*)... И нужно было изобрѣсти иное и новое рожденіе, которое вводило бы въ бессмертную жизнь... Въ крещеніи «присутствіемъ Божественной силы рожденное въ тлѣнномъ естествѣ преобразуется въ нетлѣніе»... 3) Преобразуется чрезъ послѣдованіе и подражаніе, — такъ осуществляется то, что было Имъ предпоказано... Только еспѣдъ за Христомъ можно пройти по лабиринту человѣческой жизни и выйти изъ него, — «лабиринтомъ же называю образно неисходную стражу смерти, въ которой заключенъ жалкій родъ человѣческій». *τὸν ὑπερβολὸν τοῦ βαυάτου φρουρόν...* Изъ этой ограды вышелъ Христосъ, — чрезъ трехдневное омертвѣніе... Въ крещальной купели «исполняется подражаніе совершенному Имъ»... Смерть «изображается» въ водной стихіи, *δικτυόποτι...* И какъ

1) S. Cyril. Hieros. Myst. II n. 4-5.7, MG. XXXIII, col. 1080-1081, 1084; свр. Myst. III, n. 2, col. 1089. См. и у св. Василія Великаго, de spiritu s., cap. XV, n. 33, MG. XXXII, col. 128-129: *τὸν μὲν τοῦ βαυάτου ἐκάνει τοῦ θαυμάτος ἐκπληρούντες, τὸν δὲ τῆς ζωῆς χερσαρμάνων παρεχομένου πλεύσατο...* Въ другихъ мѣстахъ св. Василій говоритъ: *τόπος, μῆτραι...*

2) S. Cyril. Hieros. Myst. III, n. 1: *καὶ πάντα ἐκκονικός, εἰς ὕδατον γεγενητός, ἐπειδὴ ἐκκονεῖται Χριστός.* — MG. XXXIII, col. 1088; свр. n. 6, col. 1093.

3) S. Greg. Nyss. oral. cat., cap. 33, — *Θεῖας δινάριμον παραστία πρὸς αὐτούς τινας μετατίκειται τὸ ἐν τῷ φύρωτι φύσει γενόμενον,* — ed. Strawley, p. 123, 126.

Христосъ снова возсталъ къ жизни, такъ и крещаемый, соединенный съ Нимъ въ тѣлесномъ естествѣ, «подражаетъ тридневной благодати воскресенія»... Это только «подражаніе», не отожествленіе, — *μίμησις*, но не *ταυτότης*... Въ крещеніи человѣкъ еще не воскресаетъ, но только освобождается отъ природной скверны и неизбѣжности смерти, — въ немъ пресъкается «непрерывность порока»... Не воскресаетъ, ибо и не умираетъ, — еще остается въ этой жизни... Большаго еще не вмѣшаетъ нищета нашего естества. Крещеніе только предображаетъ воскресеніе — мы «предусматриваемъ въ немъ благодать воскресенія»... Однако, крещеніемъ воскресеніе уже предназначается, — крещеніе есть начало, *ἀρχή*, и воскресеніе — предѣлъ, *πέρας*; и что совершился въ великомъ воскресеніи, то здѣсь имѣть свои начала и причины (*τοῦ οὐρανοῦ καὶ τοῦ ἀνθρώπου*)... Св. Григорій поясняетъ, что разумѣеть при этомъ не то воскресеніе, которое состоить въ одномъ только возстановленіи нашего состава, *τὸ πρότυ τοῦ σωμάτος ἡγεμονὸς τοῦ πλαστοῦ καὶ αὐτοτελοῦ φύσεως*... Къ этой цѣли человѣческое естество стремится необходимо... Онъ разумѣеть полноту воскресенія, «возстановленіе въ состояніе блаженное и божественное, свободное отъ всякой печали», — апокатастазисъ, «воскресеніе жизни» (1) Нужно прибавить, что св. Григорій съ особой силой подчеркиваетъ необходимость творческаго храненія и закрѣпленія крещальной благодати. Ибо въ крещеніи претворяется и преображается не естество, но воля, — которая остается при этомъ свободною... И если въ подвигѣ не очищается душа, крещеніе оказывается какъ бы безслѣднымъ, — претвореніе не произошло, ничто не измѣнилось... Это не подчиняетъ крещальную благодать человѣческому произволу, — благодать нисходитъ, но въ богообразномъ и свободномъ никогда не дѣйствуетъ насилиемъ, и потому не животворить замкнутыя души... (2) Ибо крещеніе есть таинствен-

1) S. Greg. Nyss. orat. cat., cap. 35, ed. Strawley, p. 129-139.

2) Ibidem, cap. 40, Strawley, p. 159-164, срв. orat. I in S. Pascha, MG. XLVI, col. 604 squ.; de propos. sec. Dennis, MG. XLV, col. 289 squ. Именно поэтому св. Григорій съ большими пыломъ спорить «противъ тѣхъ, кто отлагаетъ святое крещеніе», — его сила какъ-бы умаляется тѣмъ, что не остается времени на осуществление крещальной благодати въ подвигѣ жизни, — см. слово подъ такимъ заголовкомъ, MG. XLVI, col. 416-432. Съ другой стороны, св. Григорій предполагать, что блага крещеній рано или поздно будутъ усвоены каждымъ, — иначе сказать, что «крещеніе» такъ или иначе совершился и будетъ усвоено каждымъ человѣкомъ. Это связано съ его учениемъ объ апокатастазисѣ и о иѣлительномъ характерѣ загробна-

ное соумираніе со Христомъ, соучастіе въ Его вольной смерти, въ Его жертвенной любви, — и оно можетъ быть только вольнымъ, творческимъ и свободнымъ... (1)

то путь. Отсюда ученіе о множественности видовъ крещенія, — и постыдное, уже неотвратимое есть крещеніе огнемъ... Крещеніе во дло избавляетъ отъ него... Подобная мысль и у св. Григорія Богослова. orat. XXXIX, n. 19, MG. XXXVI, col. 357: повторено у Дамаскина, de fide orth., IV, 9, MG. XCIV, col. 1124-1125. О св. Григоріи Нисскомъ см. болѣе подробно въ указаніи выше изстѣданіи М. Оксюка.— Въ этой связи получаетъ особый интересъ вопросъ о мученическомъ крещеніи. Очень рано сложилось убѣденіе, что исповѣдническая смерть за Христа замѣняетъ sacramentальное крещеніе, — и мученикъ крещается въ своей крови, самыи дѣломъ соучаствуя въ смерти Спасителя. Однако, и для получившихъ церковное крещеніе мученическая смерть является какъ-бы «вторымъ» крещеніемъ (много позже, подобное заключеніе было сдѣлано и въ отношеніи къ монашескому постриженію)... И съ этимъ связана особая мученическая мистика. Она имѣеть апостольскую древность. Достаточно упомянуть объ ап. Павлѣ, объ Аполлоніи Фессалонійскомъ. Особенно яркимъ памятникомъ этой мистики является посланіе св. Игнатія Антіохійскаго къ Римлянамъ. Онъ жаждетъ смерти, *εἰσαγγελοῦσθαι τὸν θάνατον* (VII. 2), — и молитъ, чтобы ему не мышали «принести Богу излѣченіе своей крови» (II. 2)... «Донеси я рабъ!» восклицаетъ онъ: «и когда пострадаю, то стану вѣлькоотущенникомъ Иисуса Христа и воскресну въ Немъ, какъ свободный», *κατέλειψας ψυχῆς μη κακωθεῖν ἐν τῷ θάνατῳ* (IV. 3). «Его изыскаю, Умершаго за насть; Его жажду, Воскресшаго ради и съ! Вотъ когда я рождаюсь... Простите, братя... Не мѣшайте мнѣ родиться въ эзизни, не ищите моей смерти, — *καὶ απολύτηρι μὴ ζήσῃ*. Дайте мнѣ стать подраздѣляемъ страсті Бога моего, *μηδὲτερανεκαί τοι πάθοντες τοῦ θεοῦ ποιοῦν* (VI. 1, 3); свр. Магнез. V. 2: *τὸ ἀπόγελμα εἰς τὸ θετὸν πάθον*; Трата XI.2)... Св. Игнатій не только способы страданія, но и жаждетъ страданій смерти — «чтобы спострадать Христу», *εἰς τὸ παρπλένην κατέλησθαι* (Смирн. IV. 2)... Это не героизмъ, но мистический эросъ мученическаго подражанія Христу, жажды той чаши, которую испить Христось, того крещенія кровью, которымъ Христось крестился. «И вотъ, живой пищу я вамъ, охваченный жаждой смерти. Страсти мои распты, пить во мнѣ большие горючаго вещества для огня... Но только живая вода, и журчить она во мнѣ, и говорить: «Гряди ко Отцу...» (Рим. VII. 2)... Съ этимъ можно сопоставить замѣчательную молитву св. Поликарпа на костре: «Благославяя Тебя, что Ты въ себѣ дѣлашь и часть сподобилъ меня получить часть въ числѣ мучениковъ и въ чашѣ Христа Твоего, въ воскресеніе вѣчной жизни души и тѣла, въ нетѣлѣніи Духа Святаго. Прими меня нынѣ въ лице зряще Твоє, какъ жертву тучину и благопріятію, которую Ты, истинный и неложный Боже, предуготовилъ, предизвѣстилъ и совершилъ. За это и за все Тебѣ восхвалию, благодарю и славлю, — черезъ Вѣнчаго архіерея, Иисуса Христа, Возлюбленнаго Сына Твоего» (Martyr. XIV, 2, ed. Lelong, 148)... Это тотъ-же кругъ мыслей и чувствъ, что у св. Игнатія: мученичество, какъ жертвоприношеніе, какъ соучастіе въ жертвѣ или въ чашѣ Христовой, какъ «подражаніе» или «спостраданіе» Христу... Съ этимъ спазанъ древний взглядъ на мучениковъ, какъ на христоносцевъ. Мученичество не есть героизмъ, но жертвеннное прѣобщеніе ко Христу. — и

1) Cyril. Hieros. II, p 4, MG. XXXIII, col. 1081.

