

550  
ПРАВОСЛАВНАЯ  
МЫСЛЬ

Т Р У Д Ы  
ПРАВОСЛАВНАГО БОГОСЛОВСКАГО  
ИНСТИТУТА ВЪ ПАРИЖѢ

*ВЫПУСКЪ II.*

ПАРИЖЪ  
1930

ПЕЧАТАТЬ РАЗРЪШАЕТСЯ

Митрополитъ Евлогій

*25 Іюля*

---

*7 августа 1930.*



# LA PENSÉE ORTHODOXE

TRAVAUX  
DE L'INSTITUT DE THÉOLOGIE  
ORTHODOXE à PARIS

*CAHIER II.*

PARIS  
1930



*Николаю Никаноровичу*

*Глубоковскому,*

*Заслуженному ординарному профессору СПБ Духовной Академіи, Члену-корреспонденту Россійской Академіи Наукъ, Почетному члену Московской, Кіевской и Казанской Духовныхъ Академій, нынѣ ординарному профессору Софійскаго Университета,*

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

Православный Богословскій Институтъ въ Парижѣ съ его большею частію молодыми преподавательскими силами, счастливъ имѣть въ своемъ составѣ, въ качествѣ участника въ преподаваніи, благожелательнаго друга Николая Никаноровича Глубоковского, всемірно извѣстнаго ученаго богослова, экзегета и историка, общепризнаннаго первой величиной среди русскихъ и вообще среди современныхъ намъ православныхъ богослововъ.

Ученая біографія Н. Н. Глубоковского 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 сельскаго 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 всякія лишенія и всепоглощающе устремленнаго къ высотамъ научнаго знанія. Имя «Глубоковского» еще въ школьные

---

\*) «35-лѣтіе ученой дѣятельности Н. Н. Глубоковского» 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 семинаріи. Его научными статьями заперстрѣли духовные журналы въ его студенческіе годы. И, строго говоря, еще на студенческой же скамьѣ, подѣ сѣнью Троице-Сергіевской Академіи Н. Н. Глубоковскимъ написано знаменитое его двухтомное магистерское сочиненіе о бл. Θεодоритѣ, сразу же давшее ему европейскую извѣстность. 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. сочиненіе 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 свѣтъ со времени Лайтфутовой объ Игнатіи. За послѣднія 10 лѣтъ и въ Германіи не появлялось церковно-историческаго труда, въ которомъ привлечена была бы въ такомъ изобиліи 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. Глубоковскаго заявилъ: «Къ этому лестному сужденію о книгахъ молодого ученаго присоединяю свой голосъ и я» И затѣмъ, — отмѣчая исчерпывающую, достигнутую гигантскимъ трудомъ библіографическую полноту обработаннаго матеріала, методически выдержанную кропотливую и зоркую критичность автора, его необычайную среди спеціалистовъ многосторонность и способность свободно вращаться въ разнообразныхъ отдѣлахъ богословской науки, — В. В. Болотовъ заключаетъ: «Его «Бл. Θεодоритъ, еп. Киррскій» будетъ у насъ — да и въ Европѣ вообще — замѣненъ не скоро такимъ трудомъ, на появленіе котораго можно бы признать дѣйствительное научное право».

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



ся кафедре Св. Писания Нового Завета. И на ней разносторонний талант Н. Н. Глубоковского вскоре же развернулся со своейственной ему силой, дав русской науке экзегета, превзошедшего всех своих предшественников в этой области и конкурирующего с авторитетами германской и английской науки. Крупнейший его труд по экзегетике и истории новозаветного богословия: «Благовестие св. Апостола Павла по происхождению 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 полноте и детальности энциклопедия всей литературы, всей проблематики по данному вопросу и образец мощного применения историко-филологического метода в экзегетике, одновременно с соревнующей с ним силой богословской диалектики.

За одно начало этого труда Московская Д. Академия присудила автору в 1897 г. степень доктора богословия.

В известном смысле завершением его является еще огромный труд по «Павловданию» (до 80 печат. листов) Н. Н. Глубоковского, именно, «О послании к евреям», хранящийся, как и ряд других готовых работ плодовитого ученого, за неимением средств на напечатание, в письменном столе автора.

Нельзя однако составить точного представления об обширности научно-литературного творчества Н. Н. Глубоковского, не просмотрев внимательно полного списка названий его работ, приближающегося к цифре 100, и еще множества ученых публицистических статей и замѣток в русских и иностранных органах печати. Творческая продуктивность автора так сильна, что даже отдыхи и развлечения его ученого пера родили целые премированные книги, высокой научной пробы, иным дающей право на получение докторских степеней. Такова книга: «Высокопреосвящ. Смарагд Крыжановский, архіеп. Рязанскій + 1863» (СПб. 1914 г. с. 558).

Когда сильная рука нашего ученого в 1905 г. прикоснулась к начатому популярно и упрощенно изданию «Православной Богословской Энциклопедии», издание от VI и до XII тома (до 1911 г.) быстро превратилось в подлинно ученую, достойную русской науки серию ценных статей и исследований, поднявших издание на уровень известных европейских богословских энциклопедий. Можно сказать, что русская церковь и богословская наука ждет того времени, когда Николай Никанорович вернется на родину и завершит свой блестящий энци-

клопедическій подвигъ, ему одному, при его феноменальномъ библиографическомъ всезнаніи и научной умудренности, посильный.

Разнообразіе темъ въ ученую производительность Н. Н. Глубоковского 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 правящихъ церковныхъ сферъ. Писалъ много и продолжаетъ писать Николай Никаноровичъ и по собственной инициативѣ о злободневныхъ, спорныхъ вопросахъ церковной политики и практики, ибо онъ не холодный и сухой кабинетный ученый. Подъ строгой его наружностью всегда бьется горячее сердце, переполненное трогательной до стыдливой сентиментальности и бурной до негодующей ревности, сыновней любовью къ своей русской православной церкви, къ родному смиренному духовенству, къ своему 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 миллионovъ русскихъ людей, ученую біографію Н. Н. Глубоковского, лишила его возможности еще больше изслѣдовать, 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 скудной бѣженской обстановкѣ. И мы этому радуемся и молитвенно желаемъ юбиляру 50-лѣтіе его ученой дѣятельности справлять уже въ воскресшей Россіи, являя ей, ея раскультуренной молодежи, воочію убѣждающій и всепобѣждающій фактъ силы и духовной красоты подлинной научной культуры, до революціи въ ней процвѣтавшей.

Всѣ мы вѣримъ, что Провидѣнію угодно наше настоящее скитальчество по всему свѣту обратить «не къ смерти, но къ славѣ 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 обезпеченъ резонансъ въ

инославномъ ученомъ и іерархическомъ мірѣ, благодаря и его личнымъ связямъ, уже давно поетъ гимнъ православію въ иностранной печати, со времени опубликованія Н. Н. Глубоковскимъ 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 звучитъ громче другихъ въ многочисленныхъ статьяхъ на европейскихъ и славянскихъ языкахъ по вопросу о примиреніи и единеніи христіанскихъ исповѣданій, оживленно трактуемому на рядѣ между-вѣроисповѣдныхъ конференцій, къ неизмѣнному участию 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 желаннаго дня возвращенія въ освобожденное отечество, чтобы тамъ опять со славою и честію послужить родной церкви и русской наукѣ.

## ЗАВѢЩАНІЕ ІУДЕОХРИСТІАНСТВА.

Происхожденіе посланія Іакова\*) ставитъ критическую проблему, которая еще не получила общепризнаннаго рѣшенія 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 апостольскаго вѣка для Іак. мѣста нѣтъ, неизбѣжно приходитъ къ этимъ же вопросамъ, хотя и съ противоположнаго конца.

### I.

Образъ Іакова, брата Господня, для насъ 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 Іеронима (*De viris illustribus*, cap. 2. Migne Lat. t. XXIII, стр. 609).

отъ Евреевъ (ср. Іеронимъ, *De viris ill.*, 2) заслуживаетъ довѣрія, то изъ него вытекаетъ, что обращеніе Іакова не было мгновеннымъ, и явленіе Воскресшаго привело къ разрѣшенію постепенно назрѣвавшего 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 іудео-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 іудейской праведности въ Церкви.

Этой общей характеристикѣ Іак., вообще говоря, отвѣчаетъ. Имя Іакова, раба Бога и Господа Іисуса Христа (I.1), данное въ заголовкѣ 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 приводитъ или къ теоріи подлога, или, въ лучшемъ случаѣ, какъ у Гарнака,\*\*) къ допущенію интерполяціи. На этотъ 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-іудейское. 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 Literatur bis Eusebius*. B. I. Leipzig. 1897, стр. 488 и сл.

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



съ новою силою отмѣтилъ К. Бартъ.\*) Въ комментаріяхъ обычно указываются параллели между Іак., съ одной стороны, и Вѣтхимъ Завѣтомъ — особенно, Книгою Притчъ и неканоническими книгами Премудрости — съ другой стороны.\*\*\*) Авторъ посланія ссылается на ветхозавѣтные примѣры (II, 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; II, 5; III, 18; V, 12 и др. и синоптическія параллели\*\*\*\*). Иудейскій характеръ Іак. вполне 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 предстоятеля Іерусалимской Церкви онъ былъ совершенно уместенъ.

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

\*) Barth Karl. Der Charakter des Jakobusbriefes (aus einer Vorlesung im Wintersemester, 1922—23) въ Almanach 1927, Chr. Kaiser Verlag, München, 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; Chaîne. Joseph. L'épître de St. Jacques (Études Bibliques). Paris. 1927. Introduction, Chapitre II: les données de l'épître. § 1. L'épître de Jacques et l'Ancien Testament, стр. XII и слл.

\*\*\*). Сюда же относится Κύριος; Σαββατόν (V. 4)

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

\*\*\*\*\*). Ср., напр., Jülicher, 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 Вѣтхаго Завѣта по переводу LXX отмѣчаются и Chaîne, ук. соч., стр. LXI.

трибы, т.е. народной проповѣди на религіозныя 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, 1, 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. Останиавливаетъ вниманіе критиковъ и общій уровень христіанской жизни, предполагаемый Іак. и обнаруживающій черты глубокаго упадка сравнительно съ высокимъ духовнымъ подъемомъ первыхъ десятилѣтій (ср. I, 26; II, 1-3; III, 1-16, IV, 1, 2, 4-6, 11; V, 9).

Возраженія, несомнѣнно, заслуживаютъ серьезнаго вниманія, но они отправляются отъ двухъ предпосылокъ, которыя 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 событій 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 Entstehungsverhältnissen untersucht. Eisenach. 1893, стр. 56, 57. Dimont. The Epistle of St. James въ «A New Commentary on Holy Scripture including the Apocrypha», edited by Charles Gore, H. L. Goudge, A. Guillaume, Part III: the New Testament London, 1929 (reprinted), стр. 628, оставляетъ вопросъ открытымъ. Раннюю дату защищаютъ: Zahn, Th. Einleitung in das Neue Testament. B. I. Leipzig. 1897, и Mayor, J. B. The Epistle of St. James. The greek text with Introduction, Notes and Comments. 2nd. edit. London. 1897 (3 изданіе 1913 г. было мнѣ недоступно), о датѣ Іак. ср. Введеніе, гл. VII. Ср. еще Bardenhewer. Der Brief des hl. Jakobus, Freiburg, 1928, и Rendall. 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 даетъ матеріалъ. Датировка Посланія шестидесятью годами въ наше время также имѣетъ 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). Апостоль 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 управленія Іерусалимскою Церковью Іакову, который съ этого момента и выступаетъ на передній планъ. На Апостольскомъ Соборѣ Іаковъ 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 третьяго путешествія принимаютъ въ Іерусалимѣ Іаковъ и пресвитеры (Дѣян. XXI, 18); они же указываютъ ему тотъ образъ дѣйствій, который Павелъ безпрекословно принимаетъ, и который въ дальнѣйшемъ приводитъ его къ узамъ. Наши источники не оставляютъ сомнѣній въ томъ, что Павелъ предвидѣлъ опасности, связанныя съ посѣщеніемъ Іерусалима (Римл. XV, 30-32; Дѣян. XX, 22-25, ср. XXI, 4, 10-14), и потому возлагать отвѣтственность за происшедшее на Іерусалимскихъ іудеохристіанъ.\*\*\*) нѣтъ никакихъ основаній. Въ

\*) Ср., напр., Feine, *ув. соч.*, гл. III. Hort, F. J. A. *Judaistic Christianity. A course of lectures.* Cambridge and London. 1894. Lect. VIII, стр. 147 и слл. Sieffert, *Jakobus im Neuen Testament*, статья въ *Realencyklopedie für protestantische Theologie und Kirche*, 3 Aufl. von Hauck, B. VIII, стр. 586-587 (посланіе писано незадолго до смерти Іакова, которую Sieffert относитъ къ 66 г.); Chaine, *ув. соч.*, стр. LXXXVII. Къ поздней датѣ склоняются Cornely и Merk, *Manuel d'Introduction historique à toutes les Saintes Ecritures*, trad. française autorisée par Mazoyer. T. II. Nouveau Testament. Paris, 1928, стр. 408, § 526, 2.

\*\*) ср. Baur, F. C. *Paulus, der Apostel Jesu Christi.* 2 Auflage von Ed. Zeller. Leipzig. 1886. B. I, стр. 228 и сл.

настоящей связи важно отметить, что Павелъ считался съ авторитетомъ Іакова. Посѣщеніе ап. Павломъ Іерусалима послѣ его третьяго путешествія имѣло своею ближайшею цѣлью объединеніе Церквей изъ язычниковъ въ денежной помощи Церкви Іерусалимской (Дѣян. XXIV, 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 значить, 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 Іоанна, т. е., опять-таки, членовъ апостольской дванадцатерицы. Дѣян. XXI наряду съ Іаковомъ упоминаются только пресвитеры. Сопоставленіе текстовъ создаетъ впечатлѣніе возрастающаго съ годами значенія Іакова. Въ положеніе дѣйствительнаго 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 его естественнѣе ожидать въ шестидесятые годы, нежели до Собора.

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

---

\*) Ср. Дѣян. XVIII, 21-22. Текстъ недостаточно ясенъ. Въ ст. 21 упоминаніе Іерусалима содержится только въ Западной формѣ текста. Въ ст. 22 причастіе *ἐκ τῶν* нѣкоторые экзегеты склонны относить къ верхнему городу въ Кесаріи. Однако это толкованіе искусственно. Глаголь *ἔκειτο* обычно употребляется о пути въ Іерусалимъ, и *ἐκκλησία* (съ членомъ) можетъ быть только Церковь Іерусалимская (ср. Jacquier, E. Les Actes des Apôtres, Etudes Bibliques. Paris. 1926. ad. loc., стр. 557-559). Толкованіе русскаго перевода (курсивъ) здѣсь несомнѣнно правильное.

ственнымъ, и видѣть опасность, которая ей грозитъ со стороны ревнителей закона, — выраженіе Іак. «законъ свободы» (І, 25; II, 12) предполагаетъ понятіе безспорное, не вызывающее никакихъ возраженій. Если Іаковъ писалъ въ шестидесятые годы, когда борьба уже закончилась, и то пониманіе, которое защищалъ ап. Павелъ, 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. Нѣкоторыя 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 слл., 22 и сл.; I Кор. II, 14) и Іак. I, 13-18; III, 14-17. Точно такъ же нѣтъ основанія предполагать историческую связь ученія тамъ, гдѣ и Павелъ и Іаковъ сба говорятъ о пользѣ испытаній: Римл. V, 3-5; Іак., I, 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 Бытія (XV, 6); при этомъ, однако, аргументъ Павла направленъ противъ іудейскаго закона въ защиту вѣры, а Іаковъ вооружается противъ моральнаго 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 грядущей опасности.

Указаніе Іак. (IV, 1) на раздоры и нестроенія, наблюдающіеся въ христіанскихъ Церквахъ, въ шестидесятые годы тоже естественнѣе, чѣмъ до Собора. Къ этому времени мы уже имѣемъ горькій 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, 1 было, дѣйствительно, меньше данныхъ.

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

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



Рѣшеніе вопроса умѣстно начать съ анализа Посланія. Анализъ представляетъ существенныя 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 Іак. я затрудняюсь признать правильнымъ.

Въ Посланіи, начинающемся съ обращенія І, І и кончающемся заключеніемъ V, 7-20, естественно различать три concentra, въ которыхъ мысль писателя раскрывается съ возрастающей ясностью. Основные мысли Посланія намѣчены въ І, 2-8. — Іаковъ призываетъ своихъ читателей радоваться постигающимъ ихъ искушеніямъ (2). Искушеніе есть испытаніе вѣры, которое воспитываетъ терпѣніе (3) и ведетъ къ совершенству (4). Совершенство, полнота (4: *ἐν ᾧ ῥηθὲν λαμπρότεροι*, 5: *εἰ δὲ τίς ὁμῶν λαμπρὰ σφίγγει*), есть цѣль. Человѣкъ долженъ просить у Бога мудрости (5). Богъ исполнить его молитву, если онъ проситъ съ вѣрою (6). Вѣрѣ противопоставляется сомнѣніе, источникъ человѣческой слабости и безсилія человѣка предъ Господомъ (6-9). Въ этомъ первомъ concentrѣ центральныя понятія Іак. уже даны; понятіе искушеній, понятіе вѣры, а понятіе мудрости будетъ раскрыто ниже (III, 13-18, ср. I, 19). въ смыслѣ мудрости практической, доброй христіанской жизни.

Во второмъ concentrѣ (I, 9.—II, 26) Іаковъ еще разъ возвращается къ этимъ мыслямъ. Онъ опять поднимаетъ рѣчь объ искушеніяхъ. Конкретнымъ примѣромъ искушенія является страданіе отъ соціального неравенства (9—11), но богатый «прейdetъ, какъ цвѣтъ на травѣ» (10-11). Это неизбежное увяданіе богатаго противопоставляется высотѣ униженнаго (9). Перенесеніе искушенія даетъ вѣнецъ (12.). Искушеніе — не отъ Бога, Который есть источникъ нашей жизни, начало нашего царственнаго положенія въ твореніи и Податель всякаго даянія благого. Богъ не искушается зломъ, и Самъ не искушаетъ никого. Къ искушенію ведетъ обольщеніе похоти; похоть родитъ грѣхъ, а грѣхъ родитъ смерть (13-18). Совершенно неправильно\*\*) понимать искушеніе ст. 12 и

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

\*\*) Ср. Ropes, ук. соч., стр. 133, 153-155, Chaine, ук. соч., стр. 5, 17-19, гдѣ это различіе проводится.

слл. въ иномъ смыслѣ—in malam partem, — чѣмъ въ ст. 2 и слл. — Испушеніе есть спасительное испытаніе. Въ испушеніи наступаетъ моментъ выбора. Если челоѣкъ пошатнется и не устоитъ въ добрѣ, онъ уже поступаетъ вопреки волѣ Божіей, впадаетъ въ грѣхъ, который приводитъ къ смерти. Предостереженію противъ паценія противостоитъ 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 сбужданіе языка (26) и долгъ благотворенія (27-а). Исполняя его, христіанинъ хранить себя неоскверненнымъ отъ міра (27-в). II глава посвящена цѣликомъ раскрытію третьяго центрального понятія, намѣченного въ первомъ концентрѣ, понятія вѣры. Понятіе вѣры раскрывается тоже съ практической стороны и сначала отрицательно, затѣмъ положительно. Вѣра должна быть лицепріятна (II, 1) и, какъ примѣръ лицепріятія (ср. ст. 2: *ὑπό* — 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 *διεκρίβετε* (3) возвращаетъ насъ къ 1,6: Богу неугоденъ *διεκρίβεις*, сомнѣвающийся, нетвердый въ вѣрѣ. Такую же нетвердость въ вѣрѣ являетъ лицепріятіе.\*) Бѣдныхъ для міра избралъ Богъ быть богатыми вѣрою (5). Законъ свободы, лежащій въ основѣ поведенія христіанина (12), предполагаетъ вѣру. Вторая часть главы (14-26) даетъ обоснованіе положительное. Христіанская вѣра должна проявить себя въ дѣлахъ (17-20-26). Вѣра безъ дѣлъ есть мертвая вѣра. Это — вѣра бѣсовъ (19). Въ примѣръ дѣятельной вѣры Іаковъ приводитъ подвижниковъ вѣры въ Ветхомъ Заѣтѣ, Авраама и Раавъ, которые по вѣрѣ оправдались дѣлами (21-25). Дѣла непременно предполагаютъ вѣру (18). Подразумѣваемые Іаковомъ дѣла, опять-таки, относятся къ дѣламъ благотворенія (15-16). Такъ во второмъ концентрѣ уясняются основныя понятія, намѣченные въ первомъ концентрѣ.

\*) Ср. Ropes, *ut. соп.*, ad. loc.

Третій концентр (III-V, 6) посвященъ всецѣло практическимъ вопросамъ христіанской жизни. Въ немъ — уже въ частности — раскрывается содержаніе христіанской мудрости, которая упоминается въ I, 5. Ближайшее отношеніе третій концентр имѣетъ къ наставленіямъ I, 26, 27 во второмъ концентрѣ. Онъ тоже распадается на двѣ части. Первая часть (III, 1-IV, 12) пространно развиваетъ предостереженіе I, 26 противъ грѣховъ слова. Въ грѣхахъ слова повинны всѣ. Человѣческому языку присуща великая разрушительная сила. Только совершенный не согрѣшаетъ въ словѣ (III, 2-8). Отсюда — предостереженіе противъ учительства (III, 1). Нельзя благословлять Бога языкомъ, изрекающимъ проклятiя на людей (9-12). «Горькая зависть и сварливость» (*ζηλος πικρός και εὐνοία*, 14, 16, ср. IV, 1, 2), вина «неустройства и всего худого» (*ἀκαταστασία και πᾶν φαῦλον πράγμα*, 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 противостоитъ мудрость, сходящая свыше (*η ἀνωθεν σοφία*, III, 15). Она приноситъ 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 концентри. Вторая часть третьяго концентри (IV, 13-V, 6) имѣетъ ближайшее отношеніе къ I, 27. Она касается области социальныхъ отношеній. Накопленіе богатства неразрывно связано съ мірскими заботами. Поэтому новое наставленіе Іакова начинается съ предостереженія противъ заботъ о матеріальныхъ 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 новаго — четвертаго-концентри, возвращается къ исходной точкѣ. Призывъ къ долготерпѣнію (7-11) предполагаетъ искушенія. Іаковъ аргументируетъ близостью пришествія Господа-Судьи (8, 9), напоминая терпѣніе пророковъ и Іова и утѣшаетъ милосердіемъ Божиимъ (10, 11). Посланіе заканчивается рядомъ поученій, внѣшне между собою не связанныхъ: запрещеніемъ клятвы (12) и двумя

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

Изъ этого краткаго обзрѣнія содержанія Іак. видно, что удареніе въ Посланіи падаетъ на практическіе вопросы христіанской жизни. Основные понятія мудрости и вѣры раскрываются въ Посланіи со стороны ихъ практическаго 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 спеціальныи характеръ его наставленій сообщаетъ ему, какъ уже было отмѣчено выше, печать іудейскаго — скажемъ точнѣе: ветхозавѣтнаго пророческаго — духа. Это общее впечатлѣніе подтверждается наблюденіемъ отдѣльныхъ подробностей, которыя были упомянуты раньше. Цѣль Посланія въ общихъ чертахъ ясна. — Іаковъ имѣлъ намѣреніе дать наставленіе въ христіанской морали, находящейся, по его убѣжденію, въ полномъ согласіи съ этическимъ ученіемъ Ветхаго Завѣта, на почвѣ котораго онъ стоитъ.

Но кто были первые читатели Посланія?

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

придерживается большинство консервативных толкователей Іак. \*) И, тѣмъ не менѣе, оно не является единственно возможнымъ. Въ пользу допустимости иного пониманія говорить, прежде всего, прекрасный греческій языкъ и эллинистическая форма Посланія. Правда, іудеи разсѣянія утратили священный еврейскій языкъ отцовъ, и Павелъ 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 «Израиль Божій» (Гал. VI, 16), котораго Павелъ не смѣшиваетъ съ Израилемъ по плоти (I Кор. X, 18), христіанская Церковь, унаслѣдовавшая обътованія Божія Израилю ветхозавѣтному. Науск \*\*\*) приходится къ этому послѣднему пониманію путемъ тщательнаго анализа Іак. I, I. Мнѣ оно тоже представляется правильнымъ, — «Двѣнадцать колѣнъ, находящіяся въ разсѣяніи», — это христіанскія Церкви, пребывающія среди язычниковъ; это — весь 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 языкѣ, — 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 обязано своимъ первымъ читателямъ. Такимъ образомъ, снималась бы и вторая препосылка отрицательной критики, предполагающая, что Іак. могло быть написано не иначе, какъ Братомъ Господнимъ лично.

Но и это рѣшеніе 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, Zann, Mayor, Chaine, Bardenhewer, указ. соч., и др.

\*\*) Ср., напр., Chaine, ук. соч., стр. LXI.

\*\*\*) Ук. соч., стр. 35 и сл.

\*\*\*\*) Ewald, H., Geschichte des Volkes Israël, 2 Ausg. Göttingen 1858. В. VI, стр. 609 и слл. совершенно также понимаетъ написаніе Іак.



новыхъ вопросовъ. На апостольскомъ Соборѣ сферы служеній бы ли раздѣлены. Иудеохристіанскимъ столпамъ было назначено ити къ обрѣзаннымъ (Гал. II, 9). И Іаковъ, какъ старшій, стоялъ на стражѣ этого постановленія (Дѣян. XXI, 20 и слл. 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 «дѣнадцать колѣнъ, находящіеся въ разсѣяніи», представляютъ весь христіанскій міръ, то не слѣдовало 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. (Мф. XXI, 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 Ветхго 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 новозавѣтное писаніе — тоже запечатлѣнное духомъ Ветхаго Завѣта и тоже написанное прекраснымъ греческимъ языкомъ, — которое, при всемъ различіи содержанія, такъ же обнаруживаетъ съ Іак. нѣкоторыя черты замѣчательнаго совпаденія. Я разумѣю Посланіе къ Евреямъ.\*) Въ извѣстномъ Введеніи Holtzmann'a \*\*) въ параграфѣ посвященномъ Іак., дается цѣлая таблица параллельныхъ 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,

серьезнаго вниманія. На такихъ сопоставленіяхъ, какъ: Іак., IV, 15 = Евр., VI, 3; Іак. 1, 17 = Евр. XII, 9; Іак. V, 10; = Евр. XIII, 7, не построить ничего. Даже параллелизмъ Іак. III, 18 = Евр. XII, 11, на которомъ дѣлается уцареніе и Zimmer, въ статьѣ, специально разбирающей отношеніе Іак. къ «литературѣ павлинизма», \*) не производить, при различіи контекста, убѣдительно-го 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 звучатъ 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?

Евр. XI.

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

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

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

---

\*) Zimmer, M. Das schriftstellerische Verhältniss des Jakobusbriefes zur Paulinischen Litteratur, въ Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1893. II. стр. 481.

\*\*) Ср. Feine, ук. соч., стр. 122-125, Ropes, ук. соч., стр. 22, Dibelius, ук. соч., стр. 155 и сл., Chaîne, ук. соч., стр. LXXVI (ср. мою рецензію на книгу Chaîne: «Православная Мысль», вып. I, 1928, стр. 218).

\*\*\*) О почитаніи Авраама ср. Schmitz, Otto. Abraham im Spätjudentum und im Urchristentum въ «Aus Schrift und Geschichte», Theologische Abhandlungen Adolf Schlatter zu seinem 70 Geburts-

ніем Авраама. Наряду съ Авраамомъ въ обоихъ Посланіяхъ упоминается Раавъ. И въ исторіи Авраама Іаковъ останавливается на томъ же событіи — жертвоприношеніи 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 отрицаетъ и Іаковъ. Но для Іакова вѣра Авраама и Раавъ достигаетъ своего исполненія въ дѣлахъ. Авраамъ и Раавъ являютъ 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 удовлетворительное 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, приводитъ Іаковъ въ доказательство защищаемаго имъ тезиса вѣры мертвой безъ дѣлъ: *πίστις ὡς νεκρῶν* (II, 17, 20, 26). Это выраженіе имѣетъ отрицательную параллель въ Евр.. Мертвая вѣра Іак. противостоитъ мертвымъ дѣламъ Евр.: *νεκρὰ ἔργα* (VI, I; IX, 14). Какъ понимать эти мертвыя дѣла? Не предпрѣлая вопроса объ 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 догматическаго содержанія, то въ созданіи нашего спасенія вѣрѣ въ Евр. усваивается 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 Мѡ. I, 5, гдѣ собранъ талмудическій матеріалъ. Къ этому мѣсту 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 *уєхрѣ* *єрѣ*. Это — тѣ же дѣла закона, которыя Павелъ въ Римл. (III, 19, 20, 27, 28; IV, 1 и сл.) и Гал. (III, 2) противопоставляетъ вѣрѣ. \*) Ученіе ап. Павла таило опасность перетолкованія. Отрицаніе закона грозило моральнымъ индифферентизмомъ. Употребляемый Іаковомъ терминъ *πίστις уєхрѣ* можно понимать какъ прямой отвѣтъ на *уєхрѣ* *єрѣ*. Евр. Практическое удареніе Іак. противостоитъ 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, 1; VIII, 11 и слл.). — Іаковъ съ удареніемъ предостерегаетъ противъ учительства (III, 1 и слл.) Подчеркивая непреложность обѣтованія, даннаго Аврааму, Евр. (VI, 13 и слл.) поясняетъ употребленную Богомъ клятву аналогіею 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 стоятъ на почвѣ Ветхаго Заветъа и совпадаютъ въ оцѣнкѣ историческаго момента. — Какъ и во многихъ другихъ новозавѣтныхъ писаніяхъ, въ Іак. и въ Евр. грозныя событія, поднимающіяся страшнымъ призракомъ надъ христіанскимъ міромъ, воспринимаются эсхатологиче-

---

\*) Изложенное пониманіе Евр. VI, 1; IX, 14 очень многіе толкователи отвергаютъ и видятъ въ мертвыхъ дѣлахъ грѣхъ, которые вызываютъ обвиненіе писателя. Такъ толковали наше мѣсто и Отцы (ср., напр., у Riggenbach'a, Der Brief an die Hebräer, Kommentar zum Neuen Testament, von Zahn, B. XIV, Leipzig, 1913, стр. 149, прим. 90). Это послѣднее пониманіе, во всякомъ случаѣ, не есть единственно возможное. Писатель выражаетъ свою скорбь по поводу того, что его читатели еще не вышли изъ младенческаго возраста (V, 11 и сл.). Обращеніе отъ мертвыхъ дѣлъ и вѣра въ Бога относится къ начаткамъ ученія Христова (VI, 1). И если отпаденіе отъ благодати осуждается, какъ сугубый грѣхъ (VI, 4-8), то и къ Галатамъ ап. Павелъ писалъ почти въ такомъ же тонѣ. А Галаты, какъ извѣстно, подпали влиянію іудейства и готовы были измѣнить благовѣстію, принесенному имъ ап. Павломъ (ср. Гал. IV, 8-11, а также I, 6-9). Наше пониманіе Евр. VI, 1; IX, 14 имѣетъ 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 оправдываютъ призывъ къ долготерпѣнію, который звучитъ въ сѣбѣхъ 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 направленій 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 одной стороны, Feine и Chaîne, съ другой стороны, прямая связь нашихъ Писаній часто отрицается и ими, то въ основѣ отрицанія лежитъ оцѣнка 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, защищающій раннюю дату Іак., вопроса объ отношеніи Іак. къ Евр. даже не ставитъ на обсужденіе. Цитируя въ § 6 (примѣчаніе II, стр. 88) безъ всякаго комментарія мнѣнія ученыхъ, допускавшихъ вліяніе Евр. на Іак., онъ упоминаетъ о нихъ сразу послѣ тѣхъ теорій, которые, по его мнѣнію, не заслуживаютъ даже опроверженія.

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

мостью, и предполагается, что авторъ Іак., развивая свое ученіе о вѣрѣ и дѣлахъ, имѣлъ въ виду формулировку Евр., которое къ тому времени пользовалось уже значительною славой.

Не буду останавливаться на Massebieau, который видѣлъ точ-ки соприкосновенія между Іак. и Евр., но объяснял ихъ, въ свя-зи со своею общею теоріею о дохристіанскомъ происхожденіи Іак., зависимою Евр. и другихъ новозавѣтныхъ писаній отъ Іак., а не наоборотъ.\*) Объясненіе Massebieau столь же безнадежно, какъ и вся его теорія, однако, заслуживаетъ вниманія, что мо-ментъ случайности исключаетъ и оно.

Со всею ясною зависимою 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 имѣетъ особаго значенія. Важно констати-рованіе факта. Этотъ фактъ есть близость Іак. къ Евр., допускаю-щая объясненіе не иначе, какъ въ предположеніи прямой зависи-мости Іак. отъ Евр. Наиболѣе послѣдовательно эта точка зрѣнія проведена у Hausrath'a.\*\*\*) Онъ относилъ оба Посланія къ началу II вѣка и понималъ Евр., какъ слово предостереженія іудеохри-стіанамъ, измалодушествовавшимъ и близкимъ къ отпаденію отъ Христа. Авторъ не Павелъ, но духъ Посланія — Павловъ. Какъ Павелъ, писатель дѣлаетъ удареніе на вѣрѣ, а подробности гл. XIII показываютъ, что онъ хотѣлъ, чтобы Посланіе было припи-сано 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, рѣшиительно отрицая, въ духѣ своей теоріи, всякую зависи-мость Іак. отъ Евр., считаетъ, что ссылка на примѣръ Раавъ въ обоихъ Посланіяхъ говоритъ въ пользу обратной зависимости. Равнымъ образомъ и Mayor (ук. соч. стр. XCIII и сл. и CIII и сл.) допускаетъ зависимость Евр. отъ Іак., котораго ученіе о вѣрѣ пред-ставляло опасность перетолкованія и потому вызвало необходимость въ точномъ опредѣленіи вѣры Евр. XI. Историческія условія написанія Евр. свидѣтельствуютъ, по мнѣнію Mayor'a, о болѣе поздней эпохѣ. Въ Евр. XIII, 7 онъ видитъ намекъ на мученическую смерть Іакова.

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



тезиса.\*) — Іак. есть отвѣтъ іудеохристіанъ, уязвленныхъ острымъ тономъ Евр. Авторъ — звонить по своему настроенію, «Неосновательный человѣкъ», котораго онъ обличаетъ (II, 20) есть писатель Евр., но черезъ его голову «Іаковъ» 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 иѣломъ безусловно неприемлемымъ, и, однако, заключающимъ драгоценныя крупинцы истины.\*\*)

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

\*) Здѣсь несомнѣнное недоразумѣніе. Въ спискахъ и въ изданіяхъ Нового Завета семь Соборныхъ Посланій помѣщаются обыкновенно или вслѣдъ за Евр. (такъ въ западныхъ изданіяхъ. Этому же порядку отвѣчаетъ послѣдовательность апостольскихъ чтеній православнаго церковнаго года) или между Дѣян. и Римл. (такъ въ нашихъ изданіяхъ). Строго говоря, рѣчь можетъ идти не о мѣстѣ Іак., взятаго въ отдѣленности, а о мѣстѣ Соборныхъ Посланій, какъ цѣлаго. О мѣстѣ Евр. ср. eme 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 сл.

\*\*) Мнѣніе Hausrath'a не стоитъ особнякомъ. Вліяніе Евр. на Іак. признавали 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 für Wissenschaftliche Theologie, 25 Jahrgang, Leipzig, 1882, стр. 293: Die Zeitlage des Jakobusbriefes, онъ открыто склоняется къ предложенной Hausrath'омъ теоріи Zimmer (указ. статья). М. Zimmer'a названъ на стр. 499 цѣлый рядъ ученыхъ, 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 Іак. отъ Евр. и ссылаясь при этомъ на мнѣніе de Wette, Bleek и др. проблему, но рѣшалъ ее отрицательно (ср. Der Brief an die Hebräer. I. Berlin 1828. стр. 89 прим. 91). Hug утверждалъ вліяніе Евр. на Іак. (ср. Einleitung in das Neue Testament. II. 3 Aufl., стр. 315 и сл.).

шеніе проблемы Іак. оказывается органически связаннымъ съ рѣшеніемъ проблемы Евр. Ошибки Hausrath'a и Streeter'a должны быть предостереженіемъ и для насъ.

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 замалчиваемо 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 содѣйствовавшіе его закрѣпленію, 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 признано уже въ древности. Александрійскіе 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 построеніе подлинника на переводѣ неизбежно отразилось бы. Съ другой стороны, александрійцы 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 зрѣ-

---

\*) 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 встрѣчаются у каждого писателя. Мы видѣли, на примѣрѣ Hausrath'a что даже лѣвые критики не отрицаютъ въ Евр. духа ап. Павла. Замѣчательно, что и аллегорическій методъ толкованія Св. Писанія въ Евр. имѣетъ аналогіи въ Посланіяхъ ап. Павла къ Римлянамъ (IX) и къ Галатамъ (IV). Сказаннаго 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 закрѣпленію, 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 дошедшія. Существенно отмѣтить, что, при всемъ колебаніи преданія, имени ап. Павла, какъ автора Евр., другое имя не противопоставляется. Свидѣтельство древнихъ объ 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, выражающаго, въ своемъ колебаніи, двойственность Посланія, — рѣшеніе промежуточное, которое еще въ древности старались нащупать александрійскіе богословы. Интересно, что и въ наши дни

---

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

\*\*) Ср. Westcott., стр. XXVIII и сл.

\*\*\*) Такъ оцѣниваетъ положеніе проф. Н. Н. Глубоковский, высказывавшій свое мнѣніе въ спеціальному курсѣ по введенію въ Евр., читанномъ студентамъ Православнаго Богословскаго Института въ Парижѣ осенью 1928 г. Готовый къ печати большой комментаріи Н. Н. Глубоковского на Евр. ждетъ своего издателя.

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

Уже при бѣгломъ чтеніи Посланія останавливаетъ на себѣ вниманіе проходящая черезъ все Посланіе форма перваго лица множественнаго числа. Это множественное число очень часто служить 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 множественнаго числа употребляется и тогда, когда писатель противопоставляетъ 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 множественнаго числа тоже встрѣчаются (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 онѣ всегда переплетаются формами I-го лица единственнаго числа (ср. особенно характерные примѣры: Римл. I, 5 и 8 слл.; I Кор., IX, 1-6, 8; II Кор., I, 15-19, 23; II, 1-11; 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 единственнаго числа. Множественное число, какъ исключеніе изъ общаго правила, обыкновенно находитъ объясненіе въ особыхъ условіяхъ написанія того или иного Посланія. Павелъ 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 Фессалоникійцамъ; но характерно, что и въ этихъ Посланіяхъ I-ое лицо множественнаго числа перебивается I-мъ лицомъ единственнаго числа. — Павелъ приобщаетъ къ апостольскому подвигу находящихся при немъ учениковъ, но бремя апостольскаго служенія несетъ единолично (ср. I Фесс., II, 18). Иногда, какъ напр. въ Посланіяхъ къ Коринѳянамъ, апостоль употребляетъ форму множественнаго числа, когда говоритъ объ апостольскомъ служеніи вообще, но переходитъ на единственное число, какъ только обращается мыслью къ самому

---

\*) Cp. Responsa Pontificiae Commissionis de Re Biblica. 24. VI. 1914. De auctore et modo compositionis epistolae ad Hebraeos: Quaer. III. Utrum Apostolus ita huius epistolae auctor censendus sit, ut necessarie affirmari debeat, ipsum eam totam non solum Spiritu Sancto inspirante concepisse et expressisse, verum etiam ea forma donasse qua prostat. Resp. Negative, salvo ulteriori Ecclesiae iudicio. Тексты 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, ограниченія. Употребленіе 1-го лица множественнаго числа наблюдается какъ правило на протяженіи первыхъ двѣнадцати главъ. Два исключенія (X, 34; XI, 32) при ближайшемъ разсмотрѣніи таковыми не являются. Русскій переводъ X, 34: «*и о н ѣ у з а м ѣ* сострадали» имѣетъ за собою греческій текстъ *οἱς διὰ τῆς μου συμπαθήσατε*. Но, кромѣ этой формы текста, представленной въ древнемъ Codex Sinaiticus, X, 34 сохранился въ параллельной формѣ: *οἱς διὰ τῆς συμπαθήσατε* (вы сострадали у з н и к а м ѣ), которая должна быть признана лучше засвидѣтельствованною и обычно помѣщается въ критическихъ изданіяхъ. Она уже не содержитъ ссылки на узы автора Посланія. Замѣчаніе XI, 32 имѣетъ значеніе общей реторической формулы,\*) не допускающей безспорнаго вывода объ авторѣ Посланія. Но остается гл. XIII. Если на протяженіи первыхъ двѣнадцати главъ писатель, говоря о себѣ, неизмѣнно употреблялъ формы множественнаго числа, то въ послѣднихъ стихахъ Посланія это общее правило нарушается, и наряду съ формами множественнаго числа появляется 1-е лицо единственнаго числа (XIII, 19, 22, 23), требующее буквального пониманія.

Какъ объяснить этотъ переходъ съ 1-го лица множественнаго на 1-ое лицо единственнаго числа? — Хотя отсутствіе заголовка (ср. I, 1) и не даетъ намъ права говорить о коллективномъ авторѣ Посланія, тѣмъ не менѣе, переходъ съ 1-го лица множественнаго на 1-ое лицо единственнаго числа былъ бы, дѣйствительно, понятенъ, если бы мы допустили, что Посланіе пишетъ группа, но изъ состава группы выдѣляется одно лицо, которому и принадлежитъ руководящее положеніе. 1-ое лицо множественнаго числа выражало бы, въ такомъ случаѣ, голосъ группы, 1-ое лицо единственнаго числа — голосъ ея руководящаго члена. Для Гарнака это общее пониманіе Евр. дало поводъ построить флуконаучную 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 построеніемъ 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 Hebräerbriefes (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 1900, стр. 16-41).

ситься. Предлагаемая Гарнакомъ гипотеза совершенно произвольная. Но исходная точка не вызываетъ сомнѣнiя. И вопросъ, поставленный Гарнакомъ, ждетъ отвѣта. Если нѣтъ достаточныхъ основанiй считать Посланiе написаннымъ Прискиллою, то не даетъ ли само Посланiе косвенныхъ указанiй для сужденiя о той группѣ, отъ имени которой оно послано, и о томъ ея влiятельномъ членѣ, голосъ котораго такъ громко звучитъ въ послѣднихъ стихахъ? Мы увидимъ сейчасъ, что отвѣтъ на этотъ вопросъ не представляетъ особаго труда.

Начнемъ съ конца. Евр. не имѣетъ надписанiя, но преданiе Церкви связало его съ ап. Павломъ, и, съ другой стороны, ученiе Посланiя совпадаетъ съ ученiемъ ап. Павла. На вопросъ о томъ, кто это «я» въ Евр., отвѣтъ можетъ быть только одинъ. — «Я» — это ап. Павелъ. При скудости личныхъ подробностей, упоминанiе Тимофея (XIII, 23) становится показательнымъ и тоже говорить въ пользу авторства Павла. Но Павелъ не одинъ — и это существенно. Съ Павломъ — цѣлая группа. Павелъ имѣетъ ближайшее отношенiе къ составленiю Посланiя. — *Διὰ βραχίον ἐπιστολῆς ὑμῶν* (XIII, 22: я вкратцѣ написалъ вамъ) — глаголу *ἐπιστολῆς* (въ русскомъ переводѣ: написалъ) точно соотвѣтствуетъ имя существительное *ἐπιστολῆς* (посланiе). Но 1-ое лицо единственного числа прорывається только въ концѣ. Посланiе въ цѣломъ написано отъ имени коллектива. И этотъ коллективъ въ концѣ тоже указанъ: *ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* (XIII, 24: привѣтствуютъ васъ италiйскiе). Множественному числу отправителей Посланiя отвѣчаетъ въ заключенiи множественное число *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας*.

Но и этимъ еще не все сказано. Какъ понимать *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* и каково ихъ отношенiе къ ап. Павлу? — Греческое выраженiе *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* допускаетъ двоякiй переводъ: это или пребывающiе въ Италiи и оттуда посылающiе привѣтъ, или братья италiйскаго происхожденiя, но въ моментъ написанiя Посланiя въ Италiи уже не находящiеся. Большинство современныхъ толкователей предпочитаютъ второй переводъ, \*) но не всѣ. \*\*) Древнiе видѣли въ гре-

\*) Ср. Jülicher, ук. соч., Gayford, ук. соч., ad loc., Westcott (ук. соч., ad loc.) признаетъ, что *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* не допускаетъ безспорнаго вывода. Словоупотребленiе Мо. XXIX. 17, Лк. XI. 13. Кол. IV. 16 дѣлаетъ возможнымъ первое пониманiе. Аналогiя Дѣян. 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., Riggenbach, ук. соч., ad loc.



ческомъ оборотѣ указаніе на мѣсто написанія Посланія.\*\*) Въ пользу перваго пониманія говорятъ и помятки на рукописяхъ: *ἔγραψεν ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* и т. п. \*\*) Вопросъ не допускаетъ безспорнаго рѣшенія. Несомнѣнно, однако, что въ духѣ древней эпистолографіи—первое пониманіе, а не второе. Пишущій письмо становился на точку зрѣнія получающаго. Эпистолярный аористъ имѣетъ значеніе настоящаго времени.\*\*\*) Для адресата письма въ моментъ полученія настоящее отправителя представлялось уже отошедшимъ въ прошлое. Въ Посланіи *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* естественно понимать въ такомъ же смыслѣ, съ точки зрѣнія 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 преодоленіемъ какихъ-то препятствій. Объ осуществленіи надо молиться (XIII, 19). Въ Посланіи упоминается освобожденіе изъ узъ Тимофея (XIII, 23).\*\*\*\*) Объ узѣхъ Тимофея мы изъ другихъ источниковъ не знаемъ ничего. Мѣсто его заключенія не называетъ и Евр., но вѣрный Тимофей былъ со своимъ учителемъ, когда апостоль писалъ посланія изъ узъ (ср. Филипп. I, 1, II, 19-23; Кол. I, 1, Филим. I). Тутъ невозможно поднимать вопросъ о мѣстѣ написанія этихъ Посланій. Римская теорія (Дѣян. XXVIII) остается непоколебленною и въ наши дни, несмотря на всѣ попыт-

\*) Ср. Осодоритъ, In Hebr., Migne Gr., t. LXXXII, стр. 785; Ософилактъ, In Hebr., Migne Gr., t. CXXV, стр. 188; Примасій, In Hebr., Migne Lat., LXVIII, стр. 794.

\*\*) О помяткахъ 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 *ἀπολειψαμένον* (XIII, 23) въ смыслѣ: отпустить. — Павелъ-узникъ отпустилъ Тимофея на родину. Тимофей — податель Посланія. Это пониманіе требуетъ цѣлаго ряда дополнительныхъ построений, которыя сообщаютъ ему слишкомъ гипотетическій характеръ. Авторомъ Посланія Fr. Dibelius считаетъ Варвану.

ки\*) иного пониманія исторической обстановки, сопровождавшей ихъ написаніе. Узъ Тимофея всего естественнѣе приурочить къ этому же періоду. Общее впечатлѣніе таково, что чаемое апостоломъ освобожденіе (ср. Филип. I, 25; II, 24; Филим. 22) наступило, но на долю Павла и его спутниковъ выпали неизвѣстныя намъ испытанія, которыя и самъ апостолъ еще не предвидѣлъ, когда писалъ къ Филиппійцамъ и къ Филимону. Если I-ое лицо единственнаго числа въ Евр. относится къ ап. Павлу, то написаніе Посланія всего естественнѣе приурочить къ моменту его освобожденія изъ римскихъ узъ. Христологическое удареніе Евр. говорить 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. I, 24.- II, 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 теорія написанія Посланій изъ узъ въ Римѣ, какъ уже сказано было, вызываетъ иногда возраженія. Доказательную силу приобрѣтаетъ совпаденіе: участіе ап. Павла въ написаніи Евр. всего вѣроятнѣе въ Римѣ; *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας*, какъ писателей Посланія, тоже наиболѣе естественно искать не внѣ Италіи, а въ самой Италіи, 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* въ „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 Gefangenschaft des Paulus Ephesus und des Itinerar des Timotheus. Untersuchungen zur Chronologie des Paulus und des Paulusbrieфе* (N T. Forschungen hsggb. von Otto Schmitt. I Reihe 3 heft). Gütersloh. 1925

\*\*) Въ I вѣкѣ, кромѣ Рима, существованіе христіанской общины въ Италіи съ несомнѣнностью засвидѣтельствовано только въ ПUTEОЛАХЪ (Дѣян. 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 ПUTEОЛАХЪ, какъ это вытекаетъ изъ Дѣян. XXVIII, 13-15, поддерживала тѣсную связь съ общиною римскою.

Поставленный вопрос приводит 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 полосу горшихъ скорбей (XII, 1 и слл.). Посланіе есть слово утѣшенія (*λόγος παραμύθιος*, 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 своею 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 достигнуто полноты откровеніе, данное древле чрезъ пророковъ (I, 1, 2). Сынъ — наслѣдникъ и участникъ творенія и промышленности, 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, 4-11). 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 Новаго Завѣта, не приносилъ повторныхъ жертвъ: Онъ совершилъ приношеніе однажды: разъ навсегда 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 Вѣтхомъ Завѣтѣ и въ Вѣтхомъ 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 общаго въ силу искупительнаго 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, гимнъ 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, гдѣ пишушіе, 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).

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

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

---

\*) Ср. напр., Jülicher (ук. соч.) § 12, 5, стр. 139 и слл.: Евр. написано тогда, когда національныя различія въ христіанствѣ уже стерлись. Такъ же Moffatt, Commentary. Introduction, §1, II.

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

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

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

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

---

\*) Ср. Златоустъ. In Hebr., Migne. Gr. l. LXIII, стр. 11, Теофилакты, In Hebr. Migne. Gr. l. CXXV, стр. 185. Изъ современныхъ богослововъ этого мнѣнія придерживается и Н. Н. Глубоковский. Ср. еще Westcott (ук. соч., стр. XXXIX и слл.). Очень вѣроятно, что самый заголовокъ: *πρὸς Ἰερουσαλὴμ*, какъ показалъ Westcott, содержитъ эту же мысль. Церковью евреевъ древніе считали Христіанскую общину въ Іерусалимѣ. Въ нашей связи получаютъ особый интересъ указанія апокрифическихъ сочиненій, написанныхъ именемъ Климента Римскаго (Homil. XI. 35. Migne Gr. l. II, стр. 301. ср. тамъ же стр. 32-33): управленіе церковью евреевъ въ Іерусалимѣ было вѣрено Іакову. Надо думать, что и Александрійцы, размышлявшіе надъ обращеніемъ ап. Павла «къ евреямъ» (матеріалъ ср. у Westcott'a, ук. соч. стр. LXVI и слл.), представляли себѣ читателей Посланія въ Іерусалимѣ.

\*\*) Вопросъ поставленъ со всею ясностью въ книгѣ Lagrange, M. J. Saint Paul. Epître aux Galates. 2 ed. Paris. 1926. Introduction. Chapitre II. Les adversaires de St. Paul chez les Galates. Quels étaient ces judaïsants. Особою стр. LIV-LVIII.

ководили соображенія любви и икономіи (I Кор. IX, 19-22), Антиохійскій инцидентъ (Гал. II, 11, и слл.) показываетъ со всею наглядностью, что принципиальной обязательности закона Павелъ уже не признавалъ и для христіанъ изъ іудеевъ. При этомъ образъ храма данъ въ Евр. не только какъ воспоминаніе — пускай недавняго, но уже историческаго — прошлаго, проливающего 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 основаній: разрушеніе храма, если бы оно уже совершилось, было бы лучшимъ доказательствомъ главнаго тезиса Посланія: прекращенія Вѣтнаго 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 имѣетъ 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 неизбежно чувствовали и іерусалимскіе іудеохристіане. Въ эсхатологической рѣчи Христа Спасителя (Мѣ. 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 Тим. II, 14, и слл. Но мученики были и въ другихъ церквахъ, и безспорнаго вывода изъ этихъ общихъ основаній не вытекаетъ. Но и обратно: выставленные 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 матеріальнаго благосостоянія читателей, которое находилось бы въ противрѣчій съ тѣмъ, что мы знаемъ о



Церкви іерусалимской. Съ другой стороны, и экономическое состояніе іудеохристіанъ въ Іерусалимѣ мы не имѣемъ основанія понимать какъ прямую нищету, при которой «расхищеніе имѣнія» (X, 34) не имѣло бы уже никакого значенія.

Остается греческій языкъ и цитаты изъ Ветхаго Заветѣ 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 іерусалимской общинѣ обращался только Павелъ, еврей отъ евреевъ, то греческій языкъ вызывалъ бы законное удивленіе. Но Посланіе, какъ мы его понимаемъ, исходитъ не отъ Павла. Павелъ принималъ участіе въ его составленіи. И только. Отправителями, въ собственномъ смыслѣ, были *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰαλίας*, т.е. въ первую очередь, римскіе христіане. Римская община была смѣшанная по своему составу. Въ нее, несомнѣнно, входили христіане іудейскаго происхожденія. Но большинство ея членовъ пришло въ Церковь изъ язычества. Это заключеніе съ неизбежностью вытекаетъ изъ Посланія къ Римлянамъ (ср. о законѣ VII, 1, 4, 6\*\*) и обращенія къ читателямъ-язычникамъ (I, 5, 6, 13; XI, 13 и слл.; XV, 14-16). Двухлѣтнее пребываніе ап. Павла въ Римѣ протекло въ невозбранной проповѣди Евангелія Царствія Божія (Дѣян. XXVIII, 30, 31). Слушателями этой проповѣди послѣ разрыва апостола съ римскими іудеями могли быть только язычники. Отсюда вытекаетъ, что въ моментъ написанія Евр. подавляющее большинство римскихъ христіанъ были язычники по происхожденію и люди эллинистической культуры. Ихъ разговорнымъ языкомъ былъ греческій. Посланіе на общераспространенномъ греческомъ языкѣ не могло быть совершенно недоступно и іудеохристіанамъ въ Палестинѣ.

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

\*\*) Паличность въ римской Церкви христіанъ іудейскаго происхожденія 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, слѣдовательно, упомянутыя въ ней лица не входили въ составъ римской Церкви, то надо помнить, что такія указанія, какъ XII, 1, 4, 6, могутъ относиться только къ христіанамъ іудейскаго происхожденія, а свидѣтельство Светонія (Claud., 25) въ связи съ замѣчаніемъ Дѣян. XVIII, 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 Заветъ 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. Положительныя указанія Посланія подкрѣпляютъ 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. Паваль.

Условіями написанія Посланія опредѣляется и его цѣль.

Выше было указано, что составители Посланія понимали его, какъ слово утѣшенія (XIII, 22). Необходимость утѣшенія, ободренія въ скорбяхъ, вытекала изъ обстановки написанія. Упадокъ вѣры и пониженіе уровня христіанской жизни, вызвавшіе тревожныя предостереженія италійскихъ христіанъ, были зловѣщимъ симптомомъ еще болѣе серьезной опасности. Іерусалимская Церковь была Церковью 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 разрушеніе храма, средоточія іудейской религіозно-національной жизни. Эта историческая катастрофа была катастрофою 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. XXIV, 27), долгій путь изъ Кесаріи въ Римъ съ зимовкою на Мальтѣ (Дѣян. XXVII-XXVIII, 15), два года въ Римѣ,\*) — эта пятилѣтняя разлука должна была, неизбѣжно.

---

\*) Аористная форма ἐνέμελλον (Дѣян. XXVIII, 30) показываетъ, что автору Дѣян. была извѣстна перемѣна, наступившая въ положеніи апостола по истеченіи означенныхъ двухъ лѣтъ. Эту перемѣну, по совокупности данныхъ, естественно понимать,

ослабить связь. Мало того, по свидетельству 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, скудные. При отсутствіи прямой связи, доходившіе до Рима слухи могли казаться особенно тревожными. Было ли въ точности извѣстно, какую позицію занялъ самъ Іаковъ? Молитвенное пожеланіе личнаго 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 назрѣвавшія событія требовали неотложнаго вмѣшательства.

Такимъ вмѣшательствомъ и явилось Евр. Призывъ отъ лица италійскихъ христіанъ получалъ особый смыслъ потому, что христіане изъ язычниковъ, составлявшіе въ Италіи большинство, были тою вѣтвью отъ дикой маслины, которая была привита къ благородному стволу.\*) Ради нихъ совершилось до времени отпаденіе іудеевъ. Они унаслѣдовали обѣтованія, данныя Богомъ Израилю въ Вѣтхомъ Завѣтѣ. Исполненіе обѣтованій — въ Церкви. По ученію ап. Павла, Церковь есть истинный Израиль, Израиль Бжій (Гал. VI, 16). На духъ унынія, смущавшій іудеохристіанъ были призваны откликнуться овцы стада Христова, пришедшія въ Церковь съ Востока и Запада, и Сѣвера и Юга (Лк. XIII, 29). И отвѣтъ могъ быть только одинъ. — Вѣтхій Завѣтъ есть сѣнь и прообразъ. Вѣтхій, онъ ветшаетъ и близится къ уничтоженію (Евр. VIII, 13). Прехожденіе Вѣтхаго Завѣта — въ путяхъ промышленности 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 ученіемъ 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 встрѣчается у ап. Павла какъ разъ въ Посланіи къ Римлянамъ (XI).

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

Нашелъ ли этотъ манифестъ сочувственный откликъ въ сердцахъ іудеохристіанъ?