Такъ въ крещеніи, какъ въ живомъ и таинственномъ подобіи, отображается крестная смерть. Крещеніе есть сразу и смерть, и рождение, — погребеніе и «баня пакибытія», *какъ*

потому ильное воскресеніе жизни и негативъ... Въ часъ страданій мученики какъ-бы отсутствуютъ изъ своихъ тѣлъ или, скорбѣ, — Христосъ присутствуетъ и сообщается съ ними». *предѣломъ въ Книгѣ фарас. жития* (Marl. Polyc. II, 2, Lelong, 130). Самъ Христосъ скорбить съ ними, выходить съ ними на арену, вѣщающъ имъ и вмѣсть вѣщается, говорить св. Кипріанъ, — non sic est ut servos suos tantum spectet, sed ipse luctatur in nobis, ipse congregatur, ipse in certamine agonis nostri et coronat pariter et coronatur... Epist. X, 4, ed. Hartel, 11, 494; ерв. ad Fortunatum, cap. II, Hartel II, 334-343; de laude martyris, 29, Hartel III, 50-51. См. другие темы у М. Viller, *Les martyrs et l'Esprit*, въ *Recherches de science religieuse*, I, XIV (1914), p. 544—551; ерв. его же статьи *Martyre et Perfection*, въ *Revue d'Asceticisme et de Mystique*, 1925, p. 3-25; *Le martyre l'ascense*, Ibidem, p. 105—142... — Такъ постепенно вырабатывалось понятие о мученическомъ крещеніи, какъ о второмъ крещеніи, какъ о «подражательномъ» облаченіи во Христа... Это — какъ бы высшее крещеніе, ибо обрѣтаемая въ немъ чистота не можетъ уже быть занятіемъ грѣхомъ; и къ тому же самое «подобіе» въ немъ больше точно... Св. Кипріанъ это прямо говорилъ, ad Fortunatum, praef. с. 4, Hartel, II, 318-9; ерв. Tertull. de baptismo, cap. 16, ed. Reifferscheid — Wissowa, I, p. 214; Origen. in libr. Judicium, hom. VII, n° 2, MG XII, 980 squ.; ерв. in Io. comment., tom. VI, n° 36-37, — *τοῦ θεράπευτοῦ τοῦ πατέρος*. *πατέρα δικαιούστη του θεού την πατέρα του*, ed. Preuschen, II, 165; in Matth. comment., tom. XVI, n° 6 — мученичество означаетъ двойное; это есть «чаша спасенія» (*ποτήριον σωτηρίου*) и крещеніе, *βαπτισμός*; ибо透过 мученичество, какъ и въ крещеніи, обрѣтается отпущение грѣховъ. *χρεῖτον* — MG XIII, с. 1384; in Leviticum, II, n° 4: первое отпущение въ крещеніи, второе — *in passione martyris*, и т. д., — MG XII, с. 418-419; въ своемъ «Увѣданіи въ мученичество» Оригенъ особенно подробно развиваетъ свою мысль. Эта тема требуетъ особаго изслѣдованія. См. Otto Casel, *Mysterium et Martyrium*, въ *Jahrbuch fur die Liturgiewissenschaft*, Bd. II, 1922, s. 18-38; H. Windich, *Taufe und Sünde im ältesten Christenthum bis auf Origenes*, Tübingen, 1908, s. 114 ff., 481 f.; W. Hellmanns, *Wertschätzung des Martyriums als eines Rechtsfestigungsmittel in der alchristlichen Kirche*, Breslau, 1912 (Inaug.—Diss.); Gillis P. son Wetter, *Alchristliche Liturgien*, I. *Das Christliche Mysterium*, Göttingen, 1921 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, N. F. 13), — въ этихъ работахъ богатый сводъ текстовъ; ерв. обн. апостолъ Павлъ интересный очеркъ J. Schneider, *Die Passionsmystik des Paulus*, Untersuchungen zum neuen Testament, Nr. 15, Leipzig, Hinrichs, 1929 — Нужно подчеркнуть, — говоря о мученичествѣ, какъ о второмъ крещеніи, вѣдь названные древне-христіанскіе писатели рѣннительно утверждаютъ единичность, единственность и неповторимость крещенія (особенно рѣзко и настойчиво у св. Кипріана). Мученичество есть для нихъ раскрытие и исполненіе «перваго» крещенія. Во первыхъ потому, что въ немъ осуществляется въ самомъ дѣлѣ подражательный образъ соучастія вѣрующихъ въ спасительныхъ страданіяхъ главы Церкви. Во вторыхъ, потому, что мученики очищаются отъ грѣховъ, — для нихъ это новая «баня пакибытія». Съ этимъ постѣднимъ мотивомъ связочно частое во II-мъ и III-мъ ильныхъ сопоставленіе крещенія и «покаянія», — какъ говорили тогда,

— тає пам'ятуєши... «Срокъ смерти и срокъ рожденія», *тобою обозначено имъ наименъ твої члены бываютъ*, говорилъ св. Кириллъ Иерусалимскій 1) Ибо и Крестная смерть есть уже и Воскресеніе, путь и врата жизни... «Возстаніемъ Твоимъ хвалюся, — смерть бо Твоя животъ мой»... 2)

Георгій В. Флоровський.

1928-1930.

Парижъ.

«второго покаяній», *другихъ макаріяхъ* (и в книзѣ «Пастырь» у Тертуліана, у Оригена; характерно, что Епифаній почти дословно поимпортистъ Ерма). Срв. A. d'Ales, *L'édit de Calliste*, Р. 1914, по указателю. Оба мотива повезли вночестіцтвіи къ сопоставленію крещенія и монашескаго постриженія. Съ полной отчетливостью это выражено было, кажется, только преп. Феодоромъ Студитомъ, который считать «монашеское сопрещеніе» (*μοναχικό τέλεσθαι*) таинствомъ, опираясь при этомъ на минимаго Діонісія. Преп. Освідоръ прямо называлъ его «вторымъ крещеніемъ», *τη δεύτερη τοις μακαρίοις καὶ ἀποτάξας βίβλοισι* (тексты и ссылки см. у А. П. Доброконіского), Преп. Освідоръ, игуменъ и исповѣдинецъ Студійский, т. I, Одесса, 1914, с. с. 449-450). Можно думать, однако, что преп. Освідоръ только подвелъ итоги уже опредѣлившимся мысльмъ. Ибо уже въ древнемъ чинѣ постриженія, какъ онъ намъ известенъ по Барбериниу Евхологію, ясно приведена параллель съ крещальными чиномъ (см. у Н. Палькова. Постриженіе въ монашество, чинъ постриженій въ греческой церкви, Кіевъ, 1914, с. с. 186-203). И это сопоставление можно прослѣдить паздѣцъ широту до IV-го вѣка, — прежде всего, воспроизведеніе *крещального отречения* въ формулахъ монашескаго отреченія (*κατατάξῃ*; и *ἀποτάξῃ*) и затѣмъ — исповѣданіе, *μακαρίου*. Срв. примѣчаніе Россвейда къ изитю преп. Антонія, nota 78, ML LXXIII, col.182-183. «Отреченіе» означаетъ «сноsettование» Христу (такъ у ср. Василія Великаго, у Ероніма). И поsettование есть «спостраданіе», «сумміраніе». — это еще апостольские образы (особенно Гал. II. 19-2 гд.: *Христъ съсетъ горючихъ*; срв. II Кор. V.-15; Рим. VII. 4). Отсюда естественно было прийти къ представлению постриженія, какъ крещальной смерти — рожденія. Въ современномъ «посettовании малой схимы» параллелизмъ съ крещальнымъ чиномъ сопрещенію ясенъ.

2) На вечеринѣ, въ субботу, стихира восточная, гласъ VII.

ХРОНИКА БОГОСЛОВСКАГО ИНСТИТУТА

ВЪ ОБИТЕЛИ ПРЕПОДОБНАГО СЕРГІЯ

(Храмъ Сергиевского Подворья).

Роспись храма Сергиевского подворья въ Парижѣ принадлежитъ къ тѣмъ сторонамъ его жизни, о которыхъ трудно сказать, гдѣ кончается человѣческое стараніе и умѣніе, и гдѣ начинается чудесная помощь его Святого Покровителя — Преподобнаго Сергія. Большой храмъ (вмѣщающій до 900 человѣкъ), къ тому же инославной архитектуры, въ короткое время превращенъ въ древнерусскую церковь съ еотиими иконами, съ фресками, украшающими всѣ стѣны, съ орнаментами, заполняющими всѣ карнизы, всѣ столбы и углы. Богатство и разнообразіе этой живописи столь велико, что она требуетъ не только художественной оцѣнки, но и научного изученія. Ея творецъ — Д. С. Степецкій — компоновалъ и выполнялъ ее на основаніи богатой документированіи: археологическихъ изданій, собственныхъ зарисовокъ и другихъ данныхъ научного изученія русской художественной старины. Всѣдѣстіе этого новосозданный храмъ имѣть большое археологическое значеніе: онъ является единственной церковью въ Европѣ, переносящей на далекій Западъ художественные традиціи древней Руси. А эти духъ иконной строгости и выдержанности является столь чистымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ столь рѣдкимъ, что храмъ Сергиевского Подворья по справедливости можетъ считаться памятникомъ нашего пребыванія въ далекомъ разстояніи.

Нѣтъ росписи храма закончена, и художники могутъ справедливо гордиться своимъ дѣломъ. Ибо два года безпрерывной работы увѣнчаны достиженіями исключительными. Нѣтъ, кажется, никого, кто бы ни выходилъ изъ Сергиевского Подворья, не умиленный его богослуженіемъ. Строгость монастырскаго лѣнія такъ гармонируетъ съ темными красками иконъ, со спокойствиемъ древнихъ лицъ, съ красотой и глубиной «умозрѣній въ краскахъ», запечатленного кистью художника въ

каждой детали его живописи. А для тѣхъ, кто видѣлъ, какъ шагъ за шагомъ шла эта работа, какъ храмъ, первоначально пустой и холодный, постепенно наполнялся образами святыхъ — сначала набросанныхъ углемъ, затѣмъ получившихъ ясные контуры, краски и жизнь, — какъ оживлялось и согревалось это мѣсто молитвы и умиленія, — совершенно особый смыслъ получаетъ непрестанная молитва Церкви «объ украсителяхъ святого храма сего», столь много потрудившихся во славу Божію.

Художественное впечатлѣніе, тѣмъ болѣе религіозное, съ тѣ удомъ можетъ быть разсказано словами. Поэтому ниже следующія строки отнюдь не претендуютъ быть описаниемъ храма Сергиевскаго Подворья. Они скорѣе являются «путеводителемъ» и, нему, перечисленіемъ всего множества его иконъ и фресокъ, въ которомъ легко заблудиться, если не имѣть въ рукахъ ихъ толковаго каталога.

Храмъ Сергиевскаго Подворья находится во второмъ этажѣ главнаго зданія обители — надъ аудиторіями Богословскаго Института. Но роспись его начинается уже съ вѣнчаній лѣстницы, образующей два крытыхъ хода съ небольшой площадкой передъ дверью въ храмъ. Внизу, между двумя крыльями лѣстницы и подъ этой площадкой, находятся двери въ аудиторіи съ прилегающими къ ней створками дверей отъ двухъ небольшихъ кладовокъ (подъ лѣстницей), одна изъ которыхъ служить иконной лавкой. Эти три двери, выкрашенныя въ голубой цветъ, украшены двадцатью четырьмя квадратными катеймами съ черными орлами, грифами, лапами и др. животными на красномъ фонѣ. Между ними — два символа богоомольца, «утреноющаго» къ храму Господию, — олень, стремящійся къ источникамъ води и принадлежащий къ ихъ животворной влагѣ; надъ ними слова псалма XL: «имже образомъ желаетъ олень на источникеъ водъ сице желаетъ душа моя къ Тебѣ Боже» *)

Высоко надъ дверью въ аудиторію — большой образъ Нерукотворнаго Спаса, поддерживаемый двумя Ангелами, стоящими на облакахъ.