## У.

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

Но здѣсь мы встрѣчаемся съ новою трудностью. Большинство изслѣдователей относитъ, въ согласіи съ указаніемъ Іосифа Флавія (*Antiq.* XX. 9. 1), 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? Хронологическія изысканія въ нашу задачу не входятъ. Есть нѣсколько системъ хронологіи ап. Павла. Несомнѣнно, однако, что въ настоящее время большинство ученыхъ, допускающихъ освобожденіе ап. Павла изъ римскихъ узъ, склонны помѣщать это событіе 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 Игисиппавъ передачь Евсевія.\*\*\*) Во всякомъ

\*) Ср. Ropes, ук. соч., стр. 64, Chaîne, ук. соч., стр. XXXV и сл.

\*\*) Ср. 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); Einleitung, I Band (*Der Brief des Iacobus*, § 5. Anm 4), отдастъ свидѣтельству Игисиппа предпочтеніе передъ показаніемъ Іосифа, которое не внушаетъ ему большого довѣрія вълѣдствіе значительнаго числа христіанскихъ интерполяцій въ его текстъ (ср. еще Sieffert, указ. статья въ *Realencyklopädie*, 3 Auflage, B. VIII, Leipzig 1900, стр. 581). Имя Веспасіана (а не Тита) въ свидѣтельствѣ Игисиппа, связывающаго съ убійствомъ Іакова событія Іудейской войны, не говоритъ, по мнѣнію Zahn'a, противъ исторической достовѣрности свидѣтельства, а наоборотъ, позволяетъ приурочить смерть Іакова къ веснѣ 66 г.

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

Это историческое объясненіе уже напрашивается.

Мы взяли за исходную точку что «двѣнадцатью колѣнами, находящимися въ разсыіаніи» (I, 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 событій. 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 Haurath въ XIX вѣкѣ и Streeter — въ наши дни. Предложенныя ими научныя гипотезы для насъ одинаково неприемлемы. Haurath 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 нѣкоторыя наблюденія Streeter'a, несомнѣнно, представляютъ интересъ. Такъ, напримѣръ, онъ обращаетъ вниманіе на то, что терминъ *ἐκκλησία*, которымъ въ II, 2 обозначается христіанское собраніе, по его свѣдѣніямъ, достовѣрно засвидѣтельствовано въ этомъ значеніи только въ въ римской общинѣ.\*) На Римъ, какъ онъ полагаетъ, указываетъ и образъ *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ κυρίου* (тамъ же), въ которомъ не труд-

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

но узнать по золотому перстню римскаго всадника. Мысль Streeter'a обращается при этомъ къ концу I вѣка. Въ его сознаніи встаютъ фигуры Флавія Климента 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 тотъ 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 Римѣ оно адресовано.

Вышеизложенное представляетъ собою посылки, 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. Косвеннымъ выводомъ является и этотъ тезисъ. Остается путь провѣрки. Мы можемъ еще разъ остановиться на характерныхъ особенностяхъ Іак. и спросить себя, отвѣчаютъ ли онѣ 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 вполне естественно. Какъ предстоятель, 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 колебались 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 римскихъ христіанъ. Онъ, несомнѣнно, понималъ значеніе римской Церкви, какъ Церкви столичной. Отвѣчая италійскимъ христіанамъ, онъ видѣлъ за ними христіанскія Церкви, разсѣянные по лицу земли. Подъ общею формулою: «двѣнадцать колѣнъ, находящіяся въ разсѣяніи», надо мыслить, въ первую очередь, римскихъ христіанъ. Но только въ первую очередь. Иакъ, есть манифестъ въ отвѣтъ на манифестъ.

Второй вопросъ — о формѣ Иакъ. Языкъ Иакъ. опредѣлялся языкомъ Евр. . Напомню сказанное выше о составѣ римской Церкви. Слово назиданія на еврейскомъ или арамейскомъ языкѣ италійскимъ читателямъ было бы просто недоступно. А Иаковъ имѣлъ въ виду не только римскую Церковь, но и другія Церкви въ бассейнѣ Средиземнаго моря. Поскольку читателямъ Посланія былъ извѣстенъ Ветхій Заветъ, они пользовались имъ въ переводѣ LXX. Это вытекаетъ и изъ Евр. И Иаковъ въ своемъ манифестѣ долженъ былъ, по необходимости, отправляться отъ перевода LXX. Форма Посланія опредѣлялась заданіемъ. Маловѣроятно, чтобы самъ Иаковъ ею владѣлъ въ такомъ совершенствѣ. Но столь же трудно допустить, чтобы предстоятель Іерусалимской Церкви не могъ найти среди близкихъ ему іудеохристіанъ 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 Иаковъ, и печать его духа замѣтна не только въ замыслѣ цѣлаго, но и въ отдѣльныхъ подробностяхъ. Это — духъ ветхозавѣтнаго іудея, обратившагося ко Христу. Въ настоящей связи умѣстно вернуться къ встрѣчающемуся въ Посланіи выраженію «законъ свободы» (*νόμος τῆς ἐλευθερίας*, I, 25; II, 12). Мы видѣли, что оно сопоставляется съ ученіемъ ап. Павла. Но современныя изслѣдованія показали, что оно имѣетъ замѣчательныя параллели и въ іудейской мысли \*). Рорс приводитъ рядъ текстовъ изъ Талмуда и Филона, которые

\*) Ук. соч. стр. 180. Ср. еще Ноеппіске (ук. соч., стр. 192 и сл., примѣчаніе). Не упомянута возможность, что Иаковъ, употребляя выраженіе *νόμος τῆς ἐλευθερίας* (I, 25), имѣлъ въ умѣ такіа мѣста, какъ Евр. VII, 19; X, 1 (ср. VII, 16; IX, 11), гдѣ рѣчь идетъ о безсиліи ветхозавѣтнаго закона дать совершенство. Закономъ совершеннымъ въ Иакъ былъ, какъ исполненіе ветхозавѣтнаго закона, «законъ свободы» (сопоставленія у Мауог'а, ук. соч., стр. CIX, но Мауог, конечно, предполагаетъ обратную зависимость).

дѣлають несомнѣннымъ, что для іудея обладаніе закономъ было признакомъ свободы. Употребленіе этого термина у Іакова молчаливо выражало согласіе ученія ап. Павла съ высшими достиженіями іудейства. Споры 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 сѣни и прообразъ Новаго, обходитъ ученіе о жертвѣ и первосвященническомъ служеніи Сына? — Объясненіе можетъ быть только одно: Іаковъ пріемлетъ ученіе Евр. Мысль Іакова движется по тѣмъ же эсхатологическимъ линіямъ, какъ и мысль италійскихъ христіанъ. Въ сознаніи катастрофическаго смысла надвигающихся событій, онъ ясно видитъ наступленіе новой эпохи и самымъ своимъ молчаніемъ выразительно свидѣтельствуетъ о прехожденіи 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 насъ 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 зрѣнія ап. Павла, допускавшаго принципиальную несвязательность закона даже для іудеохристіанъ. Это было знаменіе времени.

Но соглашавшаяся съ ученіемъ Евр., Іаковъ въ своемъ отвѣтномъ Посланіи перемѣщаетъ центръ тяжести. Мы видѣли, что онъ настаиваетъ на нравственномъ ученіи, являющемъ согласіе Нагорной проповѣди съ высочайшими откровеніями ветхозавѣтной морали въ пророческихъ и учительныхъ книгахъ. Исполненіе Ветхаго Завѣта во Христѣ отнюдь не означаетъ отмены 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 социальномъ вопросѣ.

Было бы ошибочно думать, что Іак. предполагаетъ вполнѣ опредѣленные конкретные случаи. Посланіе имѣетъ общее содержаніе. Преподаваемые въ Посланіи наставленія должны быть понимаемы отчасти типологически, отчасти же имѣютъ за собою факты, наблюдавшіеся не въ одной только римской Церкви, но представлявшіе сумму горькаго опыта нѣсколькихъ десятилѣтій христіанской исторіи (ср. IV, 1 и др.). Недаромъ іудеохристіанскій отвѣтъ обращенъ не прямо къ италійскимъ христіанамъ, а къ «двѣнадцати колѣнамъ, находящимся въ разсѣяніи».

Но мы видѣли, что Іак. не чуждо и полемики. Мы наблюдали полемику въ общемъ и въ частномъ, Poleмика связана съ практическимъ заданіемъ Посланія. Іаковъ опасается моральнаго индифферентизма на почвѣ односторонняго усвоенія ученія о вѣрѣ. Противопологая «мертвымъ дѣламъ» (Евр. VI, 1; IX, 14) «мертвую вѣру», онъ иллюстрируетъ ученіе объ 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 указаній Евр. Мы видѣли, что опасности учительства Іаковъ пртивополагаетъ истинную мудрость, которая познается по плодамъ: доброму поведенію и кротости (III).

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

\*) Ср. напр., Hauck, ук. соч., стр. 222 и сл., Chaîne, ук. соч.<sup>4</sup> стр. 118-120.

\*\*) Кассіо: срѣ. Бела, Икуменій, Ософилактъ; 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\*) не повинны 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 внѣ Церкви, которые Господа возвели на крестъ. Дѣло въ томъ, что и въ Евр. УІ, 6 рѣчь 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 поръ становится излюбленнымъ образомъ христіанской проповѣди. Но остріе 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 пятау».

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 гимномъ вѣры Евр. стоитъ ученіе 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 потому, что въ концѣ манифеста италійскихъ христіанъ прорывается голосъ самого апостола языковъ. Poleмика съ Евр. неизбежно должна была привести Іакова къ полемикѣ и съ тѣми, которые превратно понимали ученіе 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 спеціальному разсмотрѣнію спорный вопросъ о томъ, внутри ли Церкви или внѣ ея надо искать обличаемыхъ въ Посланіи богачей (ср. напр., I, 10, 11; У, 1-6). Къ шестидесятымъ годамъ различіе социальнаго уровня уже обозначилось въ самой Церкви. Посланіе имѣетъ—пускать очень широкій, но опредѣленный—кругъ читателей (I, 1), и относитъ 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. Упомянутіе 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 имѣетъ 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. V, 12; II Петр. , III, 15, 16). Такимъ образомъ, смерть ап. Петра пришлось 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 имѣетъ 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 имѣетъ защитниковъ 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), отпавляются при этомъ отъ изученія I Петр., но предлагаемую Ramsay дату смерти ап. Петра (80 г.) справедливо отвергаютъ, какъ противорѣчащую 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. B. XV. 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 Востоку его каноническое достоинство было установлено уже во II вѣкѣ, то западные писатели начинаютъ прямо цитировать Посланіе только въ IV 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, \*\*) признають 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. IV, 6-10 = I Петр. V, 5-9; Іак. V, 20 = I Петр. IV, 8 и др.) были уже издавна предметомъ вниманія ученыхъ. Между обоими Посланіями допускалась прямая зависимость, но понимали ее по разному. \*\*\*) Если I Петр. имѣло свою цѣль, какъ было указано выше, дать подкрѣпленіе ученію умершаго Павла, и написаніе его падаетъ,

\*) Ср. Ropes, ук. соч., стр. 87.

\*\*) Ср. Zahn, Einleitung. I. § 7, Anm. 4-5, гдѣ даны дальнѣйшія ссылки, и Lightfoot, ук. соч., т. I, стр. 96, и комментарий къ Посланію Климента. Зависимость Посланія Климента и «Пастыря» отъ Іак., естественно, утверждаетъ 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 отрицаетъ 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, Anm. 3), Sieffert (статья въ Realencyklopädie: Jacobus im Neuen Testament, B. VIII, стр. 585, и сл.; Petrus der Apostel, B. XV, стр. 206, 207-209), Chaîne (ук. соч. стр. LXXVII).



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

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

Въ краткой журнальной статьѣ я вынужденъ ограничиться постановкой основныхъ вѣхъ. Въ Римѣ Посланіе Іакова приводитъ насъ къ ап. Петру, и Петръ съ мыслью о Іаковѣ обращается къ Церквямъ ап. Павла (ср. І Петр. I, 1). Это — новая большая тема, которой мы въ настоящей связи касаться не можемъ.

Обратимся къ Іакову. И Іосифъ Флавій и Игисиппъ согласно свидѣлствуетъ о мученической смерти Іакова. Онъ принялъ ее, какъ христіанинъ, отъ руки іудеевъ. Расхожденіе, какъ мы уже видѣли — въ хронологіи. Кромѣ того, Игисиппъ 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 Іорданъ, 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.

\*\*\*) Епсевтіі, Hist. Eccl., III, 5, Migne Gr. XX, стр. 221.

плоти измѣннику, нарежнему его священнымъ именемъ нас-  
лѣдниковъ его по духу? Мы видѣли, что Іак. свидѣтельствовало  
о наступленіи новой эпохи, объ окончаніи Ветхаго Завѣта.  
Обращеніе къ христіанской Церкви, какъ къ «двѣнадцати колѣ-  
намъ, находящимся въ разсѣяніи», пріобрѣтаетъ свой полный  
смыслъ на фонѣ молчаливаго пріятія христіанской филосо-  
фіи исторіи Евр. Старая гипотеза Ewald'a \*) получаетъ,  
такимъ образомъ, новое, болѣе глубокое, обоснованіе.

Но этимъ историческое значеніе Іак. не исчерпывается.

Ученіе Церкви о богодухновенности Слова Божія съ не-  
избѣжностью приводитъ къ признанію за отдѣльными канони-  
ческими писаніями двоякаго значенія. — Исторически, каждая  
книга есть продуктъ своей эпохи, и появленіе ея отвѣчаетъ  
вполнѣ опредѣленнымъ условіямъ мѣста и времени. Но въ исто-  
ріи 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 іудеохристіан-  
ства. Принимая ученіе Евр., Іаковъ тѣмъ самымъ присоеди-  
няетъ свой голосъ къ голосу италійскихъ христіанъ. Ветхій  
Завѣтъ получилъ свое исполненіе въ Новомъ. Ветхій Завѣтъ  
былъ тотъ путь, которымъ Божественный Промыселъ велъ и  
привелъ родъ человѣческій — въ лицѣ народа Израильскаго —  
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 раскрытіи домостроительства Божія. Ветхій Завѣтъ  
принесъ положительное откровеніе. Самъ Господь въ своей  
проповѣди ссылается на нравственное ученіе пророковъ (Мѡ.  
IX, 13; XII, 7). И проповѣдь дѣломъ (ср. Мѡ, VIII-IX) под-  
крѣпляетъ проповѣдь словомъ — ученикамъ при народѣ —  
на горѣ (Мѡ. У-УII). Іак., какъ было отмѣчено, обнаружива-  
етъ точки соприкосновенія съ Нагорною Бесѣдою.

Положеніе іудеохристіанъ на перепутіи исторіи было ис-

---

\*) Ун. соч. стр. 616.

ключительно трудное. Тюбингенская школа стилизовала его, какъ состояніе остраго конфликта съ Церквами ап. Павла. Это невѣрно. Павелъ свято хранилъ общеніе любви съ іудеохристіанскими столпами. Іерусалимская Церковь и для него имѣла значеніе центра христіанскаго 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 этический пафосъ, его призывъ къ социальной 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 темнаго 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. LV-LVII.

## ГЛАВЫ О ТРОИЧНОСТИ

(Продолженіе)

### 10. *Аналогіи Троичности въ природѣ и человѣкѣ.*

Тріединство Божества выходитъ за предѣлы человѣческаго опыта вслѣдствіе моноупостасности человѣка. Эгоистическая обособленность человѣческаго я можетъ расплавиться въ Божественной любви лишь въ порядкѣ благодатномъ, сверхприродномъ,—силою обоженія: «пріидемъ и обитель у него сотворимъ» (Іо. 14, 23), обѣтоваль Господь, и это вселеніе св. Троицы означаетъ благодатное разрѣшеніе отъ узъ моноупостасности чрезъ пріобщеніе божественной троичной жизни и пресодолѣніе человѣческой ограниченности, «вѣчную жизнь», начало коей мы можемъ знать уже нынѣ въ благодатныхъ предчувствіяхъ и предвареніяхъ. Въ богословствованіи о св. Троицѣ тѣмъ не менѣе возникаетъ вопросъ, какъ можемъ мы приблизить къ своему сознанию этотъ догматъ. Изъ сказаннаго 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 отдѣльнаго я (а съ нимъ и обособленный опытъ). Но онъ становится понятнымъ и даже необходимымъ въ свѣтѣ ученія о св. Троицѣ. Чрезъ постулаты самосознанія духъ нашъ исходитъ изъ себя и за себя навстрѣчу открovenіямъ о своемъ Первообразѣ. И въ связи съ этими постулатами, которые суть крылья духа, трансцендентныя для него возможности, осмысливается опытъ любви

и путь любви, который единственно выводит за грани моноупостасности. Св. Троица есть умное солнце, которое стоит на небѣ нашей души и своимъ свѣтомъ дѣлаетъ ее саму для себя зримой: «во свѣтъ Твоемъ узримъ свѣтъ» и нашей собственной души. «Да знаменается на насъ свѣтъ лица Твоего, да въ немъ узримъ свѣтъ неприступный». Отъ этихъ *постулатовъ* троичности, существующихъ въ нашемъ самосознаніи, рѣзко отличаются уподобленія, сравненія, аналогіи, которыя старательно прискиваются богословами для того, чтобы чрезъ нихъ приблизить къ нашему сознанію непостижимую тайну тріупостасности. Общая черта метода аналогій, имѣющихъ дѣло съ природнымъ или психолгическимъ міромъ, но не обращающихся непосредственно къ личному самосознанію, такова, что всѣ онѣ совершаютъ *ignoratio elenchi*, проходятъ мимо цѣли. Въмѣсто тріупостасности и единосущія во св. Троицѣ ими иллюстрируется просто тройственность или троякостъ какихъ либо явленій или отношеній, — иначе говоря, всѣ онѣ «не на тему». Такимъ образомъ намѣчается рядъ аналогій для объясненія догмата о св. Троицѣ, не имѣющихъ никакого къ нему отношенія, п. ч. въ сравненіяхъ этихъ отсутствуетъ *tertium comparationis*, — и именно упостасный характеръ сравниваемыхъ явленій. Сюда относятся, напримѣръ, такіа 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 содержатъ, какъ и вообще явленія духовнаго міра не могутъ быть уразумѣваемы чрезъ явленія міра физическаго. Еще хуже, пожалуй, такіа сравненія: «всякое тѣло имѣетъ три измѣренія: широту, долготу и глубину; время слагается изъ прошлаго, настоящаго и будущаго; въ мірѣ духовномъ, что всякая истина предполагаетъ наличие трехъ условій: свободное дѣйствіе, законъ, и согласіе свободного дѣйствія и закона». (Макарій, I 209). Къ этимъ сравненіямъ относится общій суровый приговоръ вынесенный имъ св. Григоріемъ Богословомъ. \*)

---

\*) «Чего бы я ни разсматривалъ въ любовѣдущемъ своемъ умѣ, гдѣ бы ни искалъ подобія для сего, но не нашелъ, къ чему бы должному можно было примѣнить Божіе естество. Если и отыскивается малое нѣкое 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 физическаго міра, несмѣря на то, что они имѣютъ и внутренній характеръ. Поэтому является ложнымъ и опаснымъ вступать на путь психологическаго постиженія св.Троицы, психологизировать догматъ троичности. Однако на путь догматическаго психологизма влечется неудержимо раціонализмъ. Такъ онъ опредѣлился и въ католической схоластикѣ, которая представляетъ собой рѣзко выраженный психологизмъ и антропоморфизмъ въ ученіи о св. Троицѣ. \*) На этотъ путь ее направилъ крупнѣйшій 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 взаимоотношеніи его душевныхъ силъ. Человѣческій духъ изображается у него, какъ умъ, знаніе, которымъ онъ познаетъ себя, и любовь, которою онъ себя и свое знаніе любитъ (*mens et notitia, qua se novit, et amor, quo se notitiamque suam diligit*). Подобный же смыслъ имѣетъ и различіе памяти, разсудка и любви или (?) воли (*memoria, intelligentia et dilectio s i v e 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 любитъ себя и свое знаніе, *aequalia inter se et unus 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 мени долгу вмѣстѣ съ тѣмъ, что избрано для сравненія... Наконецъ заключилъ я, что всего лучше отступить отъ всѣхъ образовъ и тѣней, какъ обманчивыхъ и далеко не достигающихъ истины» (Слово 31).

\*) Къ сожалѣнію, раціонализмомъ и психологизмомъ католическаго богословія 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. Quidsi 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 idipsum est, cum se quisque amat? (L. IX. cap. II, 2). Mens igitur cum amat se ipsum, duo quaedam 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 уподобленіе Августина 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 тріединствѣ 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 аналогій. Онѣ имѣютъ то общее свойство, что берутъ въ основаніе нѣкоторыя дѣятельности или способности человѣческой души, которыя 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 отличаясь. 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 порядкѣ. Еще большее недоумѣніе возбуждаетъ употребленіе у Августина amor, 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 отождествленіе *charitas sive voluntas* (одно изъ роковыхъ для западнаго богословія): какъ психологическія состоянія, воля и любовь суть совершенно различныя способности, причѣмъ воля не безъ основанія можетъ быть поставлена впереди *mens*, какъ ея первоисточникъ (что и дѣлается въ волонгаристической метафизикѣ и психологіи). И тогда триады блаженнаго Августина перевертываются 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. Троица, коей указывается 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, non sua*. Можно сказать, что одно лицо ихъ имѣетъ, 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 вѣчествъ въ отдѣльности и въ совокупности (VII, 12).

Такимъ образомъ и самъ Августинъ приходитъ къ заключенію о несходствѣ указуемой имъ тройственности человѣческихъ силъ 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 Filius et Filius Patris, et Spiritus Patris et Filii* (с. XXIII 43). Эти различія Августинъ относитъ 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-

способностей нашей души, но эта тройственность и по содержанию своему явно искусственна и неустойчива, и она не содержитъ въ себѣ постулата троичности въ нѣдрахъ нашего духа. Августинъ впадаетъ здѣсь въ антропоморфизмъ. Познание въ человѣкѣ есть одна изъ способностей души наряду съ другими ея же способностями: памятью, волей, симпатіей («любовью»), но въ этихъ психологическихъ способностяхъ нельзя видѣть образъ св. Троицы. Справедливо, конечно, находить въ способности человека къ познанію и любви черты образа Божія, однако слѣдуетъ различать общее богоподобіе человѣка и тріипостасный образъ, въ немъ начертанный. И схемы Августина этого соотношенія не выясняютъ, но затемняютъ, наводятъ на ложный путь. Въ разныхъ способностяхъ намъ присущихъ, не заключается постулата троичности, напр. акта познанія какъ въпостаси, 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 въпостасномъ 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 человеческая имѣетъ способность познавать и хотѣть, — разумъ и волю, — эти же силы присущи и Божеству, которое имѣетъ ихъ въпостасно. При этомъ троичность обосновывается даже не изъ человѣческаго духа, но изъ человѣческой психики. У самаго блаж. Августина еще нѣтъ этого уклона: но онъ обозначился въ дальнѣйшемъ развитіи его ученія.

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

---

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

гизирующее, антропоморфическое богословіе получает у Θомы Аквинскаго, воззрѣнія котораго остаются основоположными для всего католическаго богословія и до нашихъ дней (съ его открытымъ или перерожденнымъ августинизмомъ). Познаніе и воля въ конечномъ духѣ обращаются, разсуждаетъ Θома Акв., къ внѣшнему міру и рефлектируются и внутрь, въ его существо. Подобно и въ Божествѣ, въ которомъ это существуетъ въ совершеннѣйшемъ первообразѣ: въ немъ существуетъ дѣятельность и свершеніе, 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 воззрѣніе, за единичными исключеніями, сдѣлалось общимъ для всѣхъ схоластиковъ, которые сходятся въ пониманіи рожденія и изведенія какъ имманентныхъ актовъ познанія и воли въ Богѣ. \*) Въ руксводствахъ католическаго богословія прямо утверждаетъ, 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 аксіома сдѣлалась исходнымъ пунктомъ и для современнаго, иногда утонченнаго богословствованія. \*\*\*)

При этой психологической постановкѣ вопроса происходитъ его *μετάφρασις εἰς ἄλλο γένος*, п. ч. рѣчь ведется уже не о грѣпослასности, какъ таковой, но о свойствахъ ея образовъ. Познаніе и воля оказываются впостасными Сыномъ и Духомъ Святымъ. Разъясняется, слѣдовательно, не трѣпвпстасность какъ таковая, но свойства и значеніе отдѣльныхъ впо-

\*) Schwane *Dogmengeschichte der mittleren Zeit*, 177

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

\*\*\*) Cp. Schell *Katholische Dogmatik* 2.

стасей, причемъ, разумѣется, и это разъясненіе не можетъ считаться удовлетворительнымъ. Прежде всего, какъ уже указано, является неоправданнымъ третье мѣсто воли, которой, какъ первоволѣ, должно бы принадлежать первое мѣсто. Во-вторыхъ, здѣсь вводится или савелліанство, или субординаціонизмъ: первая впостась имѣетъ вторую и третью какъ свои атрибуты или свойства (подобно тому какъ субстанція въ системѣ Спинозы имѣетъ атрибутъ мышленія или протяженія), и оказывается неоправданной ихъ впостасная равночестность. Съ этимъ ученіемъ связано и другое ученіе объ впостасяхъ какъ отношеніяхъ въ Божествѣ, именно отношеніяхъ происхожденія (смотри экскурсъ \*)

#### 11. *Св. Троица, какъ тройственность взаимоотношеній.*

Субстанціальный актъ божественной жизни есть любовь, и божественная любовь конкретно тріувпостасна: Отецъ, Сынъ и Духъ Святый. Троичность надо понять, прежде всего, какъ *тріединный* актъ, какъ тройственное взаимоотношеніе. Всѣ опредѣленія впостасей суть такіа тройственные отношенія. Человѣческій умъ въ силу своей дискурсивности, понуждающей его разлагать тройственный актъ на двойственные отношенія, а затѣмъ слагать изъ единицъ и двоицъ Св. Троицу, не въ состояніи имѣть интуицію троичности, которую онъ произвольно подмѣниваетъ и упрощаетъ. Однако онъ долженъ сознать эту 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 (*ἀρρετιότης*): Отецъ есть Отецъ не только для Сына, Котораго рождаетъ, но и для Духа Святого, Который, хотя и не Сынъ, но однако отъ Отца исходитъ; отношенія 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 едиnorodнаго 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 *Προβολεύς*, 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», *πρωτογενής* (вспомогательное понятіе богословія). Также сказано Господомъ о Духѣ Св.: иже отъ Отца исходитъ (Io. 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 Отцаго 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 (*ἰδιος*) 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: Богъ Отецъ, Богъ Сынъ и Богъ Духъ Святой, пресвятая Троица, единый, истинный Богъ. Тріединица, священное тричисліе Абсолютнаго Субъекта, осуществляется здѣсь въ конкретномъ актѣ, который человѣческая мысль невольно для себя приспособляетъ, разсматривая его поочередно въ различныхъ отношеніяхъ. Богословствованіе въ вопросѣ о Св. Троицѣ обязано памятовать объ этой невольной погрѣшности дискурсивнаго

---

\*) Этотъ принципъ встрѣчаетъ признаніе и въ католическомъ богословіи (Schell I. с. 2. стр. 81), хотя практика богословствованія этому здѣсь не соответствуетъ.

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



разума и эту печальную необходимость — разсматривать тріединство по частямъ не должно превращать въ рационалистическое самочинство. Это происходитъ 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 единачаліе.

Богъ есть любовь, и св. Троица есть тріѹпостасный актъ любви, какъ единая жизнь. Эта единая жизнь, природа, существо, осуществляется въ тріединомъ ѹпостасномъ актѣ. Любя взаимно другъ друга, Три ѹпостаси совершаютъ единый актъ любви, въ немъ открывая свою собственную сущность. Пресвятая Троица должна быть понята какъ тріединый актъ *взаимности*, въ которомъ силою ѹпостасной любви открывается единая жизнь, и не какъ «система происхожденій», каковой является она въ католической доктринѣ, но какъ тріединое взаимоотношеніе во взаимооткрывающейся ѹпостасной любви. «Происхожденіе» въ св. Троицѣ является лишь однимъ изъ *образовъ этой взаимности*, отнюдь не единственнымъ. Божественная жизнь осуществляется какъ единый актъ тріѹпостаснаго взаимоотнокровенія. Это взаимоотнокровеніе есть ѹпостасный актъ любви самоотвергающейся и себя осуществляющей въ другомъ и чрезъ другое. Есть Открывающійся и Открываемый, но это взаимоотнокровеніе 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 рожденіе 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 ѹпостаси суть здѣсь уже не просто три ѹпостасные центра, взаимноравные и неразличающіеся, но въ единомъ слитномъ актѣ получающіе свои ѹпостасныя опредѣленія: Отецъ, Сынъ и Духъ Святой. «Происхожденіе» не исчерпываетъ этого тріединого взаимоотношенія: Сынъ рождается отъ Отца, но Онъ существуетъ какъ Сынъ и для Духа Святого; Духъ Святой исходитъ 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 несоотвѣтственное мѣсто единственнаго вполстасеобразующаго начала, между тѣмъ какъ происхожденіе есть лишь одинъ изъ моментовъ вполстасныхъ взаимоотношеній, предполагающій рядомъ съ собой и другіе моменты. Доктринальный апріоризмъ, устанавлиющій законъ, по которому вполстасное 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 вполстасныя взаимоопредѣленія необходимо тройственны въ силу тринности Божества. Потому отношенія происхожденія и являются лишь однимъ изъ элементовъ этого цѣлостнаго комплекса. (Поэтому и для католика отношеніе между Сыномъ какъ таковымъ, внѣ *filioque*, и св. Духомъ не суть только отношенія происхожденія). Сводить вполстасное бытіе лишь къ отношеніямъ происхожденія значитъ обѣднять и искажать полноту тройственнаго взаимоопредѣленія.

Вообще вопросъ о «происхожденіи» въ ученіи о св. Троицѣ требуетъ особаго разъясненія въ виду злоупотребленій этимъ понятіемъ. Вполстаси 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 вполстасей, въ смыслѣ акта, а не факта, предвѣчнаго возниканія одна отъ другой, но не возникновенія. Здѣсь нужно устранить 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 вполстаси причиненными *aitiati*, *causatae* (католики въ догматѣ *filioque* даже различаютъ *principium principiatum* и *principium inprincipatum*). 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 нѣтъ никакого механизма и никакого возникновенія. Очевидно, здѣсь это выраженіе имѣетъ значеніе не въ смыслѣ причинности, обоснованія или возникновенія, но въ смыслѣ исходнаго начала самоопредѣленія (потому такіа, на примѣръ, выраженія, какъ у св. Іоанна Дамаскина (Изл. пр. в., 1, 8) что «Сынъ и Духъ имѣютъ отъ Отца и самое бытіе» — *ὁ υἱὸς τὸ πνεῦμα* — надо понимать не буквально, но по общему смыслу ученія св. отца, такъ какъ, понятыя буквально, они означали бы возникновеніе подобно твари).

*Причинность* во взаимоотношеніи 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. Троицѣ и о каждой впостаси, которая есть истинный Богъ. Но во внутритроичныхъ отношеніяхъ необходимо есть начало *κτίσις* и его раскрытіе. (Иначе пришлось бы внести въ пониманіе св. Троицы безразличіе, въ силу котораго всѣ впостаси безразлично чередуются во взаимоотношеніяхъ, слѣдовательно, безъ всякой взаимной соотнесенности, но это, очевидно, принижаетъ Божество, ибо вносить 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. Впостаси равны въ смыслѣ равночестности, но различны въ образѣ осуществленія единой божественной полноты. Быть безвиновнымъ и виновнымъ, *ἀνὴρ ἁγίος* или *κατακρίσις*, означаетъ отличаться не въ достоинствѣ, но лишь въ образѣ бытія. Всѣ три впостаси имѣютъ и осуществляютъ единую жизнь, но по разному въ тріединомъ взаимоотношеніи.

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

Василій Великій, св. Григорій Богословъ, св. Григорій Нисскій, св. Максимъ Исповѣдникъ, св. Іоаннъ Дамаскинъ разными словами выражаютъ общую мысль: «одно начало, а не два начала въ Божествѣ, отсюда и единоначаліе въ собственномъ смыслѣ». Св. Аванасій Великій: «одинъ Богъ — св. Троица, п. ч. Сынъ и Духъ Св. относятся къ одной причинѣ». По словамъ св. Григорія Богослова (ог. 29 п. 1) «естество въ трехъ единое—Богъ, единеніе же Отецъ, *ἐν ᾧ οὖν ὁ Πατήρ*, изъ котораго и къ которому сводятся другіе» (ср. ог. 42, п. 15). Изъ этой истины возможенъ уклонъ къ субординаціонизму, предуказанному Оригеномъ, поставленіе впостасей въ неравное, іерархическое соотношеніе, умаленіе ихъ по сравненію съ впостасію Отчею. Избѣгая этого уклона, надо твердо стоять на началѣ равночестности впостасей, которому не противорѣчитъ единоначаліе.

Принципъ единоначалія, во свѣтъ котораго вся Св. Троица есть самооткровеніе *одного* божественнаго начала, именно *Отца*, въ трехъ впостасяхъ, устанавливаетъ связь всей Св. Троицы, какъ тріединого акта. Этотъ актъ не исчерпывается отношеніями происхожденія, ибо вторая и третья впостаси соотносятся между собою на иномъ основаніи, отличномъ отъ взаимнаго происхожденія. Такимъ связующимъ для нихъ началомъ является *общность* происхожденія отъ Отца и различный его образъ. Все тріединство получаетъ свой единый центръ въ Отцѣ. Онъ и есть самооткрывающееся Божество, которое себя открываетъ чрезъ рожденіе Сына и изведеніе св. Духа. Въ немъ начинается порядокъ впостасей (конечно, не во времени, а въ существѣ), въ Немъ имѣютъ свое происхожденіе открывающія Его Впостаси, 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, *ἀὐτο-θεός*, *πρῶτος θεός*, Deus princeps. Это начало монархіи или единоначалія въ Божествѣ нужно свято блюсти, какъ библейскую и святоотеческую основу ученія о Св. Троицѣ. Отъ нея въ скрытомъ видѣ отступили католики (въ чемъ упрекалъ ихъ еще п. Фотій), ибо смѣстили центръ тяжести въ ученіи о Св. Троицѣ, замѣнивъ твердое и ясное ученіе о единоначаліи ученіемъ о двухъ исхожденіяхъ въ Божествѣ. Именно единоначаліе дѣлаетъ всѣ впостасныя взаимоотношенія единымъ трійственнымъ актомъ, ихъ связуетъ и обосновываетъ. Пониманіе троичности, основан-

ное на единоначаліи, является совершенно инымъ, нежели пониманіе, основанное на системѣ отношеній или происхожденій. Троица, какъ сумма двухъ паръ отношеній, не есть тріединство, которое есть единство трехъ въ одномъ. раскрытіе *одного* чрезъ второго и третьяго. Въ опредѣленіи Св. Троицы есть необходимое и — q и e, но католики ставятъ его не на мѣстѣ. Оно должно быть не въ ученіи о происхожденіи Св. Духа а *patre filioque*, но въ ученіи о происхожденіи отъ Отца *filii et spiritus sancti*, или въ ученіи объ откровеніи Отца чрезъ двухъ. Св. Троица какъ единоначаліе есть открывающійся Отецъ. Въ Отцѣ существуетъ вся полнота Божества, поэтому та же божественная полнота существуетъ и въ открывающихъ Его впостахъ — 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 итогъ* возникновеній. Напротивъ, при единоначаліи вся полнота Божества содержится въ Отцѣ и Имъ передается полностью, вѣрнѣе, сохраняется полностью въ Сынѣ и Духѣ Св.

Особое мѣсто Отца, какъ *первой* впостаси во Св. Троицѣ, связано съ этимъ значеніемъ ея, какъ открывающагося начала. Это не нарушаетъ равночестности и равнобожественности всѣхъ впостасей, но устанавливаетъ между ними различіе. Иногда это различіе Слово Божіе выражаетъ въ такихъ словахъ, которыя какъ будто означаютъ неравенство и даютъ поводъ къ субординационизму. Таковы слова Спасителя: «Отецъ Мой болій Мене есть» (Іоан. 14, 28), которыя давали поводъ для ар'анства. 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. Василиій 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 единоначалія обезпечиваетъ пониманіе Св. Троицы, какъ тріединства; наоборотъ, принципъ системы отношеній ее разсѣкаетъ или вноситъ *процессъ*, хотя и въ вѣчныя отношенія,



т.-е. вводить скрытый субординаціонизмъ. По католическому пониманію, Отецъ сначала рождаетъ Сына и лишь вмѣстѣ съ Нимъ изводитъ св. Духа, слѣдовательно здѣсь есть *прежде и послѣ*, два акта, два самоопредѣленія, между собою не связующіяся. Слѣдовательно, нѣтъ и тождества Божественной природы Впостасей, ибо *одинъ* Отецъ не можетъ соотноситься Духу Св., также какъ и *одинъ* Сынъ. Но и Духъ Св. также лишенъ непосредственнаго соотношенія съ Отцомъ и съ Сыномъ въ отдѣльности. Въ силу такой *сложности* отношеній они не могутъ разсматриваться какъ равностепенные и равнобожественные, а потому и Св. Троица не есть единосущная тріединица, но нѣкоторое метафизически сложное образованіе. Чтобы избѣжать этой сложности, превращающей троичность въ процессъ становленія въ Божествѣ, и сохранить тріединство, необходимо блюсти, чтобы *одна и та же* природа или сущность въ *простотѣ* своей находилась въ обладаніи у всѣхъ трехъ впостасей. Это возможно именно при единомъ началіи: *Отецъ* Свою природу и жизнь дѣлаетъ достояніемъ Сына и Св. Духа. Единомъ началіе Отца есть единство природы, равностепенность, равнобожественность трехъ. *Отецъ* есть основаніе Пресв. Троицы внутри Ея самой въ конкретномъ актѣ. Онъ сообщаетъ Свою природу или сущность, а не она сообщается *черезъ* Отца и Сына, какъ нѣкая безличная субстанція, въ которой лишь *возникаютъ* впостаси. Единомъ началіе Отца поэтому утверждаетъ *личный* характеръ трівпостаснаго акта и устраняетъ возможность скрытаго имперсонализма. Единомъ началіе дѣлаетъ Св. Троицу тѣмъ, что она есть, трівпостаснымъ актомъ Бога-Любви. Богъ есть любовь и силою этого Св. Троица. Богъ — Любовь любить самого Себя трівпостасною 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; впостаси же суть отношенія или соотношенія. Вслѣдствіе этого получается своеобразная трудность (ясно вскрываемая доктриной Шелля) въ пониманіи Божественныхъ впостасей и вообще личности Бога, которая теряется въ этой всеобщей относительности. Напротивъ, единомъ началіе полагаетъ предѣлъ этому впостасному релятивизму тѣмъ, что оно утверждаетъ первообразную Личность Отца и съ Нею соотносительныя Личности Сына и Духа Св., и въ этой трівпостасности являетъ



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, впостасно 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, причѣмъ 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 впостаси, чрезъ познаніе себя, и какъ «нравственную необходимость» самоцѣли въ третьей впостаси, 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 преодоленія 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 самодовлѣмость есть лишь раскрытіе любви, какъ существа Божія. Въ любви совершенно преодолевается самое противоположеніе свободы и необходимости, причинности и произвольности: здѣсь царитъ единая сила, которая свободное влеченіе любви дѣлаетъ нѣкимъ фатумомъ, но фатумъ этотъ совершенно упраздняетъ въ блаженствѣ самоизволенія любви. Въ любви совершенно преодолевается и всякая цѣлеположность, ибо, съ одной стороны, любовь есть высшее стремленіе и цѣль, но вмѣстѣ съ тѣмъ она же есть движушая осуществляющаяся сила. Любовью преодолевается и причинность, и цѣлесообразность. Богъ абсолютенъ именно какъ любовь, или — иначе — абсолютна только любовь, и поэтому Абсолютное въ себѣ включаетъ взаи-

моотношеніе, есть взаимность, оно есть актъ, а не фактъ. Только Любовь *есть себѣ самой* имѣть основаніе 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 имѣетъ. Богъ любитъ Себя во Св. Троицѣ, и этотъ внутритроичный актъ любви содержитъ въ себѣ самомъ свою свободу и свою цѣль. Моноупостасный абсолютъ, если таковой можетъ мыслиться, долженъ былъ 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, эгоистическаго 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, осуществляетъ Себя въ необходимости этической, какъ цѣльсамого Себя. Эта концепція, вслѣдъ за Эккехартомъ, Беме и Гегелемъ, понимаетъ Божество какъ *діалектику*, процессъ, въ которомъ каждая послѣдующая стадія развитія, соответствующая *впостаси*, *полнѣе* осуществляетъ Бога. *Gott wird* въ троичномъ процессѣ. Здѣсь личностный характеръ этого «самообоснованія» 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 *впостасяхъ*. Онъ *впостасно* открывается, но не обосновывается. Въ основѣ всякаго обоснованія (въ истинности) и оправданія (въ святости) лежитъ то, что само свободно, превышаетъ

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 внутреннія не примѣнимы къ Божеству, которое есть духъ и, какъ духъ, есть свобода. Это значитъ, что жизнь Божества не есть нѣкое діалектическое «оно», не діалектический 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 произволь», ни «случай», ибо и то и другое суть лишь частные случаи причинности, гдѣ констатируется ея неясность или невыявленность. Здѣсь же имѣется въ виду полная неамѣстимость въ рамки причинности и цѣли. Т. о. Богъ не есть и энтелехія, какъ собственная цѣлепричина (у Аристотеля), п. ч. и это вводитъ вмѣстѣ съ энтелехійностью нѣкоторый высшій законъ необходимости. для Бога. Богъ же выше всякой необходимости. Онъ есть абсолютная Личность, и въ этомъ личностномъ, актуальномъ Его бытіи сгараеъ 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, которыя вслѣдъ за Августиномъ ввело католическое богословіе. Познаніе есть функція тварнаго, ограниченнаго, развивающагося сознанія, такъ же какъ и воленіе. Познаніе и воля всегда имѣютъ предъ собой нѣкоторое невѣдѣніе и неосуществленность. Богъ же не познаеъ, ибо знаетъ; Богъ не хочетъ, ибо живетъ безусловной жизнью; Богъ не мыслить, ибо есть премудрость. Богъ не самообосновывается, но самооткрывается. Вторая Впостась есть не познаніе, но Слово Божіе: Слово говоритъ себя, открываетъ, но не познаеъ. Оно не есть познаніе и является познаніемъ лишь для тварнаго, ограниченнаго бытія. Слово о себѣ, себяговореніе, не есть актъ познанія. Третья Впостась есть жизнь въ себѣ, т.-е. святость и красота, но здѣсь нечего хотѣть, нѣтъ мѣста волѣ, которая всегда предполагаетъ отсутствіе чего то. Воля въ этомъ смыслѣ есть признакъ немощи, неполноты.

Так. обр. то, что Сынъ есть Слово, не означаетъ, что въ немъ совершается *познаніе* Бога, которое *вън*ъ Его не совершилось бы. И то, что Духъ Св. есть Духъ животворящій, не означаетъ, что въ Немъ лишь осуществляется жизнь Божества. Каждая Упостась имѣетъ *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 личнаго имъ обладанія. Богъ самъ Себя имѣетъ, 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 имѣетъ насквозь прозрачный, личностный характеръ Его сущность. Не синтезъ познанія и воли, въ который превращаетъ его рационалистическій антропоморфизмъ, но тріупостасно себя открывающій Субъектъ, живая тріупостасность, т.-е. Любовь. Только она пребываетъ, когда и знаніе упразднится, и вѣра прекратится, ибо только она и выражаетъ существо тріупостаснаго Бога. Такимъ образомъ, повторимъ еще разъ, Августиновское примѣненіе къ Божеству познанія и воли есть антропоморфизмъ, а его психологическія аналогіи—первоисточникъ психологизмовъ и извращеній въ ученіи о Св. Троицѣ.

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

вы. И эта наличность трехъ лицъ, какъ таковыхъ, осуществляет-ся лишь при единоначаліи, но исчезаетъ при двуначаліи или безначаліи во Св. Троицѣ.

### 13. *Трѣхъипостасность и единосущіе.*

Богъ, въ трехъ ипостасяхъ сущій, имѣетъ 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\*), причѣмъ три лица совмѣстно обладаютъ нѣкоторой четвертой сущностью (quaternitas, тетрадизмъ Gilbert de la Porré, ученіе котораго осуждено Реймскимъ соборомъ 1147 г.\*\*). Иногда употребляется отцами выраженіе, что Сынъ рожденъ «изъ сущности Отца» (такое опредѣленіе появилось даже на I Вселенскомъ Соборѣ: *γεννηθέντα ἐκ Πατρὸς, μονογενῆ, τὸ αὐτὸν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς*, но оно было устранено въ Никео-Цареградскомъ символѣ). Однако это имѣетъ въ виду отвергнуть лишь *тварное* происхожденіе Сына по *волю* Отца, и установить сущностное Его рожденіе. Эта же мысль въ Никео-Константинопольскомъ символѣ выражается словами: *свѣта отъ свѣта, Бога истинна отъ Бога истинна*. Прежде всего долженъ быть поставленъ вопросъ: ипостаси во св. Троицѣ происходятъ ли отъ ипостаси же, именно Отчей, или отъ сущности, или же изъ ихъ нераздѣльности? Сначала должна быть отстранена вторая возможность, будто бы ипостаси могутъ возникать изъ сущности или въ сущности, взятой помимо ипостаси. Въ такомъ видѣ, правда, этой мысли никто не выражаетъ. Однако она, несомнѣнно, представляетъ собой скрытую и подразумѣваемую основу католическаго ученія о личностяхъ, какъ отношеніяхъ.

\*) Этотъ вопросъ былъ поставленъ въ ученіи Іоакима Флорійскаго, выступившаго противъ сужденія Петра Ломбардскаго въ его *Sententiae: 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 quaternitatem astruebat in Deo, videlicet tres personas et illam communem essentiam quasi quartam*. Обвиняя Петра Л. въ четвереніи троицы, самъ І. Фл. впадалъ въ тритеизмъ, разсматривая единство ипостасей quasi collectivam sive similitudinariam, какъ многіе люди составляютъ одинъ народъ или многіе ибрующіе Церковь (Denzinger 431).

\*\*) Въ опредѣленіи этого собора *divinitas sit Deus et Deus divinitas*.

Католический принцип: *omnia in divinis sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*—подразумѣваетъ это до-впостасное или над-впостасное единство, въ которомъ и изъ котораго возникаютъ впостаси. 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 субстанции, *deitas* (нечестивое и двусмысленное выражение, которымъ оперируютъ иногда католич. богословы), который расходуется такимъ образомъ: изъ полноты его Отецъ сначала расходуетъ силу рожденія, которою происходитъ Сынъ, и Ему передается оставшаяся вся неизрасходованной субстанція, съ включеніемъ *vis spirativa* \*). Этой неизрасходованной частью фонда Отецъ и Сынъ, сообща владѣющие ею, изводятъ вмѣстѣ Св. Духа, который получаетъ уже израсходованный фондъ безъ *vis spirativa* 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 huius intellectiois 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 ipsius processio sit prior processione Spiritus Sancti, a Patre accepit voluntatem fecundam, debite non secus ac Pater Spiritum Sanctum ex eo procedere (637).

\*\*) Ratramnus прямо и говоритъ о *Deitas unita Patris et Filii*, изъ которой исходитъ Духъ Св. (цит. у *Hergenrother*. 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 spirantes* (ib. 480). Иногда эта же мысль выражается осторожнѣе: не *deitas*, но *Deus*. «Rationantur Theologi. Spiritus Sanctus procedit aut quatenus est Pater aut quatenus est Deus. Si prius. Sp. Sanctus erit Filius, quod contra revelationem, si posterius, tum procedit etiam ex Filio, quia nullum signum concipi potest, quo Pater sit Deus, quo Filius non aequе sit Deus» (*Hergenrother* it. 478). Неизбѣжно напрашивается выводъ: или *Deus* обозначаетъ только фондъ субстанции, изъ которой исходитъ Духъ Св., или же *Deus* есть общее опредѣленіе, подъ которое подходитъ и Духъ Св.; следовательно, Онъ и отъ Себя самого исходитъ. Несомнѣнно, такой же характеръ имѣетъ и основоположное разсужденіе Омни Азизическаго (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 et virtute spirantia, quae significat quodam modo naturam cum proprietate. Neque est inconvenientem unam proprietatem esse in duabus suppositis, quarum est una natura. Это понятіе *virtus spirativa*, какъ натура cum proprietate, несомнѣнно соответствуетъ нѣкоторому природному фонду силъ и возможностей въ Божествѣ, которымъ обла-



ный субординаціонизмъ, не со стороны вѣпостасей, но ихъ природныхъ свойствъ: Отецъ имѣеть субстанцію + *vis generativa* + *vis spirativa*, Сынъ—субстанцію+одна *vis spirativa*, Духъ Св. просто одну субстанцію безъ всякой силы *processionis*. Повторяемъ, въ католической догматикѣ открыто отрицается существованіе божественной сущности, существующей наряду съ вѣпостасями или сверхъ ихъ (ср. пост. 4 Латеранскаго Соб. 1215 г., Denzinger 432) и однако фактически существованіе такого субстанціального фонда, т.-е. *quaternitas*, примышляется здѣсь ученіемъ о *filioque*. Всякое различіе въ природѣ разныхъ вѣпостасей, каковое вносится ученіемъ *filioque* съ его двухъ-этажностью Отецъ и Отецъ-Сынъ, Духъ Св., вводитъ начало сущности или природы, существующее, въ извѣстной мѣрѣ *независимо* отъ вѣпостасей. Но это противорѣчитъ прямо догмату: единая сущность трехъ вѣпостасей, *τὰ αὐτὸν κατ' οὐσίαν* (Greg. Naz. or. 30, 20; or. 31). Поэтому никакого различія въ природѣ трехъ вѣпостасей, хотя бы въ отношеніи обладанія силами, не можетъ быть допущено. Личныя различія не относятся къ тождественной сущности, но къ образу ея обладанія, они ограничиваются личностными отношеніями, *ἰδιόξον τῶν ὑποστάσεων*, — *καὶ οὖν τῆς οὐσίας* (Bas. Mag. ep. 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): *καὶ δὲ οὐσίας ὁ Πατὴρ τῶν ἐκ αὐτοῦ, οὐ τῷ λόγῳ τῆς φύσεως τῇ δὲ λόγῳ ὑποστάσεως*, *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 *οὐσία ὑποστάσις*, ни *ὑπόστασις ὁμοούσις*, 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* вѣпостасей нужно исходить не изъ различія въ природѣ, — *Deus* или *deitas* (что неизбежно дѣлають филиоквисты), но изъ различія въ вѣпостасяхъ. Мысль Фотія въ томъ, что при *единствѣ и тожес-*

твуютъ по разному разнымъ вѣпостаси, или въ которомъ возникаютъ онѣ, какъ отношенія. Подобное же рассужденіе у Billuart'a (см. выше), гдѣ указывается, что Сыну Отецъ передаетъ Свою природу съ не-израсходованной силой *spiratio*, израсходовавъ лишь *vis generativa*, на долю же Духа Св. не остается уже никакой силы *processio*.

ствѣ природы всѣхъ трехъ впостасей нельзя въ сущности искать источника различій впостасей, — нужно иначе понять возникновеніе впостасей, не изъ природы, хотя и не безъ природы. Этой максимой устраняется возможность тѣхъ логическихъ перескоковъ отъ *οὐσία* къ *ὑπόστασις*, которые все время дѣлаются въ католическомъ релятивизмѣ, особенно въ филиоквизмѣ (и въ этомъ смыслѣ ударъ Фотія былъ нацѣленъ въ самую точку). 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 принципиальный вопросъ, который необходимо разяснить: вопросъ этотъ, какъ мы уже упомянули, возникъ еще въ 13 вѣкѣ на Западѣ въ связи съ ученіемъ 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 впостасей во Св. Троицѣ, или, что тоже, о причинности, виновничествѣ въ Божествѣ. Можно понимать это происхожденіе въ смыслѣ возникновенія: Отецъ, находясь въ обладаніи Божественной сущности, раждаетъ изъ нея Сына и, слѣдовательно, раждаетъ и Его сущность, и далѣе изводитъ Духа Св. также съ Его сущностью. Т. о. получается нѣкоторое общество трехъ или семья; это ведетъ къ оміусіанскому тритеизму и искаженію догмата. Какъ же сохранить при этомъ тождественность сущности, омоусіанство? Петръ Л. отвѣтилъ на свой вопросъ въ томъ смыслѣ, что божественная сущность сама по себѣ ни раждается, ни раждаема, за что и былъ обвиненъ Іоакимомъ въ четверицѣ. На сторону Петра Л. сталъ 4 Латеранскій Соборъ, который далъ, 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 a l i u s 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 utroque procedens, но какимъ образомъ можно осуществить это ab utroque, при такомъ такомъ пониманіи, остается неизвѣстно, вѣрнѣе, это и прямо невозможно.

При всей неточности и грубости терминологіи варварской латыни здѣсь можно уловить ту основную мысль, что субстанція или сущность Божія не существуетъ, какъ *данность*, нѣкоторое *оно* или фондъ, *Deitas*, но всецѣло срастворяется съ вѣпостасію, существуетъ только какъ вѣпостасный актъ: поэтому субстанція не есть *generans*, но *Pater est generans*, она *non genita* — *Filius gignitur*... и т. д. Поэтому и говорить о сущности въ *противопоставленіи* вѣпостасямъ просто не приходится: вѣпостасный 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 — значить противорѣчить этой максимѣ, отступать въ имперсонализмъ).

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

Божественная личность соборна, какъ абсолютная, она осуществляется тріѣпостасно, какъ тріединное Я, одинаково реальное и въ трійственности, и въ единствѣ. Троичность, понятая въ *этомъ* направленіи, есть реализація Личности. Но она можетъ быть понята и въ *другомъ* направленіи, какъ реализація Божественной сущности и жизни. Абсолютный Духъ изживаетъ свою сущность или жизнь тріѣпостаснымъ 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 котораго характерно именно нѣкоторое различеніе личности и сущности, сознанія и подсознанія, хотя и постоянно преодолеваемое въ творествѣ жизни. Абсолютная сліянность личности и сущности въ Божествѣ, которыя раздѣлимы только въ мысли (*intellectu*), и должна составить основаніе ученія объ единосу-

щій или тождествѣ божественной жизни трехъ впостасей. Если иногда и говорится, что Сынъ рожденъ изъ сущности Отца, и Духъ Св. изъ сущности Отца не раждается, но исходитъ\*) то это лишь въ смыслѣ отрицанія какого бы то ни было различія въ ихъ природѣ, но отнюдь не въ смыслѣ параллельнаго сосуществованія, какъ повтореній другъ друга. Напротивъ, три впостаси различаются «не по сущности, но по отличительному свойству каждой впостаси» имѣя «единую, простую сущность въ трехъ совершенныхъ впостасяхъ», поэтому «они находятся одна въ другой взаимно» и имѣютъ «тождество ихъ сущности».\*\*\*) Онѣ суть три образа жизни Единой Трѣипостасной Личности. Богъ Отецъ имѣетъ Свою сущность, изживаетъ Свою абсолютную жизнь абсолютно личнымъ образомъ. Это значитъ, что Онъ открываетъ Себѣ Самому Свою собственную сущность личнымъ актомъ любви, рождая Сына, и осуществляетъ Свою сущность личнымъ же актомъ любви — изведеніемъ Духа Святого. Онъ живетъ Своею жизнью въ Другихъ и черезъ Другихъ, но это и есть Его *личное*, а потому и трѣипостасное откровеніе. Т. о. нельзя сказать, что Отецъ раждаетъ и изводитъ *изъ* сущности Своей, ибо нѣтъ 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*.