Перила лѣстницы, образующія нижнюю часть фасада храма, крыша надъ нею и столбы украшены темно-зеленымъ орнаментомъ, такъ что роспись храма начинается какъ бы въ саду (передъ самимъ храмомъ растутъ два большихъ каштана) и непосредственно ведеть внутрь его. Вдоль по лѣстницѣ — на передней стѣнѣ — большія фигуры великихъ святителей и учителей Церкви, какъ бы подымающіяся наверхъ, сопровождають богоомольца до главной двери,

*) «По утвержденію древнихъ писателей олень имеетъ то мѣсто, где скрываются змѣи, и, стасть надъ входомъ въ ихъ пору, извлекаетъ ихъ оттуда своимъ дыханіемъ, такъ что они самы выходятъ изъ змѣи и осыпаются бѣжитъ на источники водъ, дабы прохладить и утолить ее, т. к. умреть, если пробудетъ часа три не напившись. Посему-то и Давидъ, сказаль, что душа его такъ возжалдала къ Богу, какъ олень на источники водные». Прим. къ сл. 25 гл. 9 «Лѣстницы» Преп. Иоанна, игумена Синайской горы.

но обе стороны которой написаны лица святых, принесших и утвердивших Православие на Руси. С северной стороны по лестнице поднимаются Св. Афанасий Великий (на средней полоцкое), затем Св. Василий Великий, Св. Кирилл Александринский и Преп. Иоанн Дамаскин; с южной — Св. Иоанн Златоуст, Св. Григорий Богослов, Св. Левий Великий и Максим Исповедник. В руках у них свитки с изречениями, наиболее ярко характеризующими их учение и их заслуги пред церковным созищением. Св. Афанасий Великий держит свиток со словами: «Сынъ Божій сынъ человѣчества бываєть, да сыны человѣчества сыны Божіи сутьстваютъ». На свитке Св. Кирилла Александринского начертано: «Да возвеселится небеса и радуется земля», разрунив ередостыне и печаль преста». Св. Григорий Богослов держит в руках свиток со словами: «Христосъ рождаєтъ, славите; Христосъ съ небесъ, сринете. Христосъ на земли, возноситесь. Понти Господеви, иси земля». На свитке Св. Льва стоитъ: «Въ двухъ естествахъ несметно, непремыно, нераздѣльно, неразлучно познанаемою». Св. Максим Исповедникъ своимъ свиткомъ повторяетъ свое исповѣданіе Православія, стоявшее имъ во время борьбы съ менослѣтствомъ: «Аще и венъ причастяется, аль единъ не причашуси».

Фигуры святителей написаны по поясъ (до уровня перилъ) и подъ ними славянской вязью XVII вѣка идетъ текстъ тропаря «Обновленію храма» (празднуется 13 сентября): «Яко же вышній тверди благолѣніе и шикною споказалъ еси красоту святаго селенія славы Твоєя, Господи, утверди сіе во вѣкъ вѣка и приими наша въ немъ искрестаніе приносимая Тебѣ моленія Богородицею, всѣхъ Животе въ Воскресеніе». Синай — до самаго пола — идуть полотна съ круглыми клеймами, взятymi изъ фресокъ Орапонтова монастыря.

Большіе византійскіе святители непосредственно подводятъ насть къ иконостасу русской Церкви, начинающейся рѣбром храма и продолжающейся до самаго алтаря. Съ двухъ сторонъ двери другъ надъ другомъ стоятъ Св. Первоучители славяне Кириллъ и Мефодій (сверху), и Св. Несторъ Ільинецъ и Св. Сергій Радонежскій (снизу). Въ рукахъ у св. Нестора — свитокъ, на которомъ — начинаящія слова «Ільини»: «Се лѣтотоісь временныхъ лѣтъ, откуда есть попала русская земля, что въ Кіевѣ нача первые книжити и откуда русская земля стала быть».

Эти изображенія русскихъ угодниковъ имѣютъ свое продолженіе въ двухъ рядахъ большихъ стѣнныхъ иконъ (въ человѣческій ростъ), расположенныхъ вдоль по стѣнамъ главнаго корабля храма и послѣдовательно изображающихъ Св. Равноапостольную Ольгу (слѣва) и Св. Равноапостольного В. Князя Владимира (справа); Св. князей Бориса и Глѣба (первыхъ мучениковъ на Руси); Преп. Антонія и Феодосія Печерскихъ (основателей русскаго монашества); Св. Патріарха Гермогена и святыхъ Юну, Филиппа и Алексія, Митрополитовъ Кіевскихъ и всея Россіи.

Роспись входной двери состоитъ изъ двадцати четырехъ ква-

дратныхъ изображенийъ, небесно голубой цветъ которыхъ возносить мысль къ вратамъ, открывавшимъ намъ умное небо храма. Верхний рядъ ихъ изображаетъ четырехъ архангеловъ; подъ ними находится образъ Благоенштейна (на двухъ створкахъ двери) съ двумя херувимами по бокамъ; затѣмъ слѣдуетъ четыре ряда райскихъ криптовъ на голубомъ полѣ и, наконецъ, (внизу) два грифа. Надъ дверью — на тимпанѣ — икона («Дениса»): И. Хр. на престолѣ, окруженній голубымъ сияніемъ, съ Богоматерью и Иоанномъ Предтечей по бокамъ*) Надъ ними — небольшой образъ Св. Троицы, по бокамъ коего — херувимы.

Дверь завѣшана тяжелымъ краснымъ сукномъ съ желтой наймой.

Притворъ, естественной границей коего являются столбы, поддерживающіе хоры, расписанъ въ духѣ ярославскихъ церквей половины XVII в. Входная дверь — снаружи голубая — плашнѣтъ изнутри огнемъ; тѣ же двадцать четыре квадрата и на нихъ грифы, орлы и разнообразный орнаментъ — все на чрко красномъ фонѣ. Надъ дверью — выступающіе надъ карнизовъ линии Денисова: И. Хр., Богоматерь и Иоаннъ Предтеча, два архангела и Св. Марія Магдалина и Св. Димитрій Солунскій — по сторонамъ. По обѣ стороны двери — ангелы съ трубами. Всѣ стѣны притвора и низкий потолокъ его, образуемый выступомъ хоръ, расписаны орнаментомъ съ райскими изѣбами и травами. На столбахъ, подпирающихъ хоры и являющихся какъ бы вторыми вратами во храмъ, — архангель Михаилъ (слѣва) и архангель Гавріилъ (справа). Орнаментъ, украшающій свѣтлой ящики съ деревянной кружкой, воспроизводить рисунокъ входныхъ дверей..

На сѣверной стѣнѣ притвора, по обѣимъ сторонамъ свѣтлого ящика — двѣ прообразовательныя иконы: Трехъ отроковъ въ иешу огненной и Неопалимой Купинѣ. Съ южной стороны — за лѣстницей, ведущей на хоры, такой же прообразовательный образъ примиренія Бога съ человѣкомъ: ковчегъ среди водъ и радуга, соединяющая небо съ землею.

По внутреннему карнизу хоръ идетъ надпись, опоясывающая своимъ кольцомъ славянской вязи весь притвортъ. На ней значатся молитвы: «Достойно есть», «Пресвятая Богородице, спаси насть» и «На Тебѣ нальемся и Тобою хвалимсѧ, Твои бо есьмы рабы». На обратной сторонѣ карниза (обращенной къ прообразовательнымъ картикамъ) начертаны слова, выражаютсѧ чувство богомольца, принесшаго въ это святое мѣсто: «Въ храмѣ стояще славы Твоей на небеси стояти мимъ. Богородице, Дверь Небесная, отверзи намъ двери милости Твоей».

Второе кольцо вязи идетъ вдоль стѣнъ. Ёдѣсь, въ память нашего

*) Первоначально въ тимпанѣ помѣщался образъ Св. Софіи, Премудрости Божіей. Вноса вѣдѣствіи, по цензурѣеннымъ причинамъ художникъ замѣнилъ его Денисомъ (богословски одно очень близко къ другому.)

разъяснений, съ которыми такъ тѣлоно связано возникновеніе и существованіе Сергиевскаго Подворья, изображенія слова СХХХVI псалма: «На рѣкахъ Вавилонскихъ тамо съдохомъ и плакахомъ, егда помнити памъ Сиона».

Главный корабль храма естественно раздѣляется тремя иварами оконъ и соответствующими имъ вводчатыми дугами потолка и поддерживающими ихъ столбами на три части. Фрески потолка изображаютъ херувимовъ, числомъ двѣнадцать (въ каждой части по четыре), причемъ одинъ изъ нихъ распространяютъ свои крыла надъ молящимися, у другихъ же они сложены въ вертикальномъ направлении. Лики херувимовъ, въ отличіе отъ архангеловъ на столбахъ передъ входомъ въ церковь, — грозные. Крылья ихъ заполняютъ все пространство потолка, такъ что весь воздухъ храма какъ бы трепещетъ отъ присутствія въ немъ небесныхъ силъ. Эти фрески имѣютъ своимъ продолженіемъ огромныя изображенія четырехъ апокалиптическихъ животныхъ (орла, тельца, льва и человѣка), также овѣянныхъ вихремъ крылья расположенныхъ надъ купольной частью храма и алтаремъ, вокругъ спускающагося внизъ напицадила. Всѣ эти фрески, въ которыхъ преобладаютъ розовый и синѣто-желтый краски, скомпанованы и исполнены въ духѣ древне-русскихъ шиесъ XV вѣка и примѣнительно къ архитектурѣ храма. Благодаря своеобразному расположению фигуръ херувимовъ и апокалиптическихъ животныхъ достигается тотъ эффектъ, что церковь, построенная въ готическихъ формахъ, теряетъ свой первоначальный видъ и выглядитъ совершенно древне-русскимъ храмомъ. Въ решеніи этой задачи «оправославленій» очень неблагодарнаго въ этомъ смыслѣ помѣщенія большую роль играетъ иконостасъ, прототипомъ коего можно считать иконостасы старообрядческихъ Рогожскаго и Преображенскаго кладбищъ въ Москве, и раскраска готическихъ оконъ, въкоторыя части которыхъ совершили затемненія, а другія выкрашены въ изѣта, соотвѣтствующіе общему духу храмовой живописи. По обѣимъ сторонамъ какдаго окна находятся уже упомянутыя большия иконы русскихъ святителей. Надъ ними висятъ четырехугольные образы двунадесятыхъ праздниковъ. Передъ ними — спускающіеся на цѣнѣахъ большія бронзовыя свѣтилицы, тускло освещающія древніе лики святыхъ.