Полсобнымъ же образомъ и другія впостаси, которыя какъ личные центры совершенно равночестны. Богъ Сынъ изживаетъ свою божественную жизнь, Свою сущность, какъ открывающій (активно) Отца или какъ раждающійся отъ Него и принимающій Св. Духа. Его раждаемость не измѣняетъ ничего въ томъ, что Онъ пребываетъ при этомъ Совершенною Личностью, которая имѣетъ Свою сущность, тождественную и единую съ другими впостасями, хотя и своимъ особымъ образомъ; также и Духъ Св. Это тожество божественной сущности осуществляется въ трехъ впостасяхъ, 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 собою»\*\*\*)) Единая жизнь есть субстанціаль-

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

\*\*) *ibid.*

\*\*\*)) *ibid.*

ный акт любви, — Богъ есть Любовь. Итакъ, какъ же надо отвѣтить на вопросъ, возникшій на Западѣ въ XII-XIII вв. и рѣшенный на 4 Латеранскомъ соборѣ, именно о томъ: рождается ли Сынъ отъ личности или отъ сущности Отца? Надо *устранитъ* самый вопросъ, какъ невѣрный и только смущающій, ибо такого «или-или», такъ же какъ «и-и», просто не существуетъ, и на вопросъ отвѣтить нельзя. Всѣ три впостаси во Св. Троицѣ взаимно открываются другъ черезъ друга и тѣмъ *взаимно* являютъ другъ для друга единую Божественную сущность, — но вполстаснымъ образомъ. Представленіе о какой-либо сущности, существующей *надъ* или *подъ* или за впостасями 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 рожденіи 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 *единоначалія*, «которое составляетъ равенчестность естества». Посему — продолжаетъ св. Григорій Богословъ — «единица, отъ начала подвижная 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 Сынъ и Духъ Св., которые связаны въ вполстасномъ происхожденіи съ Отцомъ. Въ этомъ (но только въ этомъ) смыслѣ можно сказать, что Отецъ и есть та божественная жизнь или сущность, которая открывается и живетъ въ Сынъ и Духъ Св., отъ Него имѣющимъ Свое происхожденіе. Колебать или ограничивать этотъ принципъ значитъ вносить смуту въ пониманіе вопроса объ впостасяхъ и сущности. При единоначаліи Отца, которое состоитъ въ томъ, что отъ Него происходитъ 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 существуетъ тройственно въ тріупостасномъ актѣ. Но достаточно поколебать это единоначаліе, и въ пониманіи Св. Троицы или вносится хаосъ, если мы допустимъ, что каждая изъ вѣпостасей 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 самооткровеіемъ единого тріупостаснаго субъекта, но системой отношеній. Но здѣсь, съ другой стороны, допускается и *раздѣленіе* природы и вѣпостаси, въ такой мѣрѣ, что оказывается возможнымъ ихъ различіе и противопоставленіе. А именно Отецъ и Сынъ вмѣстѣ изводятъ Духа Св. не въ томъ въ чемъ они различны, т.-е. въ ихъ вѣпостасномъ противопоставленіи, но въ томъ, въ чемъ они тождественны и едины, т.-е., очевидно, въ остающейся еще сверхъ ихъ личнаго самоопредѣленія сущности, т.-е. нѣкоторой ихъ общей *данности*. Этими, несомнѣнно, разрушается ученіе объ отношеніи личности къ сущности въ Божествѣ (притомъ въ противорѣчій съ постановленіемъ 4 Латеранскаго 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 событіемъ* 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 совершить они въ томъ, въ чемъ они оказываются едино и, слѣдовательно, безлично. Иначе пришлось бы еще примыслить новую двуединую вѣпостась Отца-Сына и учетверить троичность. Поэтому еще разъ надлежитъ утвердить святоотеческій принципъ единоначалія 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 вѣпостаси безъ сущности, *ὑποστάσις*, такъ же какъ и сущности безъ вѣпостаси, *ὑποστάσις*, 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 бытіиное лоно, а вмѣстѣ и неосвѣщенная тѣма («не-я»), которая себя непрестанно



для личности. Поэтому и католическое а *Patre Filioque* не может обозначать какого-то внѣличнаго или сверхличнаго бытія, въ которомъ бы Отецъ и Сынъ, различаясь личными свойствами, въ то же время не различались. Отсюда слѣдуетъ, что никакого субстанціальнаго *q u e* между Отцомъ и Сыномъ, кромѣ общаго единосушія Св. Троицы, быть не можетъ. И представленіе о томъ, что Отецъ передаетъ Сыну нарочитую способность изводить Духа Св., не соотвѣтствуетъ Божественному тріединству. \*) Три впостаси, какъ личные центры, существуютъ въ себѣ раздѣльно внѣ всякаго *q u e* и вмѣстѣ съ тѣмъ онѣ единосушны и нераздѣльны, и вся Св. Троица есть единачаліе Отца, какъ источной причины, первовиновника. И въ этомъ (но именно въ этомъ

но являетъ въ я, входитъ въ самосознаніе, и это и есть тварная жизнь. Противопоставленіе впостаси и сущности явилось въ качествѣ всемогательнаго логическаго средства въ вѣкъ аріанскихъ споровъ, и самое понятіе *hypostasis* имѣетъ прежде всего, отрицательное значеніе. Имъ отвергается аріанское *ὁὸς ἐξ ὁὸτος τὸς Πατρὸς* и положительнаго значенія въ исторіи догмы это опредѣленіе не получило. Характерно, что выраженіе *hypostasis* въ синодѣ вѣры не примѣнено къ Св. Духу, здѣсь оказалось достаточно: отъ Отца исходящаго. Далѣе, понятіе сущности *οὐσία* примѣняется въ Халкидонскомъ догматѣ въ *consubstantiali* Божеской природы съ человѣческой природой, т.-е. также соотносительно: Христосъ при единствѣ впостасей соединяетъ двѣ природы. Это же сопоставленіе въ догматѣ VI всел. собора развѣривается въ ученіе о двухъ воляхъ и двухъ дѣйствованіяхъ во Христѣ, божескомъ и человѣческомъ.

\*) Вопиющее нарушеніе этого принципа мы имѣемъ въ формулѣ флорентійскаго Собора, гдѣ прямо вводится то раздѣленіе впостаси и уеси, устранившаго составитель самое сердце догмата о Св. Троицѣ: *Spiritus Sanctus ex Patre et Filio aeternaliter est, et essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre simul ex Filio...* Et quoniam omnia, quae Patris sunt, Pater ipse Unigenito Filio suo signando dedit, praeter esse Patrem, hoc ipsum quod Spiritus Sanctus procedit ex Filio, ipse Filius a Patre aeternaliter habet (Denz. 691). Должна точна зрѣнія на отношеніе между впостасью и сущностью выражается также въ другой формулѣ флорентійскаго Собора, въ *Decretum pro Iacobitis*, гдѣ читаемъ: *Haec tres personae 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, ubi vero: tres sunt una substantia*, иначе замаскировано вводится представленіе о нѣкоей за-впостасной данности, составляющей общее достоинствѣ трехъ. Такая общность не есть единосущіе, не есть тождественность жизни, скорѣе она есть нѣкоторое совладѣніе, которое предполагаетъ предметъ совладѣнія или опять таки данность. И за такое именно пониманіе говорить дальнѣйшее, гдѣ уже прямо вводится представленіе *ob omnia sunt unum*, гдѣ вѣтъ отношенія противоположенія. Эта должна аксіома сдѣлалась исходной въ католическомъ имперсонализмѣ.

и только въ этомъ) смыслъ можно сказать, что вся Св. Троица есть Отецъ, раскрывающій Себя въ Сынъ и Духъ 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 вполстасей, но твердо устанавливаетъ ихъ отношеніе, какъ исходнаго и исходящаго, открывающаго и открывающагося (и это соотношеніе красной нитью проходитъ чрезъ все Евангеліе Іоанна, гдѣ говорится объ отношеніяхъ Отца и Сына\*). Это *болій* именно и означаетъ единоначаліе Отца, какъ основу божественнаго тріединства.

Прот. С. БУЛГАКОВЪ

---

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

## ХРИСТОВО УНИЧИЖЕНІЕ И НАШЕ СПАСЕНІЕ

Филипп. II, 5-11.

(Библейско-экзегетическій анализъ.\*)

*Въсте благодать Господа нашего  
Иисуса Христа, яко вась ради об-  
нища богатъ сый, да вы чищестю  
Его обогатитесь.*

2 Кор. VIII, 9.

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

---

\*) Этотъ трактатъ былъ доложенъ на «Конференціи восточныхъ и западныхъ богослововъ» въ г. Новомъ Садѣ (Сербія) въ среду 7 августа (25 июля) 1929 г. и вызвалъ продолжительный и живой обменъ мнѣній. Параллельный докладъ на ту же тему со стороны западныхъ коллегъ прочиталъ былъ наканунѣ Вѣнскимъ профессоромъ D. Dr. Karl Beth.

всѣмъ поглощаетъ экзегетику и, оставшись внѣ библейской почвы, превращается въ субъективное «богословствованіе» опаснаго свойства, когда человѣкъ становится мѣрою божественныхъ вещей. 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 догматическаго преувеличенія и научнаго увлеченія? Таковѣ ли подлинная, экзегетическая дѣйствительность? Если «да», то пришлось бы согласиться, что самъ Апостоль намѣренно писалъ запутанно и темно, или же не вполне понималъ обсуждаемый вопросъ и потому говорить сумрачно и неотчетливо. Разумѣется, и то и другое одинаково недопустимо, потому что немыслимо безусловно. Св. Павелъ отвѣчалъ на опредѣленные конкретные запросы съ прямою цѣлію 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 обезпечено по своему правильному усвоенію первыми читателями посланія. На этомъ мы и обязаны сосредоточиться всецѣло, чтобы раскрыть первоначальную, собственную мысль Апостола, которая непременно 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 направленіи соотвѣтственно историческимъ условіямъ и задачамъ въ развитіи Церкви. Даже православно-русскій экзегетъ епископъ Феофанъ (Говоровъ) свидѣтельствуешь, что въ Филипп. II, 5-11 св. Павелъ «всеобъемно и всесторонне очертилъ все дѣло Господа во спасеніе наше... Догматъ о воплощеніи и искупленіи и о лицѣ Іисуса Христа, яко Богочеловѣка, изображенъ здѣсь съ такою определенностію, что одно это мѣсто поражаетъ всѣхъ еретиковъ, погрѣшавшихъ въ семь отношеній». Но, вѣдь, подобныхъ лжеучителей и лжеученій тогда еще не было среди Филиппійцевъ, и Апостоль не имѣлъ ихъ въ виду, а его слова только приспособляются 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 варьируются, почему и примѣненія неизбежно бываютъ временно-обусловленными, почерпающими весь свой авторитетъ въ подлинномъ апостольскомъ содержаніи. Эти стороны необходимо различать со всею строгостію, потому что каждая имѣетъ свое особое значеніе, полнота же достигается только взаимоотношеніемъ ихъ. Экзегетика увѣнчивается «библейскимъ богословіемъ», однако не исчерпывается имъ и постулируетъ къ догматическимъ обобщеніямъ. Тѣмъ не менѣе въ послѣднихъ просто вѣтви, вырастающія изъ своего корня, не рѣдко болѣзненные и уродливыя. Тамъ—откровеніе, здѣсь—раскрытіе. Для нихъ мѣра содержанія и авторитета одного качества, но разной степени. Догматическое развитіе законно и плодотворно, а все-таки оно возникаетъ изъ библейскаго первоисточника и должно регулироваться его нормами. На нихъ мы обязаны базироваться и къ нимъ устремляться при истолкованіи Филипп. II, 5-11.

На что рассчитаны эти апостольскія слова, и въ чемъ спеціально они убѣждаютъ читателей?

Къ сожалѣнію, грамматическая связь этого отрывка недостаточно опредѣленна. Преобладаетъ даже такое текстуально-критическое сужденіе, что ея совсѣмъ нѣтъ и никогда не было. Спорить противъ этого тѣмъ болѣе трудно, что все посланіе къ Филиппійцамъ, отражающее порывы счастливыхъ чувствъ, пріятныхъ воспоминаній и сердечныхъ благожеланій, отличается такою грамматическою асиндетичностію. Но это же послѣднее обстоятельство рѣшительно свидѣтельствуешь, что въ немъ всѣ

частности объединяются внутреннею взаимностію, и когда она заканчивается или прерывается, — тутъ мы находимъ (III, 1; IV, 8) предупреждающее τὸ λοιπόν. Посему теперь все дѣло въ идейномъ контекстуальномъ соотношеніи. Въ раннѣйшемъ говорилось, что читатели должны быть единомышленны и единодушны и, избѣгая споровъ и тщеславія, всѣ сязаны ставить себя одинъ выше другого, чтобы для каждаго были главные интересы не свои, а другихъ — въ случаѣ взаимной солидарности таковыхъ. Это есть самоотреченіе собственного униженія ради ближнихъ, съ подчиненіемъ имъ. Но какъ это возможно и для чего нужно? Развѣ въ христіанскомъ обществѣ нѣтъ фактически ни высшихъ, ни низшихъ? Однако, вѣдь, и въ Филиппійской церкви выдѣляются епископы и діаконы! И при предполагаемомъ взаимномъ безразличіи не водворится 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 началъ, всѣхъ одинаково покоряющихся. Ясно, что необходимо было указать сущность рекомендуемаго акта, его обязательную норму и плодотворную цѣль. И поскольку все подобное проектируется въ христіанской сферѣ, — 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 основоположительнаго примѣра взаимнаго христіанскаго самоуниженія. Это — задача практически-регулирующая, а не отвлеченно-теоретическая; при ней догматическіе пункты могутъ привлекаться лишь съ этой жизненно-практической стороны. Мы не должны ожидать догматическаго раскрытія 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 обезпечиваетъ для предписываемаго акта абсолютную норму. Но та-



ковая не можетъ быть частнымъ распоряженіемъ даже самаго авторитетнаго лица, поскольку обязательна для всѣхъ и превышаетъ всѣхъ. Въ виду сего текстуальное колебаніе (въ II, 5) рѣшается для меня въ пользу догматически-повелѣвающего *ἐρρυνισθω*, которое для настоящаго случая заповѣдуетъ надлежащій *modus agendi*. Поэтому и *ἐρρυνησις* будетъ точно опредѣленнымъ въ смыслѣ свойственныхъ христіанину разумныхъ настроеній, какъ факторовъ истинно христіанской жизни. Но первоисточникъ ея во Христѣ, и она должна вполне ссотвѣтствовать Ему. Ни больше, ни меньше! Первое — потому, что христіанину нельзя быть выше Христа; второе же недопустимо по той причинѣ, что вѣрующій морально не можетъ и не имѣетъ права не воспользоваться дарованными благодатными богатствами (ср. Мѡ. XIII, 12; XXV, 29. Мрк. IV, 25. Лк. VIII, 18; XIX, 26). Этотъ оттѣнокъ и отмѣчается черезъ *ἡμῖν*, 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 (*ἐν ὑμῖν*) не менѣе, чѣмъ во Христѣ (*ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*), 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 достоподрожательной важности, если бы являлось одинаково нуждающимся равенствомъ, а не было обогащающимъ снисхожденіемъ добровольнаго уравниенія. Посему и выдвигается напередъ, что это былъ «Христосъ», т.-е. Испытатель и Спаситель абсолютнаго свойства. Мы не знаемъ христологическихъ концепцій, къ которымъ апеллируетъ Апостолъ у Филиппійцевъ. Но какъ бы общи и бѣдны догматическимъ содержаніемъ ни были ихъ христологическія 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 нисколько. Ясно, что эта задача была выше человѣческихъ возможностей и принципиально непосильна для нихъ, постулируя къ чисто божественнымъ факторамъ, чуждымъ человѣческимъ ограниченіямъ. 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 воплотить его со всею адекватностію въ своемъ жизненномъ построеніи, обязывавшемъ къ спасительному взаимоуничтоженію. Съ этой только стороны и выдѣляются (II, 6) во Христѣ, какъ таковомъ (ἐξ), или небесномъ Спасигелѣ, необходимыя для дѣла черты. А вопросъ шелъ о приниженіи чего-либо высшаго до несвойственного ему натурально уровня. Слѣдовательно, и во Христѣ констатируется именно это превысшенное Его состояніе, но послѣднее получаетъ соприсушую цѣнность лишь при томъ единственномъ условіи, что оно эссенціально и неотъемлемо, можетъ допускать самопожертвованіе, однако никогда не измѣнится по природѣ и не прекратится. Въ этомъ смыслѣ христіанская утрата жизни есть истинное пріобрѣтеніе ея (Мѡ. 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 окончательнымъ и нуждается во всегдашнихъ повтореніяхъ, какъ видимъ въ отношеніи Ааронова первосвященства и ветхозавѣтныхъ жертвъ (Евр. V, 1 сл. VII, 23. IX, 9-10, 25. X, 1 сл.). По этой причинѣ и для спасительнаго снисхожденія Христа необходимо, чтобы Онъ еще ранѣе обладалъ божескими преимуществами, эссенціальными и неотчуждаемыми, которыя — по этому самому — и не были просто индивидуальными пріобрѣтеніями. Безъ этихъ предпосылокъ не могло бы произойти самаго акта умаленія, и — значитъ — онѣ необходимы въ предшествующей наличности, предваряющей и обуславливающей весь процессъ.

Такъ находимъ, что дальнѣйшая характеристика относится 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 персональных превращеній нельзя было бы и говорить о дѣйствіяхъ единого субъекта во всѣхъ описываемыхъ перипетіяхъ. Онтологическія особенности остаются неизмѣнными по существу и бываютъ всегда «настоящими» для даннаго лица, какъ это безспорно и по его пренебесному достоинству. Съ этой стороны *praes. ὑπόσχω* отмѣчаетъ не теперешнюю, — послѣвоплощенную временность, а вѣчно сущее бытіе, одинаково пребываю-

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

Въ этомъ отношеніи было до чрезвычайности важно удостовѣрить, что интересующее преимущество не просто практически несомнѣнно для всѣхъ, но составляетъ эссенціальное отличіе, принадлежить 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 трактаціи. Понятно и неизбѣжно, что фраза *ὅτι ἀποκρίθη ἡ χάρις* всецѣло обнимаетъ именно и исключительно этотъ специальный пунктъ въ потребномъ для рѣчи смыслѣ, констатируя эссенціальность отмѣченного качества. Этимъ сглаживаются острые раздоры касательно *ἀποκριθεὶς* съ утонченными *minutiae minutissimae* школьнаго 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 откапывать его по разнымъ уникамъ. Какъ же могли догадаться объ этомъ Филиппійцы безъ точныхъ предупрежденій? И это тѣмъ менѣе вѣроятно, что связано съ величайшими идейными затрудненіями. Вѣдь вопросъ идетъ о свойствахъ бытія постоянного и эссенціального для взятой вещи, и тутъ «пріобрѣтеніе» утверждало бы раннѣйшее «отсутствіе», которое предполагаетъ уже небытіе вообще, или въ определенныхъ индивидуальныхъ качествахъ. Важность не въ способахъ пріобрѣтенія, а въ самомъ фактѣ, что имъ отрицается предшествовавшая наличность, между тѣмъ она-то и рисуется функционирующею съ типическою неизмѣнностію. Непосредственный смыслъ всѣхъ читателей, начиная съ адресатовъ, всегда усвоитъ слову *ἀποκριθεὶς* отбѣнокъ похищенія, узурпаторскаго или воровскаго. Конечно, по формѣ окончанія этотъ терминъ скорѣе указываетъ процессъ дѣйствія, какъ актъ присваиванія, но есть примѣры эквивалентности его съ *ἀποκριμα*, 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 — слѣдовательно — 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 свидѣлствуется, что данное «пріобрѣтеніе» уже совершилось, но оно было воровскимъ по происхожденію и похищеннымъ по владѣнію. Успѣшный захватчикъ продолжалъ оставаться счастливымъ воромъ, который всегда присваиваетъ себѣ чужое.

Въ нашемъ случаѣ все подобное рѣшительно отрицается и, при томъ, съ двухъ сторонъ. Говорится лишь объ *ἐκείνου* и совсѣмъ не упоминается о возраженіяхъ, естественно ожидаемыхъ при *ἀπαρτίσει*. Отсюда выходитъ, что 1) никто не оспаривалъ разумѣмаго отличія, и 2) самъ владѣлецъ по совѣсти считалъ его неотъемлемою собственностію. А въ приложеніи къ контексту все это свидѣлствуетъ, что описываемое достоинство было постояннымъ, а не усвоеннымъ и временнымъ, т. е. эссенціальнымъ и потому всецѣлымъ, не нуждающимся въ закрѣпленіи или восполненіи. Тутъ два предложенія оказываются не только тѣсно связанными, но и совпадаютъ между собою, какъ по ложительное констатированіе и отрицательное подтвержденіе. Тогда дальше имѣемъ, что *ἐν μισερῇ θεῷ ἀπόρου* и *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* 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 *ἀπόρου* 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 такового не предполагается и не начинается. Дозволителенъ развѣ лишь контрастъ съ дальнѣйшею рѣчью, что хотя Христосъ могъ итти выше богообразности къ богоравенству, однако Онъ предпочелъ направиться внизъ, къ самоограниченію. Пусть такъ! Но именно отсюда и выходитъ, что — значить — богоравенство было для Христа вполне законнымъ и потому совершенно натуральнымъ, фактически даннымъ въ Его эссенціальномъ богосбразіи или адекватнымъ съ Нимъ по существу, наиболѣе типическимъ для Негс.

Опять находимъ, что въ *μορφή θεοῦ ὑπάρχων* указывает такое воспріятіе образа Божія, что это граничить съ полнымъ его усвоеніемъ до тождества. Посему тотъ образъ, какой свойственъ Богу и отражаетъ самое божество, принадлежалъ и Христу по Его всегдашнему бытію. При такой идейной несомнѣнности подобнаго вывода, нѣтъ надобности въ детальной аргументаціи, которая подрываетъ защищаемый тезисъ самою своею напряженностію. Онъ не нуждается въ излишнихъ усиліяхъ натянутой апологетики, поелику данъ самымъ предметомъ сужденія. Достаточны просто нѣкоторыя иллюстраціи—е *contrario*. Здѣсь и для Апостола и для Филиппійцевъ было незыблемо, что по своемъ воплощеніи Христосъ имѣлъ человѣческое бытіе реально, но тогда и въ раннѣйшемъ будетъ таковымъ же бытіе божественное. Разница лишь въ томъ, что человечество было воспринятымъ и, очевидно, неэссенціальнымъ. Отъ него можно было ожидать, что оно вытѣснитъ предшествующее и замѣститъ, однако это было *σχήμα*, только по внѣшности приближающее къ человѣку (*ὡς ἄνθρωπος*) и ничуть не упраздняющее основного принципа, неизмѣннаго и неприкосновеннаго при новой формѣ. И если *σχήμα* отмѣчаетъ уподобленіе, единственно возможное при всегдашнемъ *μορφή*, то послѣднее констатируетъ тождество съ Богомъ по образу бытія или богоравенство.

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

Мы видимъ, что Христосъ обладалъ эссенціальною божественностію, 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 функціонировать во внѣ съ соприущею божественностію. Это для Него обязательная и исключительная реальность. Посему съ особымъ удареніемъ сказано, что *именно такъ* и было фактически, поскольку Христосъ пребывалъ въ состояніи богоравенства и не считалъ подоб-

ное положеніе похищеніемъ, находя его нормальнымъ и натуральнымъ по своему природному достоинству. Естественно думается, что этотъ status продолжится непрерывно, ибо вполне соответствуетъ божественному бытію, а измѣнить его никто не можетъ, кромѣ развѣ самого божественнаго Христа. Но и для Него догматически немыслимо, чтобы Онъ внутренне трансформировался и, будучи Богомъ, пересталъ быть божественнымъ, т.е. самоуничтожился. Допустимо не болѣе того, что произойдутъ лишь извѣстныя модификаціи въ формахъ проявленія божественности, — аналогично древнимъ ееофаніямъ, а онъ не были униженіемъ для Бога и не считались низменными ни въ Вѣтхомъ Завѣтѣ, ни въ іудействѣ. Поелику же нельзя увеличиваться въ натуральной божественности, которая принципиально не знаетъ градацій, то возможно лишь добровольное самоограниченіе, приспособительное умаленіе абсолютности въ нетождественныхъ 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 таковымъ же по завершенію, почему земное челоуѣчество во Христѣ не могло быть вѣчнымъ и навсегда удерживается единственно потому, что разрѣшается обожненіемъ въ превознесенномъ Богочелоуѣкѣ-Сынѣ.

Впрочемъ, временное умаленіе мыслимо по божественнымъ планамъ и доступно для божественнаго существа, а потому и не противно ему, но только неожиданно по нормальному порядку. Тутъ *ἐλάττω* (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 свидѣлствуютъ формы аориста и намѣренно выдвинутое напередъ *ἐαυτοῦ*, потомъ опять повторенное при описаніи спеціального акта униженія. Предъ нами будетъ теперь не новое бытіе, но новый способъ его реализаціи по сравненію съ предшествующимъ и вполне натуральнымъ. Послѣднее было состояніемъ богоравенства статически и динамически, — по положенію и функционированію. Первая, онтологическая особенность самопонятна и не допускаетъ ни малѣйшихъ превращеній, ибо въ ней даже минимальная трансформація грозитъ прекращеніемъ божественности, которая не можетъ быть ни больше, ни меньше, а всегда едина и тождественна. Дозволительна рѣчь лишь о формахъ проявленія и функ-



ціонированія вѣчно божественнаго бытія, а съ этой стороны, напр., преімірное и превознесенное состоянія Сына Божія должны имѣть свои типическія особенности. Исключительно и всецѣло къ этому моменту относится *ἐκείνου*, которое ни въ какомъ смыслѣ не приложимо къ самому бытію по его упраздненію или сокращенію. Но какова же была домірная форма? Она адекватно соответствовала богоравенству и являлась божественнымъ способомъ бытія, а Богъ «обитаєтъ 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 Тим. 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 эссенціальному равенству и Сынъ въ до воплощенномъ бытіи, очевидно, обладалъ тождественною славой, свойственной Ему реально до міротворенія (Ін. 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 сферѣ, а по воплощеніи Сынъ вселился среди насъ (Ін. I, 14) и жилъ въ человѣческой формѣ приспособительно къ земнымъ условіямъ. Понятно, что здѣсь эта слава не могла обнаруживаться всецѣло и, будучи соприусуещу Единородному отъ Отца (Ін. I, 4), лишь «проявлялась» спорадически въ чрезвычайныхъ знаменіяхъ (Ін. II, 11) и исключительныхъ событіяхъ, напр., преображенія (Лк. IX, 22. 2 Петр. I, 17). Теперь Христосъ уже долженъ входить въ славу свою (Лк. XXIV, 26), просить ее (Ін. XVII, 5) и получать отъ Отца (Ін. XVII, 22, 24) по Его соизволенію (Филипп. II, 9 *ἐκδοῦναι*), поскольку и все искупительное служеніе было «по волѣ Бога и Отца нашего» (Гал. I, 4); потомъ Сынъ имѣетъ придти божественно прославленнымъ (Мѡ. XXIV, 20. Мрк. XIII, 26. Лк. XXI, 27) и возсѣсть на престолѣ славы (Мѡ. XIX, 28. XXV, 31), которая — по своей одинаковости — столько же Его (Лк. IX, 26), сколько и Отца (Мрк. VIII, 38).

Въ результатъ находимъ, что воплощенный Сынъ Божій въ своемъ земномъ бытіи совсѣмъ не блисталъ 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-

бывавшее послѣ спеціального возвышенія (ср. *ὑπερυψώσε* ст. 9), съ какимъ обычно связывается божественная слава (ср. Лк. II, 14. XIX, 38. Евр. I, 3). Вотъ этимъ собственно и исчерпывалось историческое *ἐκένωσεν*, которое не было ни умаленіемъ божества («кенотики»), ни сокрытіемъ его («криптики»), а лишь фактическимъ отложеніемъ славы и прекращеніемъ свойственнаго функціонированія. 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 *κένωσις* наступило вмѣстѣ съ воспріятіемъ знака рабяго и продолжалось дальше въ разныхъ видахъ земного служенія Христова, которое — сравнительно съ эссенціальнымъ 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» (1 Кор. II, 8). Но въ своемъ земномъ бытіи Сынъ человѣческій былъ умаленнымъ до того, что не имѣлъ, гдѣ главу приклонить (Мѣ. VIII, 20. Лк. IX, 58). Пропорціо-нально прежнему положенію, это было уже не господство, а рабство, откуда естественно, что новое состояніе характеризуется въ качествѣ *μικρὸν δοῦλος*. Христосъ фактически уничижился, перешедши на рабскій уровень, а это случилось при воспріятіи челоуѣчества, поскольку всѣ люди, несмотря на всѣ удостовѣренныя преимущества, остаются ничуть не властвующими (Евр. II, 6-8). Однако не было тутъ и совершеннаго очеловѣченія, когда совѣтъ измѣнился бы самый субъектъ дѣйствія съ полнымъ превращеніемъ прежняго въ новаго. Посему и говорится о неизбѣжномъ при воплощеніи челоуѣкоуподобленіи, несомнѣнномъ и реальномъ, но болѣе внѣшнемъ и периферическомъ, не затрагивающемъ всегдашняго эссенціального бытія.

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

направляться къ нимъ и увѣнчиваться спеціальною концентраціей даннаго рода въ избранномъ процессѣ. Требуется особый актъ преднамѣченнаго приспособленія уже въ самомъ «кенсисѣ». Умаливъ себя при воплощеніи, Христосъ теперь въ самомъ свсемъ челоѣчествѣ «смирилъ себя» (II, 8) особымъ фактическимъ приниженіемъ (аог. *ἐταπείνωσεν*) сравнительно съ обычнымъ челоѣческимъ ординаромъ, который, самъ по себѣ, вовсе не былъ низменнымъ, будучи нормальнымъ для челоѣчества. Именно въ немъ и производится дальнѣйшее умаленіе, когда Христосъ дѣлается *ὑπὸ κριτος*. Это есть соподчиненіе другимъ, становленіе подъ нихъ. Оно свойственно рабскому положенію (II, 7), но не обязательно въ немъ безусловно, ибо самая рабственность является лишь соотносительною съ богоравноу господственностію и въ земной сферѣ можетъ подавляться челоѣческимъ величіемъ, которое предполагается и Христовымъ «послушаніемъ». Тѣмъ болѣе не представлялась неизбежноу смерть, и даже по самимъ искупительнымъ планамъ какъ будто предполагалась возможность обойтись безъ нея (Мѣ. XXV, 39, 42. Лк. XXII, 42. Евр. V, 7). Съ этой стороны оказывается, что въ самомъ челоѣческомъ бытіи Христосъ еще дальше уничижилъ себя, подчинившись всецѣло земнымъ ограниченіямъ вплоть до смерти. При такомъ «смиреніи» — съ отказомъ отъ всякаго господства и борьбы — послѣдняя являлась, конечно, неизбежноу, однако ничуть не должна быть непремѣнно позорноу, которая — въ контрастъ общему порядку (дѣ) — была бы неожиданнымъ и отягчающимъ прибавленіемъ, а въ нашемъ случаѣ Христосъ былъ *ὑπὸ κριτος μετὰ θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ*.