Всѣ стѣны и столбы главнаго корабля, такъ же какъ и рѣзныя перила хоръ, заполнены орнаментомъ XVI вѣка; на послѣдніхъ — прямо насупротивъ Царскихъ Вратъ — написана икона Знаменія Божіей Матери. Вдоль по стѣнамъ всего главнаго корабля идетъ кольцо славянской вязи XVII вѣка съ текстомъ троцаря и кондака преп. Сергія: «Иже добродѣтели подвижницъ» и «Христовою любовию уязвила, преподоби». Подъ этими надписями идутъ низкія полотна съ klejмами, которые разрастаются въ алтарѣ въ высоту всей стѣны, такъ что они кажутся какъ бы занавѣшеными со всѣхъ сторонъ бѣлою тканью.

Подъ окнами стоять длинныя скамьи рѣзного дерева; около второго и третьаго оконъ — хоругви стариннаго русскаго шитья

цвѣтными шелками (XV в.). На первой парѣ ихъ: Благовѣщеніе и св. Ольга (на оборотной сторонѣ), Крещеніе и св. Елена. Вторая пара изображаетъ икону Нерукотворнаго Спаса съ окружающимъ ее текстомъ молитвы «Царю небесному, Утѣшителю» (съ лицевой стороны) и Архистратила Михаила поражающаго царя тьмы (съ оборотной); вокругъ постѣдней иконы надпись: «Архистратику Божій, страждателю Божію славы, ангеловъ начальниче и человѣковъ наставниче»; (Богоматерь — съ молитвой «Богородице Дѣво, радуйся» — (съ лицевой стороны) и «Архангела Рафаила (съ оборотной); вокругъ постѣдняго надпись: «Небесныхъ воинствъ Архистратиже Рафаиле, молимъ Ти мы недостойніи, да Твоими молитвами оградини нась». Этими хоругвями какъ бы оканчивается главный корабль, переходя въ центральную часть храма съ далеко уходящимъ приѣзомъ на юго-восточнай и ризницей направо (весь храмъ представляетъ собою крестъ съ округленнымъ окончаниемъ — абсидой — алтарной стѣны).

Боковыя стѣны съвернаго приѣзда и исповѣдальни надѣть высокими стрѣльчатыми окнами украшены иконописными сюжетами новгородскаго письма, изображающими древне-русскій городъ съ церквами, звонницами и воротами. Среди нихъ — высокія деревья. Эта пейзажъ со всѣхъ сторонъ окружены рабескими криками, переплетающимися съ причудливыми линіями орнамента; краски здѣсь — яркія и радостныя, преобладаютъ красный, зеленый и желтый цвѣта. Эти темы переходятъ и на соѣдніи стѣны, либо за иконостасомъ на задніхъ стѣнахъ алтаря съвернаго приѣзда и исповѣдальни также возвышаются русскія церкви съ золотыми куполами. На колоннахъ, являющихся границей между центральной частью храма и главнымъ кораблемъ изображены: съ съверной стороны: св. великомученица Екатерина, св. Григорій Богословъ и св. Феодоръ Стратилатъ; съ южной стороны: св. Симеонъ Богопріимецъ, св. Василий Великий и св. Димитрій Солунскій (это святые, имена коихъ носятъ семья творца росписи).

Въ съверномъ приѣзде между двумя высокими стрѣльчатыми окнами — подъ фресками церквей и колоколенъ — находится высокая сѣнь съ золотымъ куполомъ (первоначально предполагавшаяся большою иконы Тихвинской Божіей Матери, явившейся одной изъ наиболѣе чтимыхъ святинь храма). Подобный сѣни въ русскихъ церквяхъ встречаются рѣдко, но иногда они обсыпаютъ собою чтимыя иконы или патріаршія и царскія мѣста; такъ, напримѣръ, подъ сѣнию стоитъ икона Владімірской Божіей Матери въ Успенскомъ соборѣ въ Москвѣ; въ Ярославскихъ церквяхъ и въ Ипатьевскомъ монастырѣ имѣются подобныя же сѣни; происхожденіе ихъ относится къ XVII вѣку.

Съверный приѣзь посвященъ Успенію Божіей Матери. Соответственно этому крайняя икона его иконостаса, написанная на съверныхъ вратахъ приѣзда (южныхъ у него неѣть), изображаетъ Успеніе; она замѣчательна удивительными по яркости и красотѣ сочетаніями голубыхъ красокъ, еще болѣе усиливаемыхъ непосред-

ственнюю близостью окна. Вдоль стѣны приѣзда идетъ текстъ молитвы «Достойно есть...»

Вдоль западной стѣны приѣзда, а также въ пространствахъ между угломъ и сѣнию, сѣнию и иконостасомъ стоять рѣзныя деревянныя скамьи.

Южная часть храма должна быть, по замыслу художника, предназначена покаянию. Поэтому вся его живопись носить соответствующій характеръ, напоминая кающемуся о его грѣхахъ и подавая ему образы сокрушенія о нихъ, искупленія и ироніей. Крайняя икона иконостаса (соответствующая Успенію), являющаяся дверью въ исповѣданію (въ которой въ настоящее время находится ризница), изображаетъ св. Ефрема Сириня со свиткомъ, на которомъ написаны слова его молитвы: «Господи и Владыко живота моего». Далѣе стѣдуютъ иконы св. Марии Египетской, Сочестія во адѣ («плотю уснувъ»), св. Троицы (въ видѣ трехъ ангеловъ) и, напротивъ, св. Пантелеимона какъ врача тѣлесныхъ болѣзней, связанныхъ съ недугами душевными. Эти иконы, писанныя въ духѣ московскихъ писемъ XVI-XII в. и, составляя продолженіе иконостаса главного алтаря и являясь первымъ его ярусомъ, надъ которымъ расположены рядъ иконъ заказныхъ, посвященныхъ святымъ, имена коихъ носятъ жертвователи.

На южной стѣнѣ центральной части храма — соответственно стѣнѣ прямо противъ нея — находится глыба Голгофа (желтоватый гипсъ) и надъ нею надпись: «Упокой, Господи, душу раба Твоихъ убѣженной Великой Княгини Елисаветы Феодоровны *) со сродникою ея и вѣхъ христоюбивыхъ воиновъ и православныхъ христіанъ, въ войнѣ лѣта 1914-1918 и послѣдующей смутѣ смерть пріявшіхъ». Вдоль стѣнѣ идетъ надпись съ текстами причастія и заупокойного прошения со стихомъ: «Блаженныя избранные и прѣятъ еси Господи», «Память ихъ въ родѣ и родѣ», «Души ихъ во благихъ водворятся».

Передъ иконой Воскресенія (Сочестіе во адѣ) и Св. Троицы стоять канунъ съ и большою серебряной Голгофой и тканымъ исклаками покрываломъ.

Иконостасъ проходитъ ноперекъ всего храма и приѣзда по единой высокой зубчатой стѣнѣ съ низкими вратами, причемъ два крыла его несколько выступаютъ впередъ, центральная же часть больше удалена вглубь (къ алтарю), причемъ углы этихъ выступовъ образуются иконами, поставленными бокомъ. Весь его духъ соответствуетъ древне русскимъ, преимущественно старообрядческимъ образцамъ. Иконы, составляющіе его, написаны въ духѣ новгородскихъ писемъ XV вѣка.

Царскіе врата — подлинная древность XVI вѣка. На нихъ изображены четыре Евангелиста и образъ Благовѣщенія. Съ боковъ надъ ними — два ангела съ ринидами.

Далѣе стѣдуетъ «мѣстная» икона Спасителя (въ духѣ XV в.)

*) Памяти ся посвящена вся роспись храма.

съ Евангелиемъ, раскрытымъ на ст. 21 гл. 7 отъ Мо.: «не веckъ, глаголай ми, Господи, Господи, винидеть въ Царствіе небесное, по твориціи волю Отца Моего, иже есть на небесахъ.» За ней храмовая икона святого Покровителя храма Преп. Сергія Радонежскаго (въ темной мантии на красномъ фонѣ въ духѣ Новгородскихъ писемъ XIV в.). Въ рукахъ у Преподобнаго свитокъ со словами: «Велико имѧ Святаго Троицы. Пресвятая Богородица, помогай намъ. Тоя молитвами Боже помилуй и спаси насъ». Вокругъ него (на той же иконѣ) рядъ маленькихъ иконъ: сверху Денисъ, а затѣмъ изображенія семейныхъ святыхъ Вел. Кн. Маріи Шавловны; Св. Николая Мирликийскаго, Мученицы царицы Александры, Св. Алексія, Митрополита Московскаго, Св. Княгини Ольги, св. мученицы Татьяны, св. Маріи Магдалины, св. Анастасіи, св. Іоанна Предтечи и св. Царя Константина, св. апостола Павла, св. князей Михаила Черниговскаго и Равноапостольнаго Владимира.

Къ этой иконѣ непосредственно примыкаютъ высокія прямоугольныя южныя врата съ болѣшимъ образомъ архангела Гавріила (его фигура вдвое болѣе прен. Сергія, ибо образъ его написанъ до пола, тогда какъ подъ «мѣстными» иконами находится значительное пространство, украшенное орнаментомъ). Въ рукахъ у Архангела свитокъ съ текстомъ изъ Евангелія отъ Луки 1,35: «Духъ Святый найдеть на Тя, и сила Всшнаго осѣнитъ Тя, тѣмъ же и рождающее святое напечется Сынъ Божій; яко не изнеможеть у Бога веckъ глагольть. Азъ есмь Гаврілъ, предстояїи предъ Богомъ.»

За ними стѣдуютъ иконы св. Тихона Задонскаго, написанного на фонѣ древне-русскаго терема, св. Равноапостольныхъ Константина и Елены (на красномъ фонѣ) и св. великомученика Георгія Побѣдоносца, поражающаго дракона (двѣ посѣдѣнія иконы поставлены бокомъ и образуютъ уголь выступа придѣла). Далѣе стѣдуютъ уже упомянутыя иконы св. Пантелеимона, Св. Троицы, Сошествія во адъ (Воскресенія) и св. Ефрема Сиріна.

По лѣвой сторонѣ отъ Царскихъ вратъ: «мѣстная» икона Богоматери (съ младенцемъ); затѣмъ за ней — св. Николая Чудотворца (въ свѣтло-желтомъ облаченіи съ черными кистями и голубомъ подиизникѣемъ — на красномъ фонѣ), затѣмъ архистратига Михаила съ обнаженнымъ мечомъ (съверинъ врата) и св. Серафима Саровскаго на камѣ среди райскихъ криповъ — на золотомъ фонѣ. Далѣе стѣдуютъ (подъ угломъ) иконы святыхъ царской семьи (въ первомъ рядѣ: св. Георгій Побѣдоносецъ, св. Александъръ Невскій, св. Николай Чудотворецъ, св. Марія Магдалина, св. Михаилъ Черниговскій и за ними — св. Ольга, преп. Ксеноія, св. Алексій, Митрополитъ Московскій, св. царица Александра, св. мученица Татьяна и св. Анастасія; надъ ними — образъ Христа) и св. прав. Захарія и Елизаветы; въ рукахъ у Захаріи свитокъ съ текстомъ: «Радуйся, дщи Сиона, проповѣдуй, дщи Іерусалимля, се Царь твой грядеть тебѣ праведенъ».

Слѣдующія иконы составляютъ иконостасъ Успенскаго придѣла. Царскія врата его — также подлинныя XVI вѣка.; на нихъ изображены на золотомъ фонѣ св. Василій Великій и св. Іоаннъ Зла-

тоусть; живопись прекрасно сохранилась и носить скорѣе портретный, чѣмъ стилизованный характеръ. Надъ иими — на обѣихъ створкахъ ирать — небольшой образъ Благоѣценія. Надъ вратами, на стѣнѣ (составляющей одиако съ вратами одно иѣвое), образъ Нерукотворного Сиаева съ двумя ангелами, держащими въ рукахъ риница, по бокамъ. На «мѣстныхъ» иконахъ — у ногъ Спасителя и Богоматери стоять колѣно преклоненные святитель Евлогій и единеномученикъ діаконъ Веніаминъ — въ память основателя и устроителя храма Всеконреющій митрополита Евгентія и первого инспектора Богословскаго Института епископа Веніамина. Даѣтъ слѣдующіе иконы св. Димитрія Ростовскаго и св. Маріи Магдалины. Нерѣдко Царскими вратами Успенскаго призываютъ временно стоять Голгоѳа — замѣчательна по строгости и красотѣ своего исполненія.

Съ лицевой стороны Кресту съ распятымъ Спасителемъ предстоитъ Богоматерь и св. Іоаннъ Богословъ, Марія Магдалина и сотниль. Надпись внизу и вверху гласитъ: «Кресту Твоему поклониемся Владыко и сияю Воскресеніе Твое славимъ». На обратной сторонѣ Иконостасу Кресту предстоитъ два архангела, на Крестѣ же начертаны слова: «Крестъ — хранитель исся вселенный. Крестъ — красота Церкви. Крестъ — Царей держава. Крестъ — вѣрыныхъ утвержденіе. Крестъ — ангеловъ слана и демоновъ язва. У креста предстоиши Ты безезмѣнно рождиша и рѣдающи вопиши: умы, сладчайшее Чадо, како запиши сеп отъ очи мою...». Вокругъ этой надписи идетъ текстъ псалма 67: «Да воскреснетъ Богъ и расточатся врази Его и да бѣжать отъ лица Его немавидящіе Его...». Внизу — надпись: «Объ упокоеніи усопшихъ рабовъ Божіихъ св. Патріарха Тихона, убѣленныхъ митрополитъ Владимира и Веніамина, прот. Іоанна, убѣленныхъ Государя Императора Николая Втораго, Государини Александры Феодоровны и чадъ ихъ, Вел. Кн. Елизаветы Феодоровны и рабовъ Божіихъ Аѳанасія, Героя Алеексія и Михаила.

Во второмъ ярусѣ иконостаса — надъ главными Царскими вратами — находятся иконы Господа Вседержителя, изображающаго на престолѣ и держащаго въ рукахъ раскрытое Евангеліе со словами: «Пріидите ко Мне вси труждающіеся и обремененіи и Азъ упокою васъ. Возьмите иго Мое», (Мо. XI, 28). Два ангела держать за иими большой красный плащъ, служащий фономъ. По обѣимъ сторонамъ Спасителя, Божія Матерь и св. Іоаннъ Предтеча; за ними — два архангела и чины пророковъ, апостоловъ и святыхъ *); пророки и апостолы обращены лицомъ къ Денесеу и составляютъ какъ бы его продолженіе; у большинства изъ нихъ въ рукахъ синтики съ текстами изъ ихъ писаний. Святые же обращены лицомъ къ храму. Первымиъ съ южной стороны стоять Апостоль Павель; за нимъ слѣдуютъ евангелисты Марій и Іоаннъ Богословъ (въ рукахъ у него свитокъ со словами: «Въ началѣ бѣ Слово, и Слово бѣ къ Богу и Богъ бѣ Слово»). Даѣтъ: аи. Вар-

*.) Здѣсь находятся заказанные иконы святыхъ, имена которыхъ носить жертвователи.

фоломей, ап. Иаковъ и апостоль Андрей. Затѣмъ (на выступѣ предѣла надъ иконой Равноапост. Константина и Елены) — св. прав. Гуланія (въ лѣвомъ углу иконы — шесть клеймъ изъ ея житія), св. священномученикъ Іерохей, св. Николай Мирликийскій, св. кн. Вічеславъ, великомуч. Варвара и св. Григорій Богословъ, св. муч. Вѣра, Надежда, Любовь и матерь ихъ Софія, св. великомуч. Екатерина и св. Равноапостольная княгиня Ольга, св. благовѣрный кн. Александръ Невскій, св. ап. Кодратъ, св. кн. Борисъ, св. пророчица Анна, св. муч. царица Александра и св. Іоаннъ Предтеча, св. Равноапост. царь Константинъ, св. муч. Надежда, преп. Сергій Радонежскій и св. Димитрій Ростовскій.

Съ сѣверной стороны за архангеломъ слѣдуютъ: Апостоль Петръ (въ рукахъ у него свитокъ со словами: «Аще укориши бываєте о имени Христове блаженни сесте»), Евангелистъ Лука (на свиткѣ: «Слава въ вышнихъ Богу и на землѣ миръ, въ человѣческѣхъ благоволеніе»), Евангелистъ Матоей (на свиткѣ слова: «родить же Сына и наречени ими ему Иисусъ, Той бо спасетъ»...) апостоль Симонъ Зилотъ, апостоль Іуда (со словами: «сами себе въ любви Божіей соблюдайте, идущие милости Господа нашего Иисуса Христа»), апостоль Оома. За ними слѣдуютъ: св. кніязь Константинъ, Михаїль и Оеодоръ, муромскіе чудотворцы, преп. Иларіонъ, св. муч. царица Александра, св. благовѣрный кніязь Александръ Невскій, св. муч. Лариеса, св. прав. Елісавета и муч. Антоніна. Дающе слѣдуютъ иконы, принадлежащи къ иконостасу Успенскаго придела: Архангела Гавріила, Тайной вечери (большая икона той же вышнини, но значительно болѣе широкая, — находящаяся надъ Царскими Вратами придела), архангела Михаила, св. кніязя Вічеслава и муч. Лидии и св. прав. Елісаветы.

Третій ярусъ иконостаса состоить изъ ряда небольшихъ иконъ со сплошными краями, такъ что поставленный рядомъ други съ другомъ онѣ образуютъ зубчатую стѣну, вѣнчающую верхъ иконостаса. Въ центрѣ его — надъ Царскими вратами и иконой Господа Вседержателя — икона Знаменія Божіей Матери съ четырьмя херувимами, закрывающими лицо крылами; а надъ нею — древний бронзовый крестъ, вѣнчанный въ дерево и господствующій надъ всѣмъ иконостасомъ. Направо отъ Знаменія сонмъ ветхозапѣтныхъ пророковъ съ свитками въ рукахъ: Соломонъ, на свиткѣ которого начертаны слова: «Премудрость созда себѣ домъ и утверди столповъ седмь», Іона — со словами: «Возникъ въ скорби моей къ Господу и услыша изъ чрева алова вопль мой», Моисей — съ обѣтованіемъ: «Пророка воиставлю имъ отъ среды братій ихъ, яко же и вдамъ словомъ»... Аввакумъ («На стражѣ моей стану и взыду на камень»...), Михаїлъ («И будетъ въ послѣдніе дни явлена гора Господня»), Захарій («Радуйся зѣло, дщи Сиона, проповѣдуй, дщи Іерусалимля. Се Цаось Твой грядеть къ тебѣ праведеній»...), Іоиль («Излію отъ Духа Моего на всяскую плоть, и прорекутъ сынове ваши»...), Малахія («Се Азъ посыпаю Ангела Моего, и призрѣть онь путь предъ лицемъ Его»...). Всѣ пророки написаны по полсъ и обращены, такъ же какъ апостолы

(во второмъ ярусѣ), лицомъ къ Знаменію. Затѣмъ слѣдуютъ святые и праведники, обращенные лицомъ къ храму: Успеніонене главы Иоанна Предтечи, св. Пророчица Анна, св. благовѣрный кн. Александръ Невскій, св. муч. Лидія, св. муч. Дарія, св. муч. царица Александра, св. Равноапостольная Нина и св. муч. Вікторъ, св. Стефанъ Пермскій, святитель Феодосій Черниговскій, Іосафѣтъ Бѣлгородскій, св. ап. Андрей Первозванный и св. Танея.

По лѣвой сторонѣ отъ Знаменія изображенія: Пророкъ Давидъ (на синтѣ слова ивени: «Предеста Царица одесную Тебѣ въ ризахъ позланиченыхъ»), Исаія (съ пророчествомъ: «Видѣхъ Господа, съ-
дища на престолѣ высочь и превознесенихъ; исполнъ домъ славы Его...»), Илія (со словами: «И по огни глашь хлада тонка и тамо Гос-
подь...»), Іезекійль («И бысть на мигъ рука Господня и видѣхъ, и
ее духъ воодвижашеся грядъше отъ єѳвера и облакъ величій въ немъ
и сиять огнестъ его и огнь блестаяся...»), Іеремія («Прѣдѣле не же
сождати мя во чреиѣ познахъ Ты и прежде не же изъгти...»), Даніїль («И се на облацѣхъ небесныхъ ико синь членѣнъ идый биша...»),
Наумъ («Се на горахъ иоги благоизвѣстующаго и возвѣщающаго
миръ; празднуй, Іудо, праздники твоя...»), Осія («Милости хоту,
а не жертвы и увѣдѣнія Божія...»). За ними слѣдуютъ: Покровъ
Пресвятой Богородицы, св. благовѣрный кн. Александръ Невскій,
св. великомученица Анастасія, св. Димитрій Солунскій, св. Марія
Магдалина, преп. Свѣтлый и Германъ Валаамскіе. Надъ Тайной Вечерей (и Царскими вратами прѣдѣла) находится икона «Отечество»:
Богъ Отецъ въ видѣ Сидящаго на престолѣ имѣть на колѣнѣхъ
Бога Сына (подобного ему по виду, только меньшихъ размѣровъ)
простирающаго руки надъ міромъ. Даѣте слѣдуютъ: преп. Епифанія
и великомученикъ Георгій Побѣдоносецъ, святитель Георгій Мели-
тійскій, мученица Стефанія, св. мученица Александра и мученица
Анна.