Этимъ у Господа Спасителя и закончилось земное поприще. Все оно представляетъ для разума «великую благочестія тайну» (I Тим. III, 16), ибо во всѣхъ своихъ моментахъ не мотивировано натуральноу причинностію. Воплощеніе не требовалось эссенціальнымъ богоравенствомъ, не вытекало изъ него прямо и было униженіемъ предъ нимъ. Вочелоѣченіе — даже въ своей рабственности — не вело непремѣнно къ подчиненію и усугубляло естественную приниженность. Въ ней смерть неизбежна, но вовсе не предполагаетъ спеціальный 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 реально нашли абсолютное исполненіе, поелику были доведены до самаго крайняго конца. Въ этомъ отношеніи уничтоженіе является 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 божественному самопожертвованію. Это былъ чрезвычайный подвигъ, который непремѣнно долженъ былъ дать соотвѣтственный результатъ и объективно и субъективно. Отсюда *διό* (II, 9) не обосновывается и не извлекается логически, а просто констатируетъ фактическій 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 истощаніе» ради блага людей по самоотверженной любви къ нимъ (ср. Ин. XV, 13). Соотвѣтственно сему (*ὥστε*) Богъ и вознаграждалъ Искупителя возвышеніемъ достойнаго урѣнчанія. Это есть, конечно, возвращеніе къ прежней славѣ, но разъ въ ней участвовало и человѣчество, то для Спасителя, какъ Богочеловѣка, тутъ было превознесеніе сверхъ всякихъ мыслимыхъ предѣловъ, когда Онъ «возшелъ превыше всѣхъ небесъ» (Ефес. IV, 10) и сталъ «превыше всякаго начальства, власти, и силы и господства» (Ефес. I, 21. I Петр. III, 22).

Богочеловѣческое величіе было чрезвычайное, исключительное 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 чеповѣку нельзя пересказать» (2 Кор. XII, 4), и было истинно «неизреченнымъ», параллельнымъ *schem hamme'phorasch* для Іеговы. Важнѣе то, что равнымъ ему было самое реальное достоинство (ср. Евр. I, 4), поразительное по неисчислимой степени и по неотразимому вліянію. Необходимымъ являлось всецѣлое подчиненіе ему. И намъ извѣстно, что Богъ «все покорилъ подъ ноги» превознесеннаго Христа (Еф. I, 22; I Кор. XV, 27), но въ этомъ была и предположенная фактическая цѣль (*ὥνα*) Христова уничтоженія, чтобы всѣ и все добровольно подчинились спа-

сительному величію Христову, а для сего послѣднее должно быть ослѣпительно-яркимъ. И вѣрно, что «Богъ мира, воздвигшій изъ мертвыхъ Пастыря овецъ великаго кровію завѣта вѣчнаго» (Евр. XIII, 20), совершилъ такъ, что Господь «вознесся во славу» (1 Тим. III, 16), которая своею божественностію 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 \*). Величіе Христово всеобъемлюще и всюду сопровождается побѣднымъ торжествомъ, но не вездѣ спасительно воспринимается по душевному согласію, хотя всѣмъ и одинаково предлагаетъ свои блага. Абсолютность рассчитана на всеобщую животворность и требуетъ сознательныхъ участниковъ. Посему наряду съ нею (*καὶ*) выдѣляются (II, 11) убѣжденные исповѣдники (*ἐξομολογηταί*), которые смиренно и глубоко постигаютъ искупительную тайну Христова уничиженія, словомъ и жизнью громко провозглашаютъ, какъ свою искупительную вѣру, что Іисусъ Христосъ по своему превознесенному богочеловѣческому «господству» (*Κύριος*) былъ, есть и будетъ «въ славу Бога Отца», какъ носитель ея и сообщитель всему міру, «да будетъ Богъ все во всемъ» (1 Кор. XV, 28).

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

Это — итогъ догматическій, который практически гласитъ, что всякій истинный успѣхъ обезпечивается самоотверженнымъ служеніемъ благу другихъ чрезъ жертвованіе для нихъ всѣми отличіями или достоинствами при всякихъ жизненныхъ потребностяхъ и нуждахъ.

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

\*) Ср. *Ignatii ad Trallianos*, 9 (Migne gr. V, 681): *ἀλλ' οὐδὲ ἐπαυροῦν καὶ χλευάζειν, βλέποντες τοὺς ἐπουρανίους καὶ ἐπὶ τῶν καὶ ἐπουρανίων.*

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

А поскольку наши совѣщанія стоятъ въ связи съ современными уніональными церковными движеніями, — здѣсь апостольскій завѣтъ и для насъ, чтобы мы не сосредоточивались на разъединяющихъ конфессіональных 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).

Профессоръ *Николай Глубоковскій*.

Г. Софія (Болгарія).

1929, VII, 4 (VI, 21) — четвергъ.

---



## ОБЪ ОБРАЗЪ БОЖІЕМЪ ВЪ ЧЕЛОВѢКѢ.\*)

---

1. Въ большой и сложной темѣ объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ я не имѣю въ виду касаться догматическаго раскрытія ея: цѣль настоящаго этюда связать эту существеннѣйшую догматическую идею съ ученіемъ о человѣкѣ въ современномъ научно-философскомъ мышленіи. Задача эта не является праздною или надуманною, ибо ни въ чемъ 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 раскрытія, какое даютъ сочиненія по догматикѣ: въ этомъ ученіи дана надежная основа для разрѣшенія самыхъ трудныхъ и существенныхъ проблемъ антропологии и натурфилософіи. Можно въ этомъ видѣть, конечно, лишь нѣкое прикладное использованіе догматической идеи, — но едва ли это будетъ вѣрно: смыслъ самой идеи едва ли можетъ быть постигнуть внѣ 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.\*\*)

---

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

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

кать не въ томъ, что идея образа Божія въ человѣкѣ не занимаетъ важнаго мѣста въ системѣ догматическихъ идей, а въ томъ, что ея полное раскрытіе предполагаетъ систему антропологии и натурфилософіи. Отсутствие этой системы и привело къ тому, что изъ богатаго содержанія библейскаго 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 раскрытіе ученія объ образѣ Божіемъ было до сихъ поръ недостаточнымъ и неполнымъ.

Съ другой стороны, приходится констатировать, что современная антропология находится въ тупикѣ — что одинаково относится и къ эмпирическому и къ метафизическому направленію въ антропологии. Это особенно ясно въ отношеніи къ эмпирическому направленію, ибо трудность положенія создается здѣсь самымъ методомъ. Одинъ лишь эмпирическій подходъ къ проблемѣ человѣка обрекаетъ науки, занятыя ею, на ограниченность, узость и часто безпомощность, ибо эмпирическихъ данныхъ не хватаетъ для того, чтобы проникнуть въ тайну человѣка. Если мы выдѣлимъ при этомъ изъ системы антропологии ту науку, которая касается наиболѣе существенной стороны въ человѣкѣ, а именно психологию, то здѣсь насъ особенно поразитъ фактъ неполноты и безсилія эмпирическаго метода. Нѣтъ ничего удивительнаго, что, несмотря на самое серьезное крушеніе психологической метафизики въ срединѣ XIX вѣка, она, подъ другимъ названіемъ, стала возрождаться въ XX и даже въ концѣ XIX вѣка. Эмпирическія данныя попрежнему занимаютъ прочное и незыблемое мѣсто въ изученіи человѣческой души; это значеніе эмпирическаго матеріала ничѣмъ не можетъ быть поколеблено, но тѣмъ существеннѣе отчетливо сознать границы его компетенціи. Проблема человѣка такъ частично и неполно освѣщается эмпирическимъ матеріаломъ, что имъ никакъ невозможно ограничиться; антропология 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 B 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 неизбежно создаемъ дурную, т. е. некритическую метафизику человѣка. Т. наз. натурализмъ лишь видимо отрицаетъ 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 метафизическія 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 отдѣльнаго человѣка къ человечеству въ его историческомъ и реальномъ единствѣ. Здѣсь необходима та система идей, которая нашла свое выраженіе въ догматическомъ ученіи о «единосущіи», какъ оно сформулировано 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 внѣэмпирическую силу, и плюрализмомъ, не знающимъ надъ личностью высшей Основы ея. — Эти двѣ проблемы впервые отчетливо *ставятся* метафизикой, но они не могутъ найти своего законченнаго 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-

логіи, указаны лишь общія лінії въ примѣненіи библейскаго ученія объ 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 чловѣка, въ которомъ нѣтъ мѣста для ученія объ образѣ Божіемъ. Правда, въ ученіи о совѣсти, весьма неразработанномъ въ современной психологіи\*), 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 насъ, но въ этой своей функціи совѣсть не связывается обычно съ образомъ Божиимъ въ насъ, т.-е. съ тѣмъ, что присуще нашей душѣ, какъ ея свойство, а является проводникомъ особаго дѣйствія Бога въ насъ. Внѣ ученія о совѣсти, антропология изучаетъ обычно чловѣка до конца и всецѣло въ границахъ натурализма. Отъ идеи образа Божія сохранились лишь глухія реминисценціи, риторическія украшенія, — и если гдѣ искать историческаго развитія этой идеи, то не въ антропологии, а въ философіи — въ особенности въ этикѣ. Такъ, ученіе Канта о трансцендентальной основѣ этической жизни, все ученіе о категорическомъ императивѣ, теорія «чистой воли» — все это можетъ быть (въ противовѣсъ Кантовскому же ученію о «радикальномъ злѣ» чловѣческой природы) охарактеризовано, какъ ученіе о «радикальномъ добрѣ» въ чловѣкѣ. Здѣсь мы имѣемъ извѣстный возвратъ къ библейскому ученію объ 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* чловѣка, что было исключительно важно въ виду успѣховъ примитивнаго 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 теомія». (Путь No 3).

выраженія въ религіозномъ имманентизмѣ не далъ никакого проявленія въ антропологіи. 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 антропологія, идея образа Божія не играетъ въ ней уже никакой роли. \*\*) Въ догматикѣ 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 связываемо съ идеей Бога. Въ XIX вѣкѣ, особенно въ т. наз. фиктеянствѣ, ученіе о свободѣ человѣческаго духа отъ закона причинности, т.-е. ученіе о надприродной сферѣ въ человѣкѣ, имѣло огромное значеніе въ развитіи философской антропологіи\*\*\*). И хотя это ученіе о надприродной сферѣ въ человѣкѣ по существу варьируетъ библейскую идею объ образѣ Божіемъ, но и здѣсь нѣтъ и намекъ 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: всецѣлое 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 неофиктеянства о надприродной сферѣ въ человѣкѣ, преодолевая натурализмъ въ его упрощенной формѣ, создаетъ лишь новую, болѣе тонкую редакцію его. Когда трансцендентализмъ отрывается отъ чисто логическаго 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. Gesam. 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 неосифтянцевъ (какъ Мюнстербергъ или Эйкенъ), но даже у Наторпа\*). Духовная активность въ человѣкѣ свободна, правда, отъ подчиненности 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: ученіе о надприродной сферѣ въ человѣкѣ въ современной психологіи не выводитъ насъ за предѣлы «тварнаго» бытія. Поэтому совершенно понятно, что развитіе ученія 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 ученіе о томъ, что человѣческая природа, сама по себѣ, т.-е. внѣ всякой связи съ Абсолютомъ, полноцѣнна, творчески сильна и прекрасна. Богатство человѣческой природы, согласно этому ученію, безконечно, и хотя оно не просто возвышается надъ дочеловѣческой природой, но во многомъ принципиально отлично отъ нея; однако и въ этихъ своихъ чертахъ человѣкъ входитъ въ систему міра. Кстати сказать, ученіе о томъ, что человѣкъ развился изъ существъ, стоявшихъ ниже него (теорія эволюціи), могло бы признать, что въ человѣкѣ появляются новыя черты, — болѣе существенной оказывается здѣсь *включенность*

---

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

\*\*) Даже большой трудъ католическаго психолога Geyser'a. (*Lehrbuch d. allgemeinen Psychologie*, 1920) далекъ отъ идеи образа Божія. То-же надо сказать о цѣнной работѣ Theod. Erismann *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 ученіе о человѣкѣ, какъ существѣ, всецѣло пребывающемъ въ мірѣ. Богословское ученіе 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 религиозный процессъ въ человѣчествѣ толковался чисто антропологически: «божественное» находится не внѣ человѣка а въ немъ самомъ. Въ силу социальныхъ условий, «божественное» въ человѣкѣ часто является задавленнымъ, оттѣсненнымъ, 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 упрощеннаго натурализма XVII вѣка, вѣра въ человѣка означала возвратъ въ XVIII в. къ христіанскому въ сущности ученію о человѣкѣ: въ этомъ положительное историческое значеніе этой вѣры. Но мы уже отмѣчали, что Кантъ, который философски оформилъ это въ своемъ ученіи съ автономной морали, о «чистой волѣ», хотя и возстановливалъ въ существенной части библейское ученіе объ особомъ мѣстѣ человѣка въ мірѣ, о его достоинствѣ, въ то же самое время закрѣплялъ въ трансцендентализмѣ ненужность связыванія высшей жизни въ человѣкѣ со сферой Абсолюта. Огромное значеніе въ развитіи оптимистическаго натурализма принадлежитъ также Руссо, у котораго впервые зазвучали забытые евангельскіе мотивы о высшей цѣнности дѣтства. То поклоненіе дѣтству, которое, подъ вліяніемъ Руссо, развилось въ педагогикѣ и психологіи, имѣетъ какъ разъ огромную цѣнность въ этомъ возстановленіи евангельскаго ученія 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 безплодной, а потому, конечно, и пустой для науки идеей. 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-

ваніе фактовъ, но ни въ коемъ случаѣ она не можетъ имѣть конститутивнаго значенія, т.-е. она *ничего не прибавляетъ* для насъ въ ученіи о человѣкѣ. Это какъ разъ обратно библейской идеѣ, которая усваиваетъ ученію объ образѣ Божіемъ конститутивный смыслъ.

Итакъ: въ системѣ оптимистическаго натурализма «божественное» признается въ человѣкѣ, но оно въ немъ не отъ Божества, а раскрываетъ самую 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 метафизическаго 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 значеніе всего того, что отличаетъ человѣка отъ низшаго міра. Эта форма натурализма потому можетъ быть названа пессимистической, что она неизбежно 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, неизбежно 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 натурализмъ стали проступать 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 ученію о твореніи міра*. Что остается у насъ, если отвергнуть ученіе о твореніи міра? Въ этого ученія, въ ученія о Промыслѣ Божіемъ, охраняющемъ міръ и направляющемъ его, міръ неизбѣжно оказывается въ тискахъ «слѣпой необходимости». Хотя въ мірѣ царятъ законы, хотя эти законы раскрываютъ передъ нами единство міра и стройность его, хотя изученіе міра выявляетъ съ исключительной силой неисчерпаемую энергію, 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 просвѣтленъ 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 міру 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 просвѣтленное понятіе о мірѣ, которое раскрывается для насъ черезъ человѣка, черезъ его надприродную сферу, глубоко отличается отъ того отношенія къ міру, въ которомъ нѣтъ мѣста для свободы и смысловой жизни: Фехнеръ удачно называлъ первое понятіе — *Tagesansicht*, а второе — *Nachtansicht*. Въ *Nachtansicht* нѣтъ нигдѣ и ни въ чемъ мѣста свѣтовой стихіи смысла, — и это міровоззрѣніе, несмотря на свою всецѣлую остановку въ предѣлахъ природы, носитъ явныя черты *акосмизма*. Парадоксальность того положенія, что натурализмъ является въ то же время акосмизмомъ, не должна закрывать отъ насъ правды этого положенія.

4. Въ обѣихъ формахъ натурализма нѣтъ никакого мѣста для библейскаго ученія объ образѣ Божіемъ, — хотя въ оптимистическомъ натурализмѣ и звучатъ мотивы этого ученія. Но

\*) См. мой этюдъ «Преодоленіе платонизма и проблема софійности міра», выходящій въ ближайшее время появится въ «Луги».

натурализм не есть высшая форма новейших учений о человеке; кризис натурализма в антропологии настолько серьезен в наше время, что не следует, быть-может, слишком преувеличивать значение натурализма. Возникает естественный вопрос — не восполняются ли ошибки натурализма в метафизических системах антропологии? XIX век дал нам несколько интересных учений этого рода, а если сверх того собрать все ценное, что было высказано в науке и философии попутно в пользу метафизической антропологии, то не исправляются ли в этом ошибки натурализма?

То, что метафизика может дать антропологии, мы находим в учении о личности, — и не только в смысле ее «своеобразия» (как это лучше всего выразил W. Stern в своем известном труде *Person und Sache*), но главное в смысле уяснения метафизической основы в человеке, субстанционального ядра его индивидуальности. Позади эмпирической сферы в человеке, метафизика признает (не касаясь различных вариантов этого) эмпирическую основу индивидуальности. В этом даны уже основы плюрализма, т.-е. учения о множественности самостоятельных, сущностных центров бытия. По существу, если следовать логике в развитии понятия индивидуальности, нужно было бы прийти к абсолютному плюрализму, — однако это философски совершенно неприемлемо. Еще Спиноза четко выразил ту мысль, что субстанция, как *causa sui*, может быть только одна, — и это значит, что самостоятельность множественных центров бытия должна быть признана *относительной*. Но даже в форме относительного плюрализма все это метафизическое построение имеет две трудности. Первая состоит в уяснении отношения множественности центров бытия к Единой и Абсолютной Основе мира (что и разрешается безукоризненно лишь в понятии творения). Вторая же трудность заключена в уяснении и обоснования реального единства человечества. С особой силой это единство обнаруживается в сфере познания, где «общеобязательность» и «идеальная необходимость», являясь признаками истинного знания, обнаруживают коренное единство человеческого духа. Как понять и осмыслить это единство? Как множественное может быть носителем единства — и притом того единства, с которым мы имеем дело в знании? Если мы скажем, что оно создается единством, самоотждественностью предмета знания, то акты знания оказы-

ваются едиными не въ себѣ, а въ предметѣ своей интенціи, эмпирическіе же индивидуальныя акты не илутъ выше «однородности», «одинаковости»: въ нихъ есть «подобіе», но нѣтъ подлиннаго единства (беря ихъ въ эмпирическомъ 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. имѣетъ въ себѣ внѣэмпирическую основу, которой она держится, но эта основа, это духовное начало во всѣхъ людяхъ одно, *множественность же индивидуальностей относится къ сферѣ явленій*.

Съ большимъ мастерствомъ и глубиной развивалъ это ученіе Шопенгауэръ, но тѣ же мотивы мы найдемъ въ рядѣ другихъ системъ. Личность является переходящей *формой* для того надъ-индивидуальнаго начала, которое нумерически одно и то же. Къ той же системѣ идей, хоть и въ другомъ порядкѣ, какъ извѣстно, приходитъ и трансцендентализмъ — въ діалектикѣ его построеній ученіе о «трансцендентальной апперцепціи», объ Абсолютномъ Я, о «родовомъ сознаніи» устанавливаетъ то же (по существу) отношеніе между индивидуальнымъ и надъ-индивидуальнымъ въ насъ, которое устанавливала и 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 переходитъ въ сферу явленій, а не субстанцій; при реальности множественности остается необъяснимымъ единство человѣческаго духа. Между абсолютнымъ индивидуализмомъ и поглощающимъ индивидуальность монизмомъ примиреніе не удастся. Вотъ отчего идеализмъ въ антропологіи, какъ онъ нашелъ свое выраженіе въ построеніяхъ XIX вѣка, переходитъ либо въ одну, либо въ другую крайность.

Ученіе объ 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» преодолевается трудность имперсонализма или крайняго индивидуализма, — достаточно сказать,

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

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

Святоотеческое ученіе объ образѣ Божіемъ, являющееся для насъ 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 отсвѣтъ начала Троичности, либо выделяя тѣ свойства, которыя могутъ быть истолкованы, какъ возвышающія человѣка надъ природой — «богоподобныя» свойства и стремленія души. Св. Григорій Нисскій указываетъ путь для установленія смысла библейской идеи: для этого необходимо «тщательно изучить душевную природу человѣка, сличить ее съ природой Божества и черезъ это сличеніе выделить всѣ тѣ свойства и принадлежности души, которыя являются совершенствами, аналогичными Божественнымъ свойствамъ». Эти мето-



дологическія указанія св. Григорія Нисскаго цѣнны для тѣхъ, кто изслѣдуетъ вопросъ въ предѣлахъ христіанскаго міровоззрѣнія. Но въ наше время принято обычно исходить изъ положеній, устанавливаемыхъ наукой независимо отъ религіознаго міровоззрѣнія, — и тогда методологическія указанія св. Григорія Нисскаго, 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 быть 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 католическіе 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 Библии о сотвореніи человѣка (Бытіе 2, 7). Но именно изъ этого слѣдуетъ, 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 насъ относится не ко всему составу человѣка. Можетъ быть, въ синтетическомъ раскрытіи 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 намъ образу Божію, а затѣмъ уже должна быть показана неустранимость именно этой идеи для истолкованія этого матеріала.

\*) См. напр. объ этомъ J. Guibert et L. Chinchole. *Les origines* (1923) p. 382 suiv.

\*\* Ср. Св. Григорій Нисскій. *Объ устройствѣ человѣка*, стр. 139, 140 (Творенія Св. Григорія Нисскаго. Москва 1861. ч. I).

6. Св. Отцы видятъ главное проявленіе въ насъ образа Божія въ разумъ 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 бѣть истолковано въ томъ смыслѣ, что образъ Божій есть нѣкая субстанціальная особенносѣ человѣческой души, хотя и данная ей свыше (Бытіе 2, 7), но вошедшая затѣмъ въ природу чловѣка, сорастворившаяся съ ней, соединившаяся съ общей субстанціальной основой чловѣка. Образъ Божій, по этому толкованію, данъ намъ Богомъ, роднитъ насъ съ Богомъ, но нынѣ онъ уже есть *природная* особенность наша, онтологически включенная въ составъ чловѣка. Въ такомъ толкованіи образъ Божій въ насъ частично или даже всецѣло образуетъ метафизическую сторону въ чловѣкѣ, субстанціальное 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 чловѣкѣ, хотя и не исчезъ, то это требуетъ нѣкоего разсѣченія субстанціальной основы души. Догматически это разсѣченіе неизбежно и потому, что на ученіи о порчѣ природы чловѣка вслѣдствіе грѣхопаденія основано все ученіе о спасеніи и искупленіи, и потому, съ другой стороны, что безъ сохраненія образа Божія въ душѣ чловѣка спасеніе его тоже было бы невозможно: спасеніе не могло бы быть тогда «возстановленіемъ» первозданной природы, а просто было бы новымъ твореніемъ, т.-е. тѣмъ самымъ 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 субстанціальнымъ пониманіемъ образа Божія въ насъ. Это станетъ яснѣе, если мы охарактеризуемъ другія трудности субстанціального пониманія образа Божія: основная трудность его заключается въ привкусѣ *натуралистическаго* элемента. Образъ Божій, вложенный въ нашу природу, становится соприущъ природѣ чловѣка, — а слѣдовательно, беря чловѣка самаго по себѣ, независимо отъ того, какъ появились въ немъ тѣ или иныя 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. Писанія: вѣдь человѣкъ *сотворенъ* 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 уполномочиваетъ насъ на это, ибо сотвореніе по образу Божію не должно непременно 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 изнутри черты натуралистическаго подхода къ человѣку. Если бы въ св. Писаніи не было нислова о томъ, что человѣкъ сотворенъ по образу Божію и подобію, неужели эта глубокая догматическая идея не могла бы быть нами осознана? Неужели тѣ, кто по разнымъ причинамъ строятъ ученіе о человѣкѣ независимо отъ Св. Писанія, можетъ понять его тайну внѣ этой идеи? Еще иначе: если строить ученіе о человѣкѣ на основаніи эмпирическихъ данныхъ — неужели это ученіе могло бы быть внутренне 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 сотвореніи человѣка по образу и подобію Божію даетъ то, чего не хватало намъ безъ него, то, значить, въ естественномъ пониманіи человѣка безъ него долженъ былъ бы обнаружиться глубокій дефектъ. Но если такъ, то все, что закрѣпляетъ или ведетъ къ самодостаточности натуралистическаго пониманія человѣка, искажаетъ 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 достаточно показывается сомнительность субстанціональнаго 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 силъ или свойствъ, присущихъ самой субстанціи нашей души.

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

ственно правильнымъ въ настоящее время, можетъ быть охарактеризовано какъ ученіе объ «іерархическомъ строѣ души». Мнѣ приходилось уже указывать въ другомъ мѣстѣ\*), что іерархическое строеніе души является «лишь эмпирической транскрипціей іерархической конституціи человѣка». Центральное значеніе чувствъ (въ эмпирической сферѣ) «восходитъ къ центральности въ насъ 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 насъ 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 «особенностяхъ» души, которые относятся 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 функція ея, а какъ способность *вѣчной жизни* души. Эта вѣчная жизнь не можетъ не пронизывать собой функцій души и, преобразая и просвѣтляя ихъ, не можетъ не придавать имъ новой силы.

Опасность натуралистическаго 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 насъ сила души, влекущая насъ къ раскрытію въ полнотѣ замысла Божія о насъ (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 іерархическомъ строѣ души». Труды Рус. Нар. Унив. въ Прагѣ, т. II.

онъ не есть метафизическое ядро индивидуальности (что приводило бы, через отождествленіе субстанціональной основы души съ силой Божіей въ насъ, 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 неизбежно 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 насъ*: отсюда лишь можетъ быть понято соотношеніе личности и Бога, какъ соотношеніе твари и Творца, и соотношеніе отдѣльнаго 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 насъ духовной жизни. И отсюда должна стать понятна разнорѣчивость сужденій о томъ, въ чемъ заключается въ насъ 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 безусловно 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 данъ намъ въ этомъ неустранимомъ влеченіи къ Безусловному: мы можемъ питать это влеченіе суррогатами, но душа непобѣдимо ищетъ Вѣчнаго, Безусловнаго всюду и во всемъ. Глубоко понималъ это и постоянно высказывалъ это Платонъ, въ особенности въ своемъ ученіи объ эросѣ, которое философски преодолеваетъ дуализмъ трансцендентнаго и имманентнаго, — равно какъ въ ученіи о познаніи эмпирическихъ вещей (см. особенно піа-

логъ «Федонъ»). Исканіе Безусловнаго ведетъ насъ (и ангеловъ) къ невозможности остаться 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, тянется къ нимъ, постольку и въ немъ есть образъ Божій: человекъ дѣйствительно есть микрокосмъ, и черезъ человека пріобщается къ образу Божію и вся природа (но только *черезъ* человека и *въ* человекѣ). Человекъ 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 создалъ насъ, 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 человекѣ 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 человекѣ есть даръ Божій, ибо лишь Богъ и могъ дать намъ это свойство. Никакая эволюція тварнаго міра не могла бы родить томленія о Безконечномъ, если бы это томленіе не было порождено въ насъ самимъ этимъ Безконечнымъ.

Но изъ сказаннаго слѣдуетъ: 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 безплодіе Сатаны): «безъ Меня, сказалъ Господь, не можете творить ничесоже» (Іоан. 15, 5.). Человѣческая душа никогда не можетъ освободиться отъ исканія Безусловнаго, но успокоить это томленіе 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 субстанціальная сила души, образъ Божій означалъ бы нѣчто, присущее душѣ по существу, т.-е. неизбежно долженъ былъ бы толковаться натуралистически. Чтобы избѣжать этой опасности, надо истолковать образъ Божій, какъ примать въ душѣ томленія о Безконечномъ; отъ этого чувства, отъ этой жажды слиться съ Безконечнымъ, найти Его, и идти все своеобразіе жизни человѣка, центральное значеніе въ насъ духовной жизни. Человѣку дана въ образѣ Божіемъ не «сила», а возможность силы, путь къ ней: сила для насъ заключена въ единеніи съ Богомъ, внѣ этого есть лишь жажда быть въ Безусловномъ, быть 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. Тѣмъ грѣха заключается поэтому не въ разсѣченіи субстанціальной 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 внѣ Бога, безъ Бога не можетъ дѣйствовать въ насъ.