Въ алтарной абсѣтѣ возвышается огромный образъ Богоматери съ
воздѣтыми руками. Отъ написанія на полуокругломъ сводѣ и иденій
вѣтѣдѣтые этого изъ любой точки храма, Нижняя часть этой фрес-
ки остается скрытой высокой стѣнной иконостаса (ее видно только изъ
алтари), но лицо Пресвятой Дѣви възвосится надо вѣхъ и руки ея
освѣняютъ весь храмъ, благословляя всѣхъ молящихся. Справа отъ
Нея сонмъ евангелистовъ и апостоловъ; слѣва — ветхозавѣтные про-
роکи: Іоаннъ Предтеча со словами на синтѣ: «Покайтесь, прибли-
жнеч бо Царствіе Небесное», пророкъ Давидъ, пророкъ Исаія, на
синтѣ коего начертаны слова: «Решуя поревновахъ по Господѣ
Богѣ», пр. Іеремія и пр. Даніїль со словами о «разумной горѣ, отъ
ней же отѣбѣся камень».

Всѣ эти фигуры написаны иль человѣческій ростъ и являются
господствующими надъ всей церковью. Наконецъ, надъ ними, въ вы-
шшей точкѣ храма, въ развернутомъ на подобіе кожки («простирай
небо ико кожу») пебѣ пиши икона Пресвят. Троицы, въ видѣ трехъ
страшниковъ за трапезой. Эта фреска написана одной зеленоватой

краской (въ отличіе отъ фресокъ абсиды) и является послѣднимъ об-
разомъ, увѣчивающимъ собою весь храмъ.

Мы видимъ, такимъ образомъ, что роспись храма Сергиевскаго Подворья являеть собою предметъ не только для художественнаго созерцанія и археологического изученія, но и для религіознаго, мистическаго углубленія. Останавливая свое вниманіе на иконахъ тѣхъ или иныхъ святыхъ, мы не только переносимся къ ихъ житіямъ, но знакомимся съ цѣльными эпохами, виникаемъ въ смыслѣ богослуженія (паримийные тексты на свиткахъ у пророковъ), глубже понимаемъ Православіе. Естественнымъ продолженіемъ этой живописи, въ которой научное знаніе и художественное творчество служатъ религіозному проникновенію, является строгое и стройное богослуженіе Сергиевскаго Подворья, также отчывакшее насть отъ земныхъ попечений возносящее насть горѣ черезъ уставныя формы родной старины.

Л. Зандеръ.

О Т Ч Е Т Ъ

о дѣятельности Православнаго Богословскаго Института за трехлѣтие 1927-1930 годовъ

Истекшій учебный годъ (1929-1930) завершаетъ собой пятый годъ работы Православнаго Богословскаго Института, какъ высшей богословской школы за рубежомъ.

За истекшее со времени послѣдняго Епархиальнаго Съезда трехлѣтие Православный Богословскій Институтъ, согласно намѣченному плану, завершилъ свое развертываніе въ полную трехгодичную школу и далъ въ концѣ 1927-28, 1928-29 и 1929-30 учебныхъ годовъ три послѣдовательныхъ выпуска своихъ питомцевъ съ законченнымъ высшимъ богословскимъ образованіемъ. Кромѣ того въ послѣднемъ году въ учебный планъ Института было введенъ дополнительный (4) курсъ, посвященный специализаціи по отдельнымъ наукамъ наиболѣе успѣвающихъ студентовъ, могущихъ въ дальнѣйшемъ посвятить себя научной богословской работѣ.

Личный составъ учащихся.

Стѣсненный, какъ въ своихъ материальныхъ средствахъ, такъ и въ отношеніи предоставленнаго ему помѣщенія, Богословскій Институтъ далеко не въ полной мѣрѣ могъ удовлетворить потребности въ высшемъ богословскомъ образованіи среди русской зарубежной молодежи и принужденъ былъ оставлять безъ удовлетворенія значительное число поданныхъ ему прошений о приемѣ въ число студентовъ.

За истекшій периодъ времени приемъ студентовъ на I курсъ выражался въ слѣдующихъ цифрахъ:

Въ 1927-28 году 15 студентовъ 1 вольносл. (при 45 прошеніяхъ)

Въ 1928-29 году 9 студентовъ 1 вольносл. (при 26 прошеніяхъ)

Въ 1929-30 году 11 студентовъ 3 вольнослуш. (при 24 прошеніяхъ)

За тѣ же учебные годы распределеніе студентовъ по курсамъ было таково:

	1 курсъ	2 курсъ	3 курсъ	4 курсъ	Итого
1927-28 г.	15	16	20	--	51 студ.
1928-29 г.	9	13	12	--	33 студ.
1929-30 г.	11	9	12	6	38 студ.

Изъ бывшихъ налицо въ послѣднемъ году 38 студентовъ помѣщались въ Общецерквіи Института (на довольствіи отъ Института) 34 студента и числились приходящими 4. Въ томъ же году пользовались стипендиями отъ Института — 27 и состояли: на частныхъ стипендіяхъ — 9, и свокштными — 2. Частные стипендибы были предоставлены: отъ УМСА — 5; отъ группы лицъ въ Лосъ Анжелесъ и въ Канадѣ — по одной; отъ Приходскаго Совѣта Русской Церкви въ Кинотаникѣ — 1 и отъ частнаго лица въ Америкѣ — 1.

На основаніи данныхъ выпускныхъ экзаменовъ первого выпускника 1928 года были признаны окончившими полный курсъ Института 15 студентовъ, изъ нихъ съ правомъ на дипломъ 1-ой степени — 11 и на дипломъ 2-ой степени — 4.

Стѣдующій выпускъ 1929 года далъ 11 человѣкъ, изъ нихъ съ правомъ на дипломъ 1-ой степени — 5 студентовъ и на дипломъ 2-ой степени — 6 студентовъ.

И паканецъ З-їй выпускъ студентовъ въ настоящемъ 1930 году далъ 11 человѣкъ, изъ нихъ съ правомъ на дипломъ I степени — 5 и II-ой степени 6.

Изъ числа студентовъ, прошедшихъ черезъ Богословскій Институтъ за истекшій періодъ, состоять въ священномъ санѣ 13 человѣкъ, кромѣ того въ монашествѣ — 1 и входять въ составъ клира въ качествѣ псаломщиковъ — 2.

При сравненіи контингента учащихся въ Богословскомъ Институтѣ за рядъ послѣдующихъ годовъ обращаетъ на себя вниманіе то обстоятельство, что въ то время, какъ въ первые годы существованія Института контингентъ этотъ пополнялся исключительно изъ общей бѣженской массы, причемъ лицами весьма различного возраста (отъ 20 до 45 лѣтъ) — учебнаго и служебнаго стажа (университеты, высшая школы, духовныя семинаріи, гимназіи, военные училища), — въ послѣдніе годы аспиранты Института все болѣе приближаются по возрасту къ обычной нормѣ студентовъ высшаго учебнаго заведенія; въ то же время въ составъ студентовъ входитъ все большее число молодежи, не принадлежащей уже къ бѣженской массѣ, а состоящей въ гражданствѣ различныхъ государствъ, преимущественно лимитрофовъ Россіи. Такъ въ составъ 1 курса послѣдняго учебнаго года входятъ: эмигрантовъ — 5, изъ Финляндіи — 1, изъ Польши — 1, изъ Эстоніи и Латвіи по одному, Карпатской Руси — 1 и изъ Америки — 1 (тоже карпатороссы). Помимо того въ числѣ студентовъ были 2 болгарина и 1 сербъ.

УЧЕБНАЯ ЧАСТЬ.

Въ соотвѣтствіи съ принятымиъ учебнымиъ планомъ, студентамъ Богословскаго Института читались лекціи по слѣдующимъ предметамъ:

- | | |
|-------------------------------------|--|
| 1. Священное писаніе Ветхаго Завѣта | проф. прот. С. Булгаковъ, проф. А. В. Карташевъ и преподаватель И. А. Лаговский. |
| 2. Священное писаніе Нового Завѣта | проф. С. С. Безобразовъ |
| 3. Догматическое Богословіе | Проф. прот. С. Булгаковъ |
| 4. Патрологія | Проф. Г. В. Флоровский |
| 5. Исторія Церкви общая и русская | Проф. А. В. Карташевъ |
| 6. Исторія Западной Церкви | Доцентъ Г. П. Федотовъ |
| 7. Литургика и Церковный Уставъ | Еп. Вениаминъ и доцентъ В. Н. Ильинъ |
| 8. Аскетика | Епископъ Вениаминъ |
| 9. Апологетика | Проф. В. В. Зѣньковский |
| 10. Пастырское Богословіе | Проеасв. Еп. Вениаминъ и Преп. В. К. Недѣльский |
| 11. Агиология | Доцентъ Г. П. Федотовъ |
| 12. Гомилетика | Преподаватель В. К. Недѣльский |
| 13. Каноника | онъ же |
| 14. Нравственное Богословіе | Проф. Б. П. Вышеславцевъ |
| 15. Исторія древней философіи | Проф. В. В. Зѣньковский |
| 16. Исторія средневѣковой философіи | Доцентъ В. Н. Ильинъ |
| 17. Исторія новой философіи | Проф. Б. П. Вышеславцевъ |
| 18. Педагогика и Психология | Проф. В. В. Зѣньковский |
| 19. Логика | Преп. Л. А. Зандеръ |
| 20. Христіанская соціология | Проф. прот. С. Булгаковъ |
| 21. Греческий языкъ | Проф. С. С. Безобразовъ |
| 22. Латинский языкъ | Доцентъ Г. П. Федотовъ и преп. П. Е. Ковалевский |
| 23. Еврейский языкъ | Проф. А. В. Карташевъ |
| 24. Славянский языкъ | Преп. В. К. Недѣльский и преп. П. Г. Бывалькевичъ |
| 25. Английский языкъ | Преп. г-жа Эрчъ |
| 26. Французский языкъ | Преп. о. Леть Жиля |
| 27. Теорія Церковнаго пѣнія | Проф. Консерваторій А. П. Чесноковъ |

Сверхъ перечисленныхъ предметовъ по приглашенію Института, пріѣзжавшими въ Парижъ профессорами Н. Н. Глубоковскимъ и С. В. Троицкимъ были прочитаны студентамъ: первымъ — два эпизодическихъ курса по Священному Писанию Нового Завѣта, а вторымъ — курсъ Церковнаго Права.

Кромъ указанныхъ лекцій студенты привлекались къ занятиямъ въ семинаріяхъ по слѣдующимъ предметамъ: Новому Завѣту, Догматическому Богословію, Патрологіи, Литургікѣ, Исторіи Церкви, Агиологии, а также по Сектовѣданію и должны были представить къ зачету по одному изъ главныхъ предметовъ курса письменныя сочиненія на предложенныя Совѣтомъ Института темы. Практическія занятія студентовъ 3 курса по Гомілетикѣ проводились въ формѣ привлечений ихъ по опредѣленной очереди къ произнесенію проповѣдей за вечерними богослуженіями въ учебные дни.