8. Понимая образъ Божій въ насъ, какъ даръ духовной жизни, какъ неистребимую обращенность души къ Богу, къ Безконечному и вытекающую отсюда невозможность остаться въ предѣлахъ конечнаго и преходящаго, мы преодолеваемъ субстанціальное пониманіе образа Божія. Но тѣмъ самымъ въ ученіи объ образѣ Божіемъ преодолевается для философской антропологии опасность окказіонализма, т.-е. того ученія, согласно которому вся активность въ мірѣ исходитъ отъ Бога. Окказіонализмъ по существу отвергаетъ свободу въ человѣкѣ, ибо свобода немыслима внѣ 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 нѣтъ точки опоры. Но личность не можетъ быть и метафизически независимой отъ Бога — это просто пустая, нереальная претензія: внѣ Бога творчество для насъ невозможно. Отношеніе личности къ Божеству должно быть 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 насъ въ порядкѣ эволюціи, она непронизводна и безусловна, — но она

становится реальной силой въ насъ 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 насъ есть тогда лишь точка приложенія силы Божіей. Чтобы понять, что свобода наша реальна, но что въ то же время внѣ единенія 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 видитъ въ немъ способность къ духовной жизни.

Но о какой свободѣ въ *человѣкѣ* идетъ у насъ 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 насъ), она и не можетъ сама по себѣ служить выраженіемъ образа Божія въ насъ. 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 нѣтъ никакой необходимости (иначе она стояла бы надъ Богомъ, какъ слѣпая сила); все, что есть въ Богѣ, есть не необходимое, а потому и свободное раскрытіе Его сущности. Поскольку въ насъ 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 насъ къ себѣ силой ихъ излученности отъ Бога. Но одни эти созерцанія, этотъ основной моральный *опытъ*, не давитъ на насъ, а влечетъ къ себѣ, томитъ душу влеченіемъ 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 добрѣ по самому существу своему) и въ дочеловѣческомъ тварномъ бытіи (нѣтъ

органа свободы — воли). Въ челоѣкѣ 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 итти 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 тѣмъ, была бы пустой и нереализуемой. Въ челоѣкѣ же свобода становится реальной силой: глядѣніе въ Безконечность освобождаетъ отъ непосредственнаго 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 челоѣкѣ.

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 непостижимаго сочетанія надъ-индивидуальнаго и индивидуальнаго, встаетъ передъ нами съ полной силой. Въ разумѣ съ наибольшей силой выступаетъ единство челоѣческаго духа, и если разумъ самъ по себѣ, внѣ его пронизанности духовной жизнью въ насъ, есть образъ Божій, то мы неизбѣжно приходимъ къ умаленію индивидуальности, къ имперсонализму. Этотъ своеобразный гносеологическій окказіонализмъ приводитъ къ тому, что ученіе о субъектѣ познанія подставляетъ на мѣсто конкретной индивидуальности систему трансцендентальныхъ функцій, надъ-индивидуальныхъ процессовъ. Разумъ, понятый такъ, единъ въ себѣ, но множествененъ 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 челоѣческаго духа искупается здѣсь тѣмъ, что единство оказывается внѣличностнымъ, имперсональнымъ. Если же укрѣпить начало индивидуальности, выпадаетъ безспорное единство разума... Между тѣмъ единство разума дѣйствительно исходитъ отъ дѣйствія Божества въ насъ, но такъ, что образъ Божій не разру-

шаетъ реальности эмпирической личности. Образъ Божій въ насъ покоится и выражается въ *единосущіи* нашемъ со всѣмъ человѣческимъ родомъ: индивидуальныя сознанія множественны, но они реально есть единство, какъ Единъ Богъ въ Троичности ипостаснаго Его бытія. Тайна образа Божія въ насъ, какъ она раскрывается въ разумѣ, остается закрытой, если разумъ, *какъ таковой*, толкуется, какъ образъ Божій: лишь понявъ жизнь разума изъ духовной жизни въ насъ, 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 насъ дѣйствующей силой, лишь какъ функція томленія души о Богѣ, ея неистребимой жажды слиться съ Нимъ. Въ свѣтѣ современнаго ученія о мышленіи это можно было бы показать достаточно отчетливо, — но за отсутствіемъ мѣста мы можемъ развить здѣсь лишь нѣсколько основныхъ мыслей.

Изъ ученія Канта о «трансцендентальной иллюзіи», 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 — развилось 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 отдѣльнаго предмета предполагаетъ, по Франку, воспріятіе міра въ цѣломъ. Эта интуиція цѣлаго есть вмѣстѣ съ тѣмъ интуиція 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 интуиція 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 суги дѣла. Познавательная жизнь наша, по существу своему,

---

\*) См. мой этюдъ «Преодоленіе платонизма».

зависить, конечно, отъ духовной и религіозной сферы въ насъ, и внѣ жизни въ Богѣ она не можетъ достаточно углубляться, достигать полноты и силы подлиннаго знанія. Но, разумѣется, совершенно невозможно отрицать антирелигіознаго и внѣрелигіознаго направленія въ умственной жизни, — и это значить, что въ извѣстныхъ (притомъ значительныхъ) предѣлахъ познаніе міра можетъ быть автономно и независимо отъ религіозной сферы. Отрицать этотъ фактъ никто не возьмется, но это и значить, что интуиція Всеединства имѣетъ своимъ объектомъ хотя и Безконечность, но не Абсолюта, а иную, именно *тварную Безконечность*\*), т.-е. ту идеальную основу міра, жизнь и творческое движеніе которой образуетъ основу всего міра «явленій».

Интуиція всеединства, понятая, какъ исканіе Безконечности, заключаетъ въ себѣ два момента. Съ одной стороны, духу нашему свойственно само *исканіе* Безконечнаго, разрѣшимое лишь черезъ жизнь въ Богѣ: отсюда становится понятной интуиція смысловой связности въ мірѣ — не потому, что смысловая связность въ мірѣ есть Абсолютное (это было бы уже пантеизмомъ), а потому, что Абсолютъ есть *источникъ* смысла въ мірѣ, иначе говоря, Абсолютъ и есть Творецъ міра. Исканіе безконечнаго, т.-е. Бога, есть ошущеніе тварности тварнаго бытія и невозможности остаться 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 свѣщеніе міра *Источникомъ* всякаго свѣта: все эмпирическое раскрывается — въ движеніи души къ Богу — въ своей неземпирической, идеальной и вѣчной, хотя и тварной сторонѣ. Исканіе Безконечнаго есть не отрѣшеніе отъ міра, а движеніе сквозь міръ, преодоленіе внѣшней 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 значить, 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 интуицію Всеединства, о которой говоритъ Франкъ.

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

---

\*) См. мой этюдъ «Преодоленіе платонизма».

мленіи о Безконечномъ, что это томленіе создаетъ въ насъ духовную жизнь, ведетъ насъ сквозь эмпирическій міръ къ Абсолютному и тѣмъ вскрываетъ смысловое свѣщеніе въ мірѣ, дающее намъ «знаніе» міра, уясняется основной фактъ въ строеніи разума. Единство разумности обуславливается не единствомъ надъ-индивидуальныхъ, трансцендентальныхъ функцій, стоящихъ внѣ эмпирической ткани личности, — это единство обуславливается единствомъ и тождествомъ того «предмета», на который устремлено наше духовное зрѣніе, 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 «единосушны» не только съ человѣчествомъ, но и со всѣмъ Космосомъ, съ его софійной основой. Иначе говоря, единосушіе человѣчества, раскрывающее намъ тайны разума, есть лишь вершинная точка единосушія всего тварнаго 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 объективациі 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 въ душевной жизни нашей. Какъ производная функція, она не вмѣщается ни въ какомъ смыслѣ въ границы эволюціонной психологіи, — а въ то же время она не можетъ быть поставлена *рядомъ* съ другими производными функціями. Здѣсь особенно повелительно указывается идея іерархическаго строя души: этого требуетъ точность простого описанія фактовъ. Но и одно іерархическое выдвигеніе духовной жизни въ насъ не вводитъ насъ въ то, что непосредственно знаемъ мы о себѣ въ этомъ отношеніи. Духовная



жизнь въ насъ есть поистинѣ «функція» — только чего? Мы не только не являемся собственниками духовной жизни, но наше я, наша личность жива въ мѣру этой проницаемости ея для безостановочнаго потока духовной жизни. Этотъ потокъ не есть простое развертываніе какого-то *élan spirituel*, не опредѣляется своеобразной духовной причинностью, — онъ просеѣтляется для насъ идеей единосущія человѣчества, его конкретнаго и реального единства при живой многоипостасности его. Но и это не даетъ намъ до конца «понять» духовную жизнь въ насъ: она «держится» 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 насъ, помогаетъ понять, что духовная жизнь держится видѣніемъ Бога и неутолимымъ исканіемъ Его. Лишь въ свѣтѣ библейскаго ученія объ образѣ Божіемъ понятна дѣйствительность вѣчности, непрерывно свѣтящейся въ эмпирическихъ явленіяхъ человѣческой жизни, понятно и то, что внѣ обращенности къ Богу въ насъ остается лишь томленіе о Немъ. Образъ Божій не данъ намъ въ «наше» распоряженіе, онъ не отдѣляетъ насъ отъ Бога, а наоборотъ, именно онъ соединяетъ насъ 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 предѣлы тварнаго міра искать неустанно Бога. Не сама по себѣ духовная жизнь въ насъ, но понятая лишь какъ образъ Божій, какъ видѣніе Бога и исканіе Его, договариваетъ тайну человѣка — 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. Зѣньковскій.

## «ЖИТІЕ И ТЕРПѢНІЕ» 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 Аврамѣ — 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 Музеѣ 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 Четвѣхъ-Минеяхъ (подъ 21 августа), среди весьма немногихъ, избранныхъ имъ, житій русскихъ святыхъ.

---

1) *Е. Голубинскій*. Исторія канонизаціи святыхъ. М. 1903<sup>2</sup>, стр. 104 (ср. 84).

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

Современный изслѣдователь древне-русской жизни дорожить 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.<sup>(1)</sup> Послѣ житія св. Θεодосія Печерскаго, оно является, въ сущности, единственной настоящей біографіей русскаго инока домонгольской поры. Оригинальность его содержанія, необычайность событій, въ немъ разсказанныхъ, связь ихъ со многими еще загадочными для насъ вопросами древне-русскаго просвѣщенія, дѣлають житіе св. Авраамія однимъ изъ драгоцѣннѣйшихъ 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 біографическія 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». Смыслъ его въ посвященіи имѣющаго родиться младенца Богородицѣ, покровительницѣ 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. Книжныя науки отрокъ изучаетъ

---

1) Молитва св. Ефрема въ послѣсловіи: «раздруши языкъ Израилевскій языкъ» заставляетъ обыкновенно изслѣдователей видѣть въ немъ современника Батыева нашествія. Но эти слова (при отсутствіи великаго описанія бѣдствій русской земли) могутъ относиться и къ болѣе раннему времени, — напр., къ эпохѣ Калкинской битвы (1224), если непременно понимать подъ израилѣтянами татаръ.

2) Изъ литературы о св. Аврааміи Смоленскомъ: статья *Родкова*, въ «Смоленской Старинѣ», ч. I, оставшаяся мѣждоу доступной; *В. О. Ключевскій*, Древне-русскія житія святыхъ, М. 1871; *Ф. И. Буслаевъ*, «Историческіе очерки», т. I, 1861 г.

«скорымъ прилежаніемъ», избѣгая дѣтскихъ игръ. Отказывается отъ брака, къ которому принуждали его родители, и послѣ ихъ кончины раздастъ богатство убогимъ. Вдохновленный житіями святыхъ, онъ облекся въ «худыя ризы», «и хожаше яко единъ отъ 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 (названіе мѣстности или монастыря).

Объ аскетическихъ трудахъ святого говорится кратко: «въ бдѣніи и въ алканіи день и ночь», 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 христілюбивого князя Мъстислава Смоленскаго и всея Рускыя» (1197-1212).

Здѣсь кончается мирный періодъ трудовъ преподобнаго, изложенный съ большой краткостью, и начинается, довольно неожиданно и безъ всякаго перехода, описаніе 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 возстали противъ святого именно въ связи съ его книжнымъ ученіемъ. Послѣ богословскихъ диспутовъ съ городскимъ духовенствомъ, самъ игумень, доселѣ покровительствовавшій святому, запрещаетъ ему: «Азъ за тя отвѣщаю у Бога, 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. Разсказъ объ искушеніяхъ отъ дьявола служитъ переходомъ къ повѣствованію о новомъ,

еще болѣе ожесточенномъ преслѣдованіи. На этотъ разъ врагамъ святого удалось возбудить противъ него чуть не весь городъ; опасность угрожала самой его жизни: «Собраша же ся вси отъ мала и до велика весь градъ нанъ, иніи глаголють заточити, а иніи къ стѣнѣ тоу пригвоздити и зажещи, а друзи потопити и, приведше въ сквози градъ». Въ описаніи горестныхъ событій, быть можетъ, чувствуется перо очевидца. «Посланыя же слоугы, емши, яко злодѣа влачихоу, овии роугахоуся емоу, иніи же насмѣхахоуся 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 собрались 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 приводитъ 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 «снама», т. е. судебного 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 естъ быти опитемъи градоу сему, аще ся добрѣ не опечалиши» (не покаешься). Уже тогда еп. Игнатій «скоро посла по вѣсѣмъ игоуменамъ и ко вѣсѣмъ попомъ, заповѣдая и запрещаю вѣсѣмъ отъ всякаго реченіа прѣстаты, яже на блаженного 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 (іерея), 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 кѣлія, 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 своего святого и уже поставилъ церковь за городомъ, на мѣстѣ скупленныхъ 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 подвижѣ» 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, вполне оправдываетъ не совсѣмъ обычное заглавіе, сохраненное въ многочисленныхъ позднѣйшихъ передѣлкахъ и, по всей вѣроятности, принадлежащее самому автору: «Житіе и терпѣніе преподобнаго отца нашего Аврамыа, просвѣтившагося въ терпѣніи мнозе, новаго чудотворца въ святыхъ града Смоленска».

### 3.

Ученикъ столь ученаго игумена, Ефремъ цитируетъ щедро и не скрываетъ отъ насъ свои литературные источники. Любитель отступленій, онъ иногда на цѣлыя 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,



будетъ увеличенъ знатоками древне-русской переводной литературы. Съ вѣроятностью слѣдуетъ включить сюда творенія Іоанна Златоуста (цитаты изъ Златоуста) и Ефрема Сирина, упоминаемая 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 блаженный имя нареклъ себѣ, своего *святѣца* подражая, якоже бо и онъ (1) (подражая) много пострадалъ отъ *оной веси* и за ня моляся Богу, обращая вся къ Богу и спасая, блаженный же терпя ихъ запрещеніе. Тако же бѣ и семуу ихъ запрѣщеніе». Въ этихъ словахъ нельзя 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 «святцемъ», тезоименитымъ въ монашествѣ («имя нареклъ себѣ») Авраамію Смоленскому, то съ большой вѣроятностью можно думать, что и Ефремъ нареклъ себѣ въ монашествѣ свое имя, памятуя о Сиринѣ, какъ предполагаемомъ ученикѣ Затворника.

Житія греческихъ святыхъ, тезоименитыхъ русскимъ, нерѣдко давали нашимъ агиографамъ конкретный матеріалъ, наряду съ календарной датой празднованія. (2) Въ данномъ случаѣ не приходится говорить о дословныхъ заимствованіяхъ. Но вліяніе сирійскаго 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 перомъ 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. Но 1492. Уваровскій списокъ даетъ «Іоанну» (им. «и онъ»), подсказанный измененъ І. Златоуста двумя строками выше, но здѣсь не измѣняющій смысла: не Константинополь можетъ быть названъ пещью. Макарь. Ч.-М. столб. 2023, срв. введеніе, столб. 1996.

2) Ср. наблюденія Кадлубовскаго надъ антигійскими источниками для св. Никиты Переславскаго и Авраамія Ростовскаго. См. А. Кадлубовскій. Очерки по ист. др.-русск. лит. Житій святыхъ. Варшава 1902.

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

лишь заострил антитезы своего источника, придавъ им бытовой реализм и вмѣстѣ съ тѣмъ гиперболическое неправдоподобіе. Тамъ, гдѣ Сиринъ говоритъ о себѣ отвлеченно: «Нагъ есмь и не готовъ житіемъ... во вся дни согрѣшаю и по вся дни каюся завтра же глумлюся» (1)..., смолятичъ не щадитъ 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 отиноудъ ихъ (нищихъ) ненавица и презря». (стр. 20-21)

Испытанія отъ демоновъ занимаютъ не малое мѣсто въ житіи Затворника. Можетъ-быть, они не остались безъ вліянія на демонологию смоленскаго автора, хотя онъ ссылается только на житіе св. Антонія и, дѣйствительно, приводитъ «мечтанія», болѣе близкія къ искушеніямъ египетскаго аввы («звѣри лютіи», «жены безстоудныя»). Изъ фактическихъ элементовъ житія можетъ-быть, восходитъ къ Ефрему Сирину рассказъ о принужденіи святого родителями къ браку и его отказъ (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 рассказъ о гоненіи царя Анастасія на патріарха Ілію и о наказаніи царя, не раздѣляя этой темы, какъ въ подлинникѣ, отъ рассказа о чудѣ въ монастырѣ св. Саввы во время голода, хотя и не относящемся къ дѣлу. (2) Нельзя не видѣть аналогій и въ чудѣ низведенія дождя. Палестинскій и смоленскій подвижники совершаютъ его по просьбѣ епископа. Савва отвѣчаетъ при этомъ патріарху Іоанну: «Азъ кто есмь, да могу воззрѣти гнѣвъ Божій? (3) Отвѣтъ Авраамія гласитъ: «Кто есмь азъ грѣшный, да сие освѣлѣваеми выше силы моя?» (стр. 15)

Житіе Іоанна Златоуста, кончающееся описаніемъ казней Божіихъ на гонителей святого, вдохновляло Ефрема апофеозомъ 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 варианты XXIV, XXXVII, XVIII, CIX, CXXV. Въ другихъ ркп. нѣтъ 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 событіями. Въ Греціи «ови отъ епископъ напрасною смерть приимаху» (стр. 14); и въ Смоленскѣ «ови отъ игумень, инни же отъ поповъ напрасную смерть приимаху» (стр. 15).

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

Это обстоятельство 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 остовъ пролога къ другому агиографическому произведенію 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 темѣ крещенія Руси. Здѣсь Несторъ создалъ особый типъ житійнаго пролога (догматическій), который часто встрѣчается въ русскихъ житіяхъ. Национально-историческая идея можетъ выпасть (2); остается

---

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

2) Она цѣликомъ сохранена, но примѣнительно къ пермякамъ зырянамъ, въ Житіи св. Стефана Пермскаго, составленномъ Епифаніемъ Премудрымъ.

(сотеіологическое) исповѣданіе вѣры. Первый образецъ такого русскаго пролога даетъ намъ св. Ефремъ Смоленскій.

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

*Житіе св. Авраамія.*

*...святлѣй подвигъ житія и терпѣнія* начати, еще о житіи блаженнаго Аврамія, бывшаго игумена монастыря сего святыя Владычица наша Богородица, егоже день оуспенія нынѣ празднующе память чтемъ. Се же, братія, воспоминающеу житіе преподобнаго и не сущу написану, печалью по вся дни обдержимъ быхъ и молихся Богу. «Господи, сподоби мя вся по ряду писати о житіи богоноснаго отца нашего Аврамія, да и по насъ сущиіи черноризци, приемше *наказаніе* и почитающе ти видѣша (яше) мужа доблѣсть, въсхвалять Бога и, оугодника его прославляюще и на прочіи двигъ оукрѣпляться, паче же въ странѣ сей, яко такъ мужъ явися, оугодникъ Божій.

(2, 4-13).

*Житіе св. Θεодосія.*

начатокъ слову списанія положи, еже о житіи преподобнаго отца Θεодосія, бывша игумена монастыря святыя Владычицы наша Богородицѣ, егоже день оуспенія нынѣ празднующе и память чтемъ, се же якоже, о братіе, воспоминающеу житія преподобнаго, не соуще списано ни отъ кого же, печалію по вся дни съдержимъ быхъ и моляхся Богу, да сподобить мя вся по ряду списати о житіи богоноснаго отца нашего Θεодосія, да и по насъ сущиіи черноризцы, пріимши *писаніе* и почитающе ти видяще моужа доблѣсть, въсхвалять Бога и оугодника его прославляюще, на крѣпкій подвигъ оукрѣпляться, наипаче же, яко во странѣ сей таковъ сій моужъ явися и оугодникъ Божій.

(I-11).

Слова «въ странѣ сей», полныя смысла въ житіи св. Θεодосія (перваго русскаго 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 смоленскаго житія въ заключительной молитвѣ: «възвесели н о в ы я люди, избранное стадо»,

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

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

*Житіе св. Авраамія.*

*Житіе св. Θεодосія.*

Но не зазрите ми братъе, моей грубости, не лжа бо си глаголю, или какою хитростью 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 взялъ съ лихвой».

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

(9, 1-5).

(II-III).

Использованіе житія св. Θεодосія 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.*

*Житіе св. Θεодосія.*

родиста блаженаго дѣтища, та-  
че въ осмий день принесоста

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

къ святителю Божью, якоже  
обычай есть христіаномъ, имя  
дѣтищу нареши. Прозвительъ  
же, видѣвъ дѣтища, сердечны-  
ми очима и благодатью Божиею  
прозряше о немъ, яко хошетъ  
измладу Богу датися. Таче ми-  
ноуша 40 дний дѣтищу, креще-  
немъ освятиша и.

(3, 14-19).

ша и къ іерею (святителю) Бо-  
жію, якоже обычай есть хри-  
стіаномъ, да имя нарекутъ дѣ-  
тищу; прозвутьеръ же, видѣвъ дѣ-  
тище и сердечными очима про-  
зря, еже о немъ, яко хошетъ  
измладу Богу\* датися, *Теодо-*  
*сіемъ того нарецаеть*. Таче,  
яко минууша 40 дний дѣтищу,  
крещеніемъ того окрестиша.

(III).

Какъ видимъ, въ разсказѣ Ефрема пропущено всего нѣсколь-  
ко словъ, но словъ рѣшающихъ, безъ которыхъ весь эпизодъ те-  
ряетъ смыслъ. Въдъ у Нестора рѣчь идетъ о чудесномъ (проро-  
ческомъ) нареченіи имени. *Теодосій* — Богомъ (Богу) данный.  
Ефремъ или не зналъ мірскаго имени Авраамія, или не могъ дать  
ему символическаго истолкованія. Интересно, что и Несторъ въ  
данномъ пассажѣ не является самостоятельнымъ, а списываетъ  
житіе св. Евѣимія Великаго.

Такъ же списаны у Нестора и завѣщаны всей русской агіо-  
графіи — гнушеніе дѣтскими играми (общій прототипъ — жи-  
тіе *Антонія Великаго*) и быстрые успѣхи въ наукахъ (прототипъ —  
житіе св. Евѣимія).

#### *Житіе св. Авраамія.*

#### *Житіе св. Теодосія.*

родители же его даста и книгамъ  
оучити. Не бо оунываеше, яко  
и прочая дѣти, но скорымъ при-  
лежаніемъ извыче, къ сему же  
на игры съ инѣми не исхо-  
жааше, но на божественное и  
на церковное пѣніе.

(3, 22-26).

хожаше по вся въ церковь Бо-  
жію, послушая божественныхъ  
книгъ съ всѣмъ вниманіемъ;  
аще же и дѣтемъ играющимъ  
неприближающихся, яко обы-  
чай есть оунымъ, но и гнуша-  
шеся играными ихъ... скорѣ из-  
выча вся грамоты, яко всѣмъ  
чюдится о премудрости и ра-  
зумѣ дѣтища.

(IV-V).



Краткая история оставления мира 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 коренныя русскія черты, снова возвращающія насъ къ св. Θεодосію. Еще до своего постриженія, но уже углубившись въ житія святыхъ, Авраамій «измѣнися свѣтлыхъ ризъ и въ худыя ся облече, и хожааше яко единъ отъ нищихъ, и на о у р о д с т в о с я преложь». (4, 13-14). «Худыя ризы» сопровождаютъ все житіе Θεодосія, отъ дѣтскихъ лѣтъ до кончины. Съ ними связано такъ много эпизодовъ въ произведеніи Нестора, что всякія ссылки излишни. Впрочемъ здѣсь менѣе всего уместно говорить о вліяніи литературномъ. Это вліяніе жизни, духовной школы, созданной на Руси св. Θεодосіемъ, которую прошелъ въ XII вѣкѣ и смоленскій подвижникъ. Отмѣтимъ только, что Несторъ нигдѣ не говоритъ о юродствѣ святого.

Въ дальнѣйшихъ страницахъ смоленскаго 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 сказывается.

Резюмируемъ. Ефремъ, пользуясь своими источниками, иногда дословно списываетъ ихъ, иногда вдохновляется общими ихъ идеями и событіями. 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. Θεодосія: будетъ ли то вліяніе жизненное, объективное, или чисто литературное. Къ тѣмъ же предположеніямъ приводитъ насъ и явное преобладаніе палестинцевъ въ избранной аскетико-житійной библіотекѣ смоленскаго монастыря. Трудъ Ефрема еще въ большей мѣрѣ, нежели трудъ Нестора, позволяетъ оцѣнить значеніе монашеской Палестины для русскаго подвижничества. Академикъ Абрамовичъ установилъ литературную зависимость Несторова житія именно отъ Палестинскаго агіографа Кирилла Скиѳополь-

скаго. (1) Ефремъ Смоленскій въ такой послѣдовательности называетъ имена духовныхъ учителей своего святого: «Великаго Антонія, бывшаго крѣпка, храбра и побѣдившаго силою крестною духы неприязненные, Иларіона, бывшаго оученика его, по немъ свѣтлаго въ постыницѣхъ чудотворца Еоуфімія, иже по нихъ Савоу и Феодосья архимандрита, и старейша всѣхъ наставника черноризцемъ, соушимъ окрестъ Иерусалима». (4, 24-18). За исключеніемъ Антонія, здѣсь всѣ Палестинцы. Палестинѣ, а не Египту (и не Сириі), усвоится значеніе родины монашества, классической земли святыхъ... «Подвизаясь и мыслью въспоминая святого града Иерусалима и грѣбъ 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. Θεодосія), 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 сбразѣ Иерусалима. «Радуйтесь, граде Сионъ и Ерусалимѣ и Христова Господа нашего Иуса Христа церковь, ты мати (Господа) всѣмъ церквамъ, въ немже Господь вольное распятіе пріять и претерпѣ крестъ и смерть и въскресъ за наше спасеніе и избавленіе. Радуйтесь святые и честныя вся мѣста окрестъ Иерусалима и преподобныхъ поустыня». (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. Θεодосія Печерскаго, и для всего русскаго иночества. Это идеалъ монашескаго классицизма, уже нѣсколько смягчающаго суровость умерщвленія плоти и ищущаго сочетать созерцательное уединеніе съ трудовымъ сбжежїтїемъ. Идеалъ чуждый какъ мистицизму Египта, такъ и пламенному радикализму Сириі. Св. Θεодосій сдѣлалъ этотъ идеалъ своимъ, внесъ въ него личную (или національную) ноту (сюда относятся, между прочимъ, «худыя ризы») смиренія и простоты, доходящей до соціального опрощенія, какъ особой формы подвига.

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

---

1) *Абрамовичъ, Исследование о Кіево-Печерскомъ Патерикѣ. СПб. 1902.*

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

ляется на этомъ палестинско-кѣвскомъ фонѣ. Конечно, рѣчь можетъ идти лишь о духовныхъ оттѣнкахъ, съ трудомъ находящихъ словесное выраженіе въ житійномъ стилѣ. Тѣмъ не менѣе, при тѣснѣй близости смоленскаго и кѣвскаго житія, каждое отступленіе является сознательнымъ и значительнымъ. Всѣмъ извѣстно, напр., что святѣй Θεодосій посѣщаль княжескіе пиры, хотя и вздыхалъ, слушая музыку скомороховъ. Но Авраамій «на трапезы и на пиры отиноудъ не исходя, многихъ радѣ зазираи, яже бываютъ отъ мѣста избирающихъ». (8, 18-20). Мотивировка, которая должна оправдать отступленіе отъ прототипа. Смиренныя ризы Θεодосія Авраамій сохранилъ и въ годы зрѣлости: «ризѣ же по смиренію любя, драгихъ 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 извѣстнымъ на Руси? (1) Возможно, что именно высшую степень социальнаго опрощенія, связанную съ униженіемъ въ глазахъ людей, — какъ оно изображается въ житіи св. Θεодосія. Но, давая портретъ своего святого въ расцвѣтѣ его духовныхъ силъ и наканунѣ рѣшающей борьбы его жизни, Ефремъ подъ смиренными ризами Θεодосія видитъ совсѣмъ иное аскетическое лицо: «Образъ же блаженнаго и тѣло оудручено бѣше, и кости его и состави яко мощи исшести, и свѣтлость лица его блѣдъ имуще отъ великаго труда и въздержанія и блѣднѣя, отъ многъ глаголъ». (8, 21-24). Не то совсѣмъ мы читаемъ о св. Θεодосіи: «Бѣше бо и тѣломъ благъ и крѣпокъ», свидѣтельствуєтъ Несторъ, рассказывая о тѣлесныхъ тяжелыхъ трудахъ святого (XIX). Традиція тѣлесной крѣпости и радостная свѣтлость святого установлена еще Кирилломъ Скіеопольскимъ для св. Саввы и завѣщана 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 имѣя, плешиву развѣ имѣя главу» (8-9). Ефремъ хочетъ оставить потомству сбразъ средовѣка, а не старца (послѣ 50-лѣтняго подвижничества), и позднѣйшимъ составителямъ

1) Для кѣвскаго періода можно указать лишь на Исаакія Завторниина, временно юродствовавшего въ пещерѣ. К-П. патерикъ 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 проявленій: ни мистическихъ экстазовъ, ни эмоциональной порывистости. Иначе у Авраамія: «И въ ноши мало сна приимати, но колѣнное поклоненіе и слезы многы отъ очю безъшоука (безпрестанно) изливавъ и въ перси біа и кричаніемъ Богу припадаю помилувати люди своя, отвратити гнѣвъ свой» (7, 27-29). Эта покаянная печаль и мрачность не оставляетъ святого и на порогѣ смерти. «И оттолѣ болѣ начать подвизатися блаженный Авраамій о таковомъ разлученіи преподобнаго (Игнатія) въ смѣреніи мнозѣ и въ плачи отъ сердца съ воздыханіемъ и съ стенаньи, поминааше 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 Θεодосіемъ, каритативныя, социальныя 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 писаній» замѣняетъ св. Авраамію даръ и трудъ социальнаго служенія, безъ котораго рѣдко можно представить себѣ святого древней Руси.