Окончившій въ 1928 году Богословскій Институтъ съ дипломомъ 1 степени Б. И. Соловьевъ оставленъ въ качествѣ проф. стипендіанта при Институтѣ и посланъ для научныхъ занятій въ Англію на 2 года, по соглашенію съ Appeal for the Russian Clergy, взявшимъ на себя обеззначеніе его во время его научной подготовки. Б. И. Соловьевъ прикомандированъ къ Оксфордскому Университету для специальныхъ занятій въ области Еврейскаго языка и Священнаго Писания Ветхаго Завѣта подъ руководствомъ проф. Оксфордскаго Университета Canon Cook'a и преподавателя Leve.

ЛИЧНЫЙ СОСТАВЪ

Въ личный составъ Православнаго Богословскаго Института въ настоящее время, кромъ перечисленного выше преподавательскаго персонала, входятъ: Высокопреосвященный Митрополитъ въ качествѣ ректора Института; Инспекторъ Института Преосв. Еп. Вениамина; Помощникъ Инспектора — онъ же Секретарь Института Е. М. Киселевский; Казначей Института Н. И. Шидловскій; Завѣдующій хозяйствомъ Института М. М. Осоргинъ, Библіотекарь (онъ же бухгалтеръ) Ф. Г. Спасскій, переписчикъ по канцеляріи, поваръ, его помощникъ и два служителя.

ВСПОМОГАТЕЛЬНЫЯ УЧРЕЖДЕНІЯ

При Богословскомъ Институтѣ состоять въ качествѣ вспомогательныхъ учрежденій:

- а) Религіозно-Педагогический Кабинетъ и
- б) Библіотека Института.

а) *Религіозно-Педагогический Кабинетъ*, учрежденный лѣтомъ 1927 года, благодаря специальному дару Church Fund'a, началъ свою дѣятельность съ августа мѣсяца 1927 года. Состоя при Богословскомъ Институтѣ въ качествѣ его учебно-вспомогательного учрежденія, Религіозно-Педагогический Кабинетъ связанъ съ кафедрой Психологии и Педагогики. Въ соответствии съ этимъ Кабинетъ былъ использованъ его завѣдующимъ проф. В. В. Зѣньковскимъ для привлечения студентовъ къ ознакомленію съ современными психологическими и педагогическими ученіями. Подъ руководствомъ ассистента Кабинета И. А. Лаговскаго студенты 3-го курса Богословскаго Института продѣлывали небольшой психологической

практикумъ (работа съ дѣтьми съ такъ наз. «складомъ Бибо»). За посѣщеніе годы Кабинетомъ были изданы «Вопросы Религиозного Образования и Воспитанія» — 3 выпуска (посѣщеній изъ нихъ посвященъ вопросамъ семьи и религиозному во питанію въ семье) и иѣсколько популярныхъ брошюръ. Продолжается изданіе ежемѣсячника подъ названіемъ «Бюллетень Религиозно-Педагогического Кабинета», посвященнаго теоріи и практикѣ религиознаго воспитанія и образованія въ условияхъ современности (вышло 14 №№ бюллетеней). Библиотека, въ составѣ которой имются какъ классики педагогической мысли, такъ и представители современныхъ педагогическихъ течений, была предоставлена для пользованія студентами и всѣхъ интересующихъ вопросомъ. Въ настоящее время въ библиотекѣ имется свыше 500 томовъ на разныхъ европейскихъ языкахъ. Кроме того при Кабинетѣ проведенъ рядъ семинаровъ и лекцій на религиозно педагогической темѣ.

б) *Библиотека Института*, первоначально состоявшая изъ иѣрольскихъ пожертвованныхъ книгъ, въ дальнѣйшемъ разрослась до размѣровъ, удовлетворяющихъ «первымъ ученымъ и учебнымъ потребностямъ». Въ основу библиотеки была положена уступленная Институту библиотека упраздненной русской Духовной Семинарии въ Кинешевѣ (850 томовъ). Постепенно возрастало дальнѣйшими пожертвованіями и покупками книгъ на наличный деньги, библиотека имѣла въ спомѣтъ составъ въ 1927 году — 1412 томовъ; въ 1928 году — 2100 томовъ; въ 1929 — 3061 томъ и въ 1930 году — 3400 томовъ. Въ настоящее время ожидается прибытие изъ Вѣны библиотеки покойнаго протоіеряя Рождественского, завѣщанной Казацкой Духовной Академіи, и передаваемой во временное пользованіе Институту; кроме того англійскими друзьями Института ведутся переговоры о приобрѣтеніи для Института очень цѣнной богословской библиотеки Методистской Миссии въ Прагѣ.

ФИНАНСОВОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ИНСТИТУТА

Останавливаясь на финансовой сторонѣ дѣла Богословскаго Института, надлежитъ имѣть въ виду, что средства на содержаніе Института получаются исключительно изъ благотворительныхъ источниковъ. До конца 1928 года въ основаніи приходной сметы Института лежало уставоположеніе Американскимъ Церковнымъ фондомъ на содержаніе Института пожертвованіе въ размѣрѣ 15 тысячъ долларовъ, поступавшее въ опредѣленныхъ доляхъ въ течение трехлѣтія 1926-1928 г. Съ начала 1929 года поступленіе этихъ суммъ прекратилось, и въ посѣщеніемъ помоющъ отъ названаго фонда выражается въ ассигнованіи иѣрольскихъ стипендій (отъ 3 — 5) на содержаніе студентовъ и средствъ на содержаніе учрежденій въ 1928 году должностіи финансового агента по организаціи сборокъ на Богословскій Институтъ.

Этимъ однако не исчерпывается получаемое изъ Америки помоющъ. Организованные въ 1927 году американскими друзьями Института мѣстные Комитеты въ городахъ Бостонѣ и Нью-Хевенѣ

успѣши продолжали свое лѣто по сбору денежныхъ средствъ и, благодаря ихъ дѣятельности, Богословскій Институтъ получать возможность избѣжать тѣхъ затрудненій въ осуществлѣніи своей сѣмѣты, которыми грозило прекращеніе съ начала 1929 года помощи отъ Церковного фонда. Бостонскій Комитетъ до сего времени даетъ ежегодное пожертвованіе въ 4000 долларовъ, а Комитетъ въ Нью-Хейвенѣ передаетъ 3000 долларовъ въ теченіе трехъ лѣтъ. Заботами неутомимаго и испытаннаго друга Института Э. И. Макъ-Нотена, во время побѣзки его лѣтомъ 1928 года въ Америку, тамъ изъ упомянутыхъ мѣстныхъ комитетовъ организовался обще-американскій Комитетъ, труды которого даютъ основаніе расчитывать, что и въ дальнѣйшемъ Богословскій Институтъ не останется безъ помощи своихъ американскихъ друзей. Согласно его предположенію, названный Комитетъ долженъ образовать новый «церковный фондъ», подобный уже рабѣе существовавшему, изъ котораго на долю Богословскаго Института будетъ причитаться до 10.000 долларовъ въ годъ.

Второе и весьма существенное слагаемое приходной сѣмѣты Богословскаго Института составляеть пожертвованіе отъ Англійскаго Общества Помощи Русской Церкви (Appeal for the Russian Clergy), всегда проявляющаго исключительную заботу о нуждахъ Богословскаго Института. Помимо ежегоднаго регулярнаго отнуска на содержаніе Института по 1000 англійскихъ фунтовъ, общество это въ 1928-29 годахъ оказало существенную помощь ассигнованіемъ средствъ на устройство центральнаго отопленія въ нѣкоторыхъ помѣщеніяхъ Института; затѣмъ при содѣйствии его Предѣдателя и нѣкоторыхъ членовъ инвентарь Института обогатился пожертвованіемъ постнаго комплекта теплыхъ одѣяль для живущихъ въ Общежитіи студентовъ. Въ самое послѣднее время общество это ассигновало *сто пятьдесятъ* фунтовъ на изданіе очереднаго выпуска печатнаго органа Института и на обезспеченіе лѣтнаго отдыха студентовъ, а также предоставило въ распоряженіе Института резервный фондъ въ суммѣ 250 фунтовъ.

Кромѣ названнаго Общества, Богословскій Институтъ съ 1928 года пользуетсѧ помощью образовавшагося въ Англіи новаго Комитета по сбору пожертвованій на Институтъ подъ предѣдательствомъ Порда Сесilia. Комитетъ этотъ обчзается давать Институту въ теченіе трехъ лѣтъ по 500 фунтовъ въ годъ.

Однако, каковы бы ни были результаты дѣятельности упомянутыхъ иностраннныхъ Комитетовъ, ихъ усилія не могутъ дать средствъ достаточнныхъ для существованія Института, и потому третьимъ необходимымъ слагаемымъ приходной сѣмѣты Института вливается помощь изъ русскихъ источниковъ. Въ связи съ естественнымъ ростомъ Института, развернувшагося въ учебное заведеніе съ 3-годичнымъ (и дополнительнымъ 4-имъ) курсомъ, онъ долженъ быть выйти значительно за предѣлы упомянутыхъ выше точно фиксированныхъ въ свою размѣръ поступлений изъ иностраннныхъ источниковъ, и потому единственная подвижная часть приходной сѣмѣты — помощь

изъ русскихъ источниковъ, — неизмѣнно возрастаю въ своемъ размѣрѣ, требовала чрезвычайного напряженія по сбору пожертвованій и изысканій источниковъ таковыхъ. Первая финансовая кампания по сбору была начата около 1 декабря 1928 года и проходила особенно интенсивно. Особое внимание было обращено на сборы изъ церквей. Результаты оказались вполнѣ удовлетворительными, такъ какъ за годъ, т.-е. съ 1 декабря 1928 года — времени начала слѣдующей финансовой кампании, — оказалось собрано — 101.414,65 франковъ, включая сюда и церковные сборы, которые выражались въ суммѣ 27.792,90 франковъ.

Результатъ этотъ является тѣмъ, болѣе удовлетворительнымъ, что за предыдущий соответствующий періодъ было собрано всего 44.208,25 франковъ. Благопріятный результатъ финансовой кампании далъ возможность Институту безъ особыхъ трудностей довести до конца 1928-29 академический годъ. Въ дальнѣйшемъ, однако финансое положеніе Института остается по прежнему труднымъ и требующимъ неустанный и напряженной работы по изысканію и сбору средствъ на его содержаніе, и надо надѣяться, что русская зарубежная общественность, сознавая вею пользу и жизненность дѣла Богословскаго Института, сознаетъ и свой долгъ поддерживать его жизнь и дѣятельность своею помощью.

ДВИЖЕНИЕ ДЕНЬЖНЫХЪ СУММЪ ЗА 1927-1929 ГОДЫ.

Движеніе это сводится къ слѣдующимъ цифрамъ во французскихъ франкахъ.

ПРИХОДЪ	1927 г.	1928 г.	1929 г.
1. Остатокъ отъ прошлого года	110.476,60	107.000,00	102.768,65
2. Пожертвованія изъ русскихъ источниковъ и церковные сборы	70.214,00	86.300,00	75.585,85
2а. Плата за студентовъ			20.458,95
3. Иностранный помощь:			
а) Американский церковный фондъ	127.500,00	76.500,00	—
б) Appeal въ Англіи	125.000,00	124.240,00	123.850,00
в) Второй Англійской Комитетъ	—	20.456,00	—
г) Комитетъ въ Бостонѣ	—	59.184,60	93.077,90
д) Отдельные пожертвования	71.855,00	42.600,00	67.479,55
4. Хозяйственные приходы и проч.	19.727,75	3.500,00	1.579,95
Итогъ:	524.773,35	520.390,60	484.800,85

РАСХОДЪ:	1927 г.	1928 г.	1929 г.
1. Содержание персонала	200.234,80	235.156,85	241.797,80
2. Содержание студен- това	118.555,05	107.769,65	94.391,45
3. Библиотека	17.475,20	2.060,95	10.380,60
4. Канцелярские и путе- вые расходы и изда- ния	6.655,75	12.027,35	3.940,25
5. Хозяйственные рас- ходы (инвентарь, ре- монтъ, отопление, освещение, вода, наемъ помещений, налоги и непредвиденные расходы)	74.252,55	62.668,10	70.965,65
И т о г о	417.173,35	417.621,95	421.475,75
Остатокъ на 1 января 1930 года			€3.325,10

СВЯЗЬ СЪ ДРУГИМИ ХРИСТИАНСКИМИ ИСПОВѢДАНИЯМИ

Сравнительно съ первыми годами своего существования Богословскій Институтъ за истекшій періодъ занялъ еще болѣе значительное мѣсто въ междухристіанскомъ общеніи. Участіе Института въ дѣлѣ взаимного сближенія различныхъ христіанскихъ исповѣданій выражалось по преимуществу въ личныхъ ветрѣчахъ отдѣльныхъ его сотрудниковъ съ представителями инославныхъ исповѣданій и въ посыпаніи Богословского Института этими постѣдними. Въ этой связи естественно отмѣтить Англо-Русская студенческія христіанская конференціи, привлекающія съ обѣихъ сторонъ все болѣе многочисленныя группы студенческой молодежи. На послѣдней конференціи, состоявшейся въ Апрѣль мѣсяцѣ 1930 года въ Хад Ли въ Англіи, съ русской стороны присутствовали Высокопреосвященный Митрополитъ Евлогій, Прот. С. Н. Булгаковъ, профессора Института: В. В. Зѣньковскій, С. С. Безобразовъ, Г. В. Флоровскій и Г. П. Федотовъ и пять студентовъ, — со стороны англичанъ большое число студентовъ и несколько видныхъ сг҃ященниковъ во главѣ съ Архіепископомъ Кентерберійскимъ и Епископомъ Трурскимъ.

Прот. о. С. Булгаковъ, входящій въ составъ Continuation Committee Лозанской конференціи по вопросамъ вѣры и церковнаго устройства, ежегодно принимаетъ участіе въ ся сессіяхъ въ Швейцаріи. Въ 1930 году онъ кромѣ того приглашенъ на имѣющую быть въ Бернѣ вторую научно-богословскую конференцію. На первой подобной конференціи небольшой группы специалистовъ-богослововъ, состоявшейся въ августѣ 1929 года въ Новомъ Саду въ Югославіи подъ предсѣдательствомъ мѣстнаго Епископа Иринея и посвященной совмѣстному чтенію Ап. Павла къ Филиппійцамъ — пред-

ставителемъ Богословскаго Института бывшъ проф. С. С. Безобразовъ. Дѣятельное участіе принимаетъ въ этихъ конференціяхъ и проф. Н. И. Глубоковский.

Въ ряду многочисленныхъ инославныхъ друзей Богословскаго Института, посѣтившихъ его за истекшіе годы, етьдуетъ упомянуть Доктора Фрира, епископа Трурскаго, и наиболѣе влиятельныхъ дѣятелей общества Appeal for the Russian Clergy; свящ. Виттингама — его предсѣдателя, свящ. Файнсъ-Клинтона — его почетнаго секретаря; проф. Бернарда Пэрса и Маюра Тюдоръ-Поля, его почетныхъ казначеевъ; этъмъ проф. Гейдельбергскаго Университета М. Дибелуса; п.-доп. Базельскаго Университета Ф. Либа и истора Штраппенберга, одного изъ руководителей извѣстнаго благотворительного учрежденія въ Бетель въ Германии, основаннаго покойнымъ насторомъ Бодельвицомъ, инославнымъ зачинателемъ нынѣшнаго Сергиевскаго Подворья.

Въ годину исключительныхъ испытаний, переживаемыхъ русской Церковью, на нее устремляются взоры всего христіанскаго міра; это вниманіе къ Русской Церкви естественно повышаетъ толькъ интерес къ Православію, который въ послѣднее время вообще наблюдается въ инославныхъ кругахъ. Средоточіемъ Православной богословской работы въ Западной Европѣ является Богословскій Институтъ. Не удивительно поэтому, что движение протеста противъ гонений на Русскую Церковь, охватившее за послѣднее время всю Западную Европу, имѣло своимъ естѣственнымъ наблюдалось намъ повышеніе интереса къ Богословскому Институту въ Англіи, Голландіи, Швейцаріи и другихъ странахъ; въ частности въ Швейцаріи группа профессоровъ и пасторовъ — друзей Института организовала Комитетъ помощи Богословскому Институту и опубликовало соображеніе о томъ воззваніе. Въ отношении студентовъ Института этотъ интерес привелъ къ тому, что Правленію Института удалось въ этомъ году обеспечить возможность лѣтнаго отдыха студентовъ устроившемъ ихъ за счетъ пожертвованій средствъ въ разницу себѣстоности Англіи, Швейцаріи и Германіи, причемъ студенты будутъ гостями не только учебныхъ учрежденій и другихъ организаций, но и некоторыхъ частныхъ лицъ, изъявившихъ готовность принять ихъ у себя въ домѣ.

БРАТСТВО СТУДЕНТОВЪ БОГОСЛОВСКАГО ИНСТИТУТА

Заключившая отчетъ о жизни и дѣятельности Богословскаго Института и связанныхъ съ нимъ организаций, нельзя обойти молчаниемъ дѣятельность студентовъ Института, объединившихся въ Братство имени Преп. Сергія Радонежскаго. Братство это, возглавляемое въ качествѣ почетнаго главы Высокопреосвященнѣмъ Митрополитомъ Евлогіемъ, существуетъ съ 1927 года и объединяетъ себѣ большинство учащихся и ученицъ въ Богословскомъ Институтѣ, имѣя свою цѣлью взаимное сближеніе студентовъ въ молитвенномъ и дѣловомъ общеніи и посвѣченіе служеніе Православ-

ной Церкви. Этой поставленной себѣ цѣли Братство служить по преимуществу издательствомъ книгъ по религіозно-нравственнымъ вопросамъ, просвѣтительной и благотворительной дѣятельностью, осуществляемой большинчной комиссией Братства. Кроме отдельныхъ брошюръ Братство издастъ періодический журналъ «Сергіевскіе Листки», выходъ коихъ приуроченъ къ церковнымъ праздникамъ и постамъ. Листки выпускаются въ количествѣ 1700 экземпляровъ и имѣютъ широкое распространение во всѣхъ мѣстахъ русского разсѣянія, въ Европѣ, Америкѣ, Австралии и на Дальнемъ Востокѣ. Издательство, при все возрастающемъ тиражѣ, не пользуется никакими субсидіями; средства на него собираются братчками. Изъ отдельныхъ изданий Братства нельзя не отмѣтить выпуска «Георгіевскаго Сборника», изданного въ пользу Русскихъ военныхъ инвалидовъ и давшаго 1200 франковъ чистаго дохода, переданныхъ Союзу Инвалидовъ, а также только что вышедшей изъ печати «Службы Всѣмъ Святымъ въ земли Россійской Прославившимъ», отпечатанной славянскимъ шрифтомъ въ двѣ краски.

Больничная Комиссія Братства занимается разными видами помощи нуждающимся русскимъ людямъ, причемъ благотворительный фондъ комиссіи слагается изъ добровольныхъ пожертвованій и изъ денежныхъ поступленій за панихиды, служеніе коихъ организовано Братствомъ на русскихъ могилахъ, разбросанныхъ на кладбищахъ Парижа и его окрестностей. Панихиды совершаются братчками-священнослужителями съ обращеніемъ платы за таковыя на благотворительныи цѣли. Помощь нуждающимся послѣ надежакающаго обслѣдованія оказывается деньгами, лѣкарствами, вещами и оплатой ночлега.

Религіозно-педагогическій отдель Братства, озабоченный судьбой русскихъ дѣтей, разбросанныхъ въ провинціи вдали отъ русскихъ учебныхъ заведеній, организовалъ заочное обученіе ихъ Закону Божію и русской грамотѣ. Въ настоящее время число его корреспондентовъ-дѣтей достигаетъ 50 человѣкъ. Дѣтямъ этимъ отдель высыпаетъ бесплатно книги Св. Писанія, иконы, учебники, а также дѣтскія книги для чтенія. Теперь отдель озабоченъ организацией библіотеки для разсылки книгъ на мѣста.

Дѣятельность этого молодого Братства, еще не достаточно известна въ широкихъ кругахъ эмиграціи, говоритъ сама за себя и заслуживаетъ всяческой поддержки со стороны русской общественности и частной благотворительности.

О ГЛАВЛЕНИЕ

Стр.

Нико́лаю Никаноровичу Глубоковскому	7
С. С. Безобразовъ. — Завещаніе іудеохристианства	12
Прот. С. Булгаковъ. — Глазы о Троичности.	57
Н. Н. Глубоковскій. — Христово уничтоженіе и наше спасеніе.....	86
В. В. Зѣнкевскій. — Объ образѣ Божиемъ гъ человѣкѣ	102
Г. П. Федотовъ. — «Житіе и терпѣніе» св. Авраамія Смоленского	127
Г. В. Флоровскій. — О смерти крестной	148

Хроника Богословского Института:

Л. А. Зандеръ. - Въобители преподобного Сергія	188
Отчетъ о дѣятельности Православнаго Богословскаго Института за трехлѣтіе 1927-1930 годовъ	200

TABLE DES MATIÈRES.

	Pag.
A Mr. Professeur N. Gloubokovsky	7
S. Bésobrasoff. — Le testament du judéo-christianisme	12
R. P. Serge Boulgakoff — Études sur la Trinité	57
N. Gloubokovsky . — L'humiliation du Christ et notre salut	86
V. Zenkovsky . — De l'image divine en nous	102
G. Fédotoff. — «Vie et souffrance» de saint Abrahaam de Smolensk	127
G. Florovsky .— De la mort sur la croix	148

Chronique de l'Institut :

L. Zander . — Dans la demeure de Saint Serge	188
Compte-rendu de l'Institut de Théologie Orthodoxe pour les années 1927-1930	200