Болѣе традиціоненъ (по русски) св. Авраамій въ его отношеніи къ храмовому благочестію, къ литургической красотѣ и истовости службы (общій учитель — тотъ же святой Савва). Изгнанный изъ своего монастыря, онъ въ городѣ украшаетъ другой, Крестовоздвиженскій, ставшій его убѣжищемъ: «Оукрасивъ же церковь иконами и завѣсами и свѣщами, и мнози начаша отъ града пріиходити и послоушати церковнаго пѣннѣи 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 красною же, якоже и преже и болѣ, рцѣмъ, иконами и завѣсами и свѣщами» (18, 11-12). Онъ

---

1) С. Розановъ, о. с., с. 163-4.

особенно строго и въ храмовомъ благочиніи. «Отиноудъ запрѣ-  
щаше же въ церкви не глаголати, паче же на литургіи». (8, 8-9).  
Повидимому, совершенно особое и личное отношеніе было у Ав-  
раамія къ Св. Евхаристіи. Онъ не переставалъ совершать без-  
кровную Жертву («ни единого же дне не остави») со дня своего  
рукоположенія, и поэтому запрещеніе его въ служеніи должно  
было быть для него особенно мучительнымъ.

Изъ этихъ скудныхъ, разсѣянныхъ чертъ все же встаетъ  
передъ нами необычный на Руси образъ святого: съ напряжен-  
ной внутренней жизнью, съ безпокойствомъ и взволнованностью,  
выражающимися въ бурной, эмоціональнсй молитвѣ, съ мрачно-  
покаяннымъ представленіемъ о человѣческой судьбѣ, не возли-  
вающий елей цѣлитель, а суровый учитель, одушевленный, мо-  
жетъ-быть, пророческимъ вдохновеніемъ. Если ставить вопросъ о  
духовной школѣ, гдѣ могъ воспитаться типъ подвижничества, то,  
конечно, искать его можно лишь въ монашеской Сиріи. Ефремъ  
Сиринъ, а не Савва, былъ духовнымъ предкомъ смоленскаго  
Авраамія.

## 5.

Трудъ св. Ефрема Смоленскаго — не просто житіе. Жи-  
тіе служить лишь обрамленіемъ для повѣсти о гоненіяхъ и тер-  
пѣнн, а самая повѣсть, можетъ-быть, лишь одѣяніемъ для за-  
вѣтнаго «наказанія»: Ефремъ пишетъ въ защиту духовной науки.  
Разсказавъ о книжныхъ занятіяхъ святого, онъ характеризуетъ  
его, какъ добраго пастуха, «вся свѣдый паствы, и когда на коей  
пажити емоу пасти стадо, и не якоже невѣжа, невѣдый паствы,  
да овогда гладомъ, иногда же по горамъ разыдоуться, блоудяще,  
а инии отъ звѣрей снѣдени будутъ. Тако всѣмъ есть  
въ домо невѣжамъ, взимающимъ санъ свя-  
щенства» (5, 4-8). И авторъ развиваетъ эту мысль клас-  
сическими сравненіями священника съ корабельщикомъ, путе-  
шественникомъ, воеводой. Именно жертвой такихъ невѣжды-  
священниковъ и явился святой Авраамій. Біографъ неоднократно  
настаиваетъ на томъ, что духовенство смоленское одно несетъ  
отвѣтственность за преслѣдованія Авраамія. Оно подстрекаетъ  
мірянъ, но міряне тотчасъ же убѣждаются въ невинности свя-  
того. Начавъ неопредѣленно съ «бесчинныхъ», въ сердца которыхъ

вошелъ сатана (10, 6), авторъ сейчасъ же уточняетъ: «попове же знающе и глаголюще: «уже наши дѣти вся обратилъ есть». Волненіе охватило весь городъ: «сѣбраша 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 оумягчи Богъ сердце, игуменомъ же и ереомъ, аще бы мощно, жива его пожрети». (10, 13-30). Передъ лицомъ такой злобы князь и міряне умываютъ руки: «Бешину попомъ, яко воломъ рыкающимъ, такоже и игуменомъ, князю же и вельможамъ не обрѣтающимъ такыя вины, но изыскавше все, нѣсть неправды никоея же, но все лжють, тогда яко едиными оусты: «неповинны да будемъ, владыко, рекоуше къ всѣмъ, еже такоу нанъ крамолу воздвигнули есте, и неповинны есмы, иже нанъ глаголетъ или что съвѣщаете какъ любо беззаконно оубиство. И глаголюще: «благослові, отче, и прости, Аврамие!» и тако отъипоша въ свояси». (11, 11-18). Вотъ почему и наказаніе постигаетъ лично только игуменовъ и поповъ, помимо бездождія, посланнаго на весь городъ, за «преподобнаго Авраамія, яко лишень бысть божественныя литургіи». (15, 14). Не слѣдуетъ думать, конечно, что въ авторѣ говоритъ какой-либо, хотя бы монашескій, антиклерикализмъ. Напротивъ, онъ помнитъ, что его святой самъ носитъ іерейскій санъ, и въ гоненіи на него видитъ оскорбленіе священства: «А слышасте Господа, глаголюща: «святителя моя и черноризца и ерѣа честно имѣйте и не осужайте ихъ»» (12, 21-22). Не священниковъ не любитъ онъ, а священниковъ невѣждъ, враговъ его святого. Позднѣйшее примиреніе Авраамія съ епископомъ, св. Игнатіемъ («великоу же любовь потомъ стяжаста блаженная», 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 остраго конфликта между святымъ и огромнымъ большинствомъ смоленскаго духовенства, и даже драматически развилъ этотъ конфликтъ въ житійную «пассію» («терпѣніе»). Какіе же мотивы предполагаетъ онъ у враждебной партіи?

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 обратилъ есть» (7, 4) и «оуже наши дѣти вся обратилъ 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 на нь — глубинныя книги почитаетъ ... друзѣи 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 бѣше блаженнымъ научено, вси ти обратишася на своя дѣла злыхъ грѣхъ» (11, 26). Послѣ возстановленія его въ чести и славѣ, снова стекается къ нему весь городъ, «вси своя грѣхы къ нему исповѣдающе» (18, 9). Но, конечно, одно духовничество или нравственная проповѣдь не могли навлечь на Авраамія обвиненія въ ереси.

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

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

ствіа, а другою испытаніе въздушныхъ мытарствъ». Упомянутое о нихъ приводитъ автору на память то, что онъ на своемъ мѣстномъ говорѣ называетъ «чемерить день», «его же избѣжати нѣгде, ни скрытися, и рѣка огнена предъ соудищемъ течеть и книги разгыбаются и соудии сѣде и дѣла открыются всѣхъ... Да аще страшно есть, братье, слышати, страшнѣе боудеть самому видети». (8, 1—9). Въ тѣхъ же мысляхъ и настроеніяхъ застаётъ святого смертный часъ. «Блаженный Авраамій часто собѣ поминая, како истязоутъ душу пришедшей аггели и како испытаніе на въздузѣ отъ бѣсовскихъ мытарствъ, како есть стати прѣдъ Богомъ и отвѣтъ о всемъ въздати и въ кое мѣсто поведоутъ и како въ второе прішествіе предстати предъ соудищемъ страшнаго Бога и какъ боудеть отъ соудья отвѣтъ и како огненная рѣка потечеть, потачаючи вся»... (19, 17-22). Здѣсь опять насъ 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 эсхатологическаго направленія. Такъ детали Страшнаго Суда всѣ находятся въ знаменитомъ словѣ Ефрема Сирина «На прішествіе Господа, на скончаніе міра и на прішествіе антихристово». (1) Классическимъ источникомъ для изображенія мытарствъ на Руси было греческое житіе св. Василія Новаго, въ видѣніяхъ Θεодоры. Но тогда откуда же гоненія на Авраамія, откуда обвиненія въ ереси? (2)

Мы уже понимаемъ, почему его называютъ, глумясь, пророкомъ. Эсхатологическій интересъ, направленный на будущее, — вѣроятно чаемое близкимъ, — срываетъ покровы съ тайны, пророчествуетъ. Но вотъ другое обвиненіе: «глубинныя книги почитаетъ». Оно указываетъ, что заподозрѣнъ 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 Сирина. Часть II, Серг. Пос., 1908<sup>5</sup>, стр. 250 сл.

2) Эсхатологическое направленіе интересовъ заставляетъ нѣкоторыхъ изслѣдователей приписывать св. Авраамію «Слово о небесныхъ силахъ», напечатанное между прочимъ у Пономарева, въ «Памятникахъ древне-русской учительной литературы».

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

какъ подлинныя эсхатологическія творенія св. отцовъ (напримѣръ Ипполита, Ефрема), обрастали псевдоэпиграфами и вдохновляли апокрифы, уже анонимные. Въ обширной литературѣ апокрифовъ эсхатологическія темы, быть можетъ, вообще преобладаютъ. 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 свидѣтельствуется самый фактъ сохранности апокрифическихъ рукописей въ монастырскихъ библіотекахъ. При отсутствіи критической и филологической культуры, задача выдѣленія 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 съ этимъ свидѣлствуютъ богумильскіе мотивы въ произведеніяхъ народной поэзіи: сказкахъ, легендахъ и духовныхъ стихахъ.

Противъ св. Авраамія было сформулировано весьма конкретное обвиненіе — съ какой долей доказательности, мы не знаемъ. Въ житіи его, конечно, нѣтъ и слѣдовъ манихейства, такъ какъ нельзя же считать за манихейство суровый, міроотрѣщенный характеръ аскезы (его мы видимъ и въ Сиріи). Если Авраамій читалъ богумильскія книги, то по небрежностію 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 облеченной саномъ толпы.

Вопросъ о смоленскомъ обскурантизмѣ осложняется наличиемъ интереснаго памятника XII вѣка «Посланія митрополита Климента (Смолятича) къ смоленскому пресвитеру Ѳомѣ». (1)

---

1) Изд. впервые *Лопаревымъ* въ Пам. Древ. Писем. XC. 1892. См. комментарий ко второму изданію *Никольскаго*: «О литературныхъ трудахъ Климента Смолятича».

Это ученое, экзегетическое произведение указывает не только на большую начитанность своего автора (предполагаемого смоленского уроженца), но и на существование в Смоленскѣ разныхъ экзегетическихъ направлений 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 ехѣиѣ, о алкѣиѣ, 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 направленіе его интересовъ было иное. И въ этомъ направленіи онъ указываетъ 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 больше 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 учительнаго призванія. Подчеркивая особое, сокровенное содержаніе его религіозной науки, мы получаемъ право сказать, что св. Авраамій явился страстотерпцемъ православнаго гнозиса.

Г. Федотовъ.

---

## О смерти крестной

---

*Мысль мою Твоимъ смиреніемъ  
сохрани...*

*(Изъ вечерняго правила).*

### I.

«Слово плоть бысть», — въ этомъ высшая радость христіанской 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 Божиимъ», — какъ говорилъ св. Иринеи...(1) Въ воплощеніи Слова не только возстанавливается первозданная цѣльность и полнота человѣческой природы. И человѣческая природа не только возвращается къ утраченному Богообщенію, — но обновляется, возсозидается, новотворится... Первый Адамъ былъ до паденія духоноснымъ человѣкомъ... «Послѣдній Адамъ» есть Господь съ небеси (1 Кор. XV. 47.)... И въ Воплощеніи Слова человѣческое естество не только помазуется сверхизбыточнымъ изліяніемъ благодати, но пріемлется въ вѣчностное единство со Словомъ, какъ «собственное» Ему человечество, уже нераздѣльно и неразлучно соприсущее Ему въ Его собственной вѣчности... 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 искупительнаго дѣла Христа... «То спасается, что соединяется съ Богомъ», — говорилъ св. Григорій Богословъ...<sup>(1)</sup> Это основной мотивъ богословія св. Иринея, св. Аѳанасія, св. Каппадокійцевъ, св. Кирилла Александрійскаго, преп. Максима Исповѣдника. Вся исторія христологическаго догмата опредѣляется этой основной предпосылкой: Воплощеніе Слова, какъ Искупленіе... Въ Воплощеніи Слова сбывается человѣческая судьба, свершается предвѣчное Божіе изволеніе о человѣкѣ, — «еже отъ вѣка утаенное и ангеломъ неслѣдующее таинство»... И отнынѣ жизнь человѣка, по слову апостола, «сокрыта со Христомъ въ Богѣ» (Кол. III. 3).

Воплощеніе Слова было абсолютнымъ Божоявленіемъ. И прежде всего, — явленіемъ Жизни... Христосъ есть Слово Жизни, *ὁ λόγος τῆς ζωῆς*... «Ибо Жизнь явилась, и мы видѣли, и свидѣтельствуемъ, и возвѣщаемъ вамъ сію 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 умираніе, чрезъ крещальное спогребеніе Христу, — возрождается со Христомъ отъ погребальной купели... Въ этомъ непреложный законъ истинной жизни... «Ты еже съеши, не оживеть, аще не умреть» (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 изначальнаго законоположенія человѣческаго «самовластія» (*τὸ αὐτεξουσίον*), не отмѣняетъ и не нарушаетъ «древняго закона человѣческой свободы»... И въ этомъ сказывается нѣкое самоограниченіе, нѣкій

1) S. Greg. Naz. ep. CI, ad Cleodonium: *ὁ δὲ ζῶντα τῷ θεῷ τοῦ τοῦ καὶ σώζεται*, — MG. XXXVII, col. 181.

2) Срв. S. Ignat. Ephes. VII. 2: «въ смерти истинная жизнь», *ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή*. — 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 Божоявленіи... Не многіе узнавали подъ «зракомъ раба» Господа славы... А кто узнавалъ, — узнавалъ не силою естественной прозорливости, но по Отчему откровенію (Срв. *Мф.* 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 «возглавленіи» всяческихъ во Христѣ, которая вслѣдъ за апостоломъ Павломъ съ такою силою была развита св. Иринеємъ... (1) Это было «уничиженіемъ» Слова (Срв. *Фил.* II. 7). Но не было умаленіемъ или истощаніемъ Его Божества, которое пребываетъ въ Воплощеніи неизмѣннымъ, «кромѣ вращенія», *ὡς τροπὴς*. Это было скорѣе возвышеніемъ человѣка, «обоженіемъ» человѣческаго естества. (2) Нужно подчеркнуть, — въ Воплощеніи Словомъ воспринята первозданная человѣческая природа, свободная отъ первороднаго грѣха, кромѣ грѣха... Этимъ не нарушается полнота природы, не нарушается «единосушіе» Спасителя по человечеству 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 сѣдалищѣ грѣха... (3) Въ Воплощеніи Словомъ воспринимается первоздан-

1) Сри. 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 (ὁμοῦ) совершились три событія: воспріятіе, бытіе, обоженіе человечества Словомъ», — *de fide orth.* III. 12, MG. XCIV, col. 1032.

3) У преп. Максима различеніе «природы» и «воли» было основнымъ мотивомъ въ его обоснованіи православнаго діоелитизма, — есть «воля естественная», *θελημα φυσικόν*, и она непорочна; и есть «воля избирательная», *θελημα γνωστικόν*, и въ ней корень грѣха. Особенно подробно это раскрыто въ его «Спорѣ съ Пирромъ». Срв. *С. Л. — Епифановичъ*. Преподобный Максимъ Исповѣдникъ и византійское богословіе. Кіевъ. 1915; *Н. Орловъ*. Ученіе препод. Максима о двухъ воляхъ во Христѣ. СПб. 1883; H. Straubinger. Die Christologie des hl. Maxi-

ное человѣческое естество, созданное «по образу Божию», — потому въ воплощеніи и «возстанавливается» 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 въ Воплощеніи возьметъ Онъ грѣхъ міра... Это подвигъ воли, не необходимость природы... Спаситель подымлетъ 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 движеніе состраданія и любви... (1)

mus Confessor, Bonn. 1906 (Diss.). — У св. Григорія Нисскаго см. напр., in Eccles. h. VII, — «зло, взятое само по себѣ, въ произволеніи не существуетъ», *τὸ κατὰ φύσιν οὐκ ἔστιν*, MG. XLIV, ст. 725. Срв. Д. Тихомировъ. Св. Григорій Нисскій, какъ моралистъ. Могилевъ и-Д. 1886; В. II. Несмеловъ. Догматическая система св. Григорія Нисскаго. Казань. 1887; J. B. Atzberger. Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa, München, 1910.

1) Срв. у Дамаскина, de fide orth. III. 25 : «Должно знать, что усвоеніе (*ἀκρίβεια*) бываетъ двоякое: одно — естественное и существенное (*φυσικὴ καὶ οὐσιαστικὴ*), а другое личное и относительное (*προσωπικὴ καὶ σχετικὴ*)... Естественное и существенное это то, въ которомъ Господь по человѣколюбію принялъ естество наше и всѣ наши естественныя свойства (*τὴν φύσιν καὶ τὰ φυσικὰ πάντα*), — дѣйствительно и истинно сталъ человѣкомъ и испыталъ то, что принадлежитъ естеству (*τὸν φυσικόν*). Личное же и относительное усвоеніе бываетъ, когда кто-нибудь по какому-либо основанію (напр., по состраданію или по любви) принимаетъ на себя лице другого (*τὸ ἐτέρου ὑποδέχεται πρόσωπον*) и вмѣсто него говоритъ въ его пользу рѣчи, къ нему самому нисколько ни относящіяся. Въ этомъ смыслѣ Господь усвоилъ себѣ и проклятіе, и оставленіе наше, и подобное иное, что не относится къ естеству (*οὐκ ὄντα φυσικά*), но такъ, что принялъ наше лице и поставилъ себя въ рядъ съ нами, *μεθ' ἡμῶν ταπείνους*» — MG. XCIV, col. 1093.

Это взятіе 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 болѣетъ о неправдѣ; и потому, что страдаетъ 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 тѣсенъ для добра... Міръ сей отвергаетъ добро и ненавидитъ свѣтъ. И непріемлетъ Христа, и ненавидитъ Его и Отца Его (Срв. *Іо. XV. 23-24*)... И Спаситель подчиняется порядку этого міра, долготерпитъ. — и самое противленіе міра покрываетъ Своей всепрощающей любовью: «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 часть смертномъ прямо свидѣтельствовалъ Господь: «сего ради придохъ на часть сей» (*Іо. XII. 27*)...

Таинство Креста смущаетъ и мысль и чувство, — кажется непонятнымъ и страннымъ это «ужасное смотрѣніе»... Вся священная жизнь Богочеловѣка была единымъ великимъ подвигомъ долготерпѣнія, милосердія, любви... И вся она озарена присносущнымъ сіяніемъ Божества, — правда, незримымъ для плотскаго и грѣховнаго міра... Но на Голгоѣѣ, не на Өаворѣ, совершается спасеніе, — и Крестъ слѣдуетъ за Іисусомъ и на самый Өаворъ (Срв. *Лк. IX. 31*)... Христосъ приходитъ не только для того, чтобы учить со властію и сказать людямъ имя Отчее, и не только для дѣла 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 предстопить... «И началъ

учить ихъ, что Сыну человѣческому много должно пострадать, быть отвергнутому старѣйшинами, первосвященниками и книжниками, и быть убиту, и воскреснуть въ третій день» (*Мрк.* VIII. 31. *Мѡ.* XVI. 21; *Лк.* IX. 22; срѣ. XXIV. 26)... «Надлежитъ» не только по закону міра сего, не только по законамъ ненависти и злобы. Смерть Господа вполне свободна. Никто не отнимаетъ жизни у Него. Онъ самъ полагаетъ душу Свою, по Своей волѣ и власти, — «имѣю власть», *ἐξουσίαν ἔχω!* (*Іо.* X. 18). По катихизическому 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 тривпостаснаго Божества»... И въ земномъ таинствѣ раскрывается премірная тайна Божіей Премудрости и Любви. Потому и говорится о Христѣ, какъ объ Агнцѣ, «предувѣденномъ прежде сложенія міра» (*І Петр.* I. 19), и даже, — «заколеннымъ 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»... (1) 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 богодухновенныя слова Новаго Завѣта, слова апостольскаго проповѣданія, говорить въ образахъ и описательно. Это значить, 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 Пятокъ. 1816 года, — *Сочиненія Филарета, М. М. и К. Слова и рѣчи*, I. 1873. с. 94.

какъ пожертвованіе... Это не объяснить необходимости смерти. Ибо вся жизнь Богочеловѣка была безконечной жертвой. Почему же пречистой Жизни недостаточно для побѣды 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 уравниенія, возмездія и удовлетворенія, нельзя исчерпать тайну Крестнаго отреченія и любви. Если вѣпостаснымъ соединеніемъ съ Божествомъ безконечно усилена 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 страстяхъ 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 усовершенствовагося въ терпѣніи и послушаніи и тѣмъ стяжавшаго отъ Бога большую благодать. Это — страданія Богочеловѣка, страданія непорочнаго человѣческаго естества, уже «обоженнаго» воспріятіемъ во вѣпостасъ Слова... Не объясняютъ этого и идея «замѣстительнаго» удовлетворенія, *satisfactio vicaria* схоластики. Не потому, что невозможно «замѣщеніе». Но потому, что Богъ не ищетъ страданія твари, — Онъ скорбитъ о нихъ... Какъ можетъ карательная смерть пречистаго Богочеловѣка быть упраздненіемъ грѣха, если смерть вообще есть оброкъ грѣха, — и только въ грѣховномъ мірѣ и 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 перваго «устарнаго чтенія» за Пасхальной Заутреней, на третьей пѣснѣ)... «Кому и для чего пролита сія изліянная за насъ кровь, — кровь великая и преславная, кровь Бога, и Архіерея, и Жертвы... Мы были во власти лукаваго, проданные подъ грѣхъ и сластолюбіемъ купившіе себѣ поврежденіе... Если цѣна иску-

плєнія 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 насъ... 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 самого грѣха, — избавленіе человѣка отъ грѣха и отъ смерти. И спасеніе исполнилось и совершилось на Крестѣ, — «кровію 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; *1 Ио.* 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 мѣшаетъ придти къ вѣрнымъ выводамъ. Въ особенности это сказывается въ богословскихъ разсужденіяхъ преосвященнаго Митр. Антонія (См. его «Догматы Искушенія» Ср. Карловцы, 1926, и «Опытъ христіанскаго православнаго катехизиса», 1924). Грѣсиманію онъ противопоставляетъ Голгоѳъ именно потому, что съ основаніемъ считаетъ «душевные муки» цѣннѣе, «тѣлесныхъ страданій». Но подлєжитъ объясненію смерть, а не только страданія смерти. И смыслъ смерти Христовой у митр. Антонія объясняется совѣмъ наивно: «чтобы освятить собою то, что страхомъ смертнымъ отравляло всю жизнь людей, и сдѣлать самую смерть нестрашною». (Опытъ катехизиса, стр. 50). Здѣсь не мѣсто входить въ подробный разборъ воззрѣній митр. Антонія. Но слѣдуетъ отмѣтить, что сотеріологическая тема совѣмъ не исчерпывается вопросомъ о мотивахъ Крестнаго пути: требовала ли его Божественная правда, удовлетворяемая «заслугами» пострадавшаго Христа, или Божественная любовь; есть ли искупленіе — умилостивленіе праведнаго гнѣва Божія или откровеніе всепрощающей любви Божественной... Въ такой постановкѣ догматическаго вопроса есть опас-



Созданъ человѣкъ «въ неистлѣніе», *ἡς ἀφθαρσίας*, — сотворенъ и призванъ къ общенію Божественной жизни, къ жизни въ Богѣ. И, какъ созданному «по образу Божию», человѣку въ самомъ актѣ творенія дано было безсмертіе... «Такъ какъ одно изъ благъ Божескаго естества есть вѣчность», — объясняетъ св. Григорій Нисскій, — «то надлежало, чтобы устройство нашей природы не было лишено въ ней участія, но чтобы она сама въ себѣ самой имѣла безсмертіе и вложенною въ нее силою познавала Превышаго и взыскала вѣчности Божіей»... (1) Безсмертіе 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, сталъ смертенъ. Самое грѣхопаденіе есть уже смерть, какъ удаленіе отъ единого источника жизни и безсмертія, какъ совлеченіе животворящаго Духа. «Общеніе съ Богомъ есть жизнь и свѣтъ», — говорилъ св. Ириней, — «и отдѣленіе отъ Бога есть смерть». (2) И пророцити 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 человѣческой смерти (*Рим. V. 12*). Въ отдѣленіи и отдаленіи отъ Бога человѣческая природа расшатывается, разлагается, разлагается. Самый составъ человѣческой оказывается нестойкимъ.

ность психологизма. Отъ него не свободны недавніе опыты сотеріологическаго богословія въ русской литературѣ, начиная отъ книги А. Д. Блжова, *Любовь Божественная*. М. 1884-2. О русской литературѣ довольно полныя библиографическія указанія см. въ брошюрѣ Д. В. Любгерова, — *Иисусъ Христосъ*, — Новозаветный Пріосвященникъ закупитель, София, 1926. (болг.). Сюда нужно присоединить статью Г. А. (іеромонахъ Андроникъ, впоследствии епископъ). *Христосъ Искупитель по ученію святыхъ отцевъ Церкви*, — въ «Страшикѣ» 1896, авг. и сент. Патристическій матеріалъ во всѣхъ этихъ опытахъ не былъ разработанъ въ достаточной мѣрѣ.

1) S. Greg. Nyss. *orat. cat.*, cap. 5: « ἔδει πάντως μὴδὲ τοῦτο τὴν κατισχυὴν εἶναι τῆς φύσεως ἡμῶν ἀπόκληρον, ἀλλ' ἔχειν ἐν αὐτῇ τὸ ἀθάνατον, ὡς ἂν διὰ τῆς ἐγκειμένης δυνάμεως ὑπαρξῶσι τε τὸ ὑπερκείμενον καὶ ἐν ἐπιθυμίᾳ τῆς βλαβῆς ἀδιόλητος εἴη, — ed. Srawley, p. 23-24.

2) S. Iren. *adv. haeres.* V. 27. 2: *χωρισμὸς δὲ τοῦ Θεοῦ θανάτου*, 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 неизбежность 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 ἰσχυρισθῆναι*, — «чтобы какъ сотворенъ онъ былъ изъ ничего, такъ и въ самомъ бытіи со временемъ по всей справедливости потерпѣлъ тлѣніе». Ибо созданная изъ ничего тварь и существуетъ надъ бездной ничтожества, готовая всегда въ нее низвергнуться. Тварь, говорить св. Аѳанасій, — есть естество немощное и смертное, «текущее и разлагающееся», *φύσις ρευστή καὶ διαλυομένη*. И отъ «естественнаго тлѣнія» оно избавляется только силою благодати, «присутствіемъ Слова». Поэтому разлученіе съ Богомъ приводитъ тварь къ разложенію и распаду... (1) «Мы умремъ и будемъ какъ вода, выпитая на землю, которую нельзя собрать» (2 Цар. XXIV. 14)...

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

1) S. Athan. de incarn., n. 4-5: «какъ помыслили, такъ и расглились, — и воцарившаяся смерть овладѣла ими... ибо будучи нѣкогда ничто по природѣ, призваны они въ бытіе присутствіемъ и любовью Слово; поэтому слѣдовало, чтобы, съ истощаніемъ въ нихъ понятія о Богѣ, истощилось и продолжающееся навсегда бытіе; это и значитъ: разрѣшившись, оставаться въ смерти и тлѣніи». MG. XXV, col. 104; ср. e. gentes, n. 41, col. 81-84. — Срв. П. В. Поповъ. Религіозный идеалъ св. Аѳанасія. Богословскій Вѣстникъ, 1904, мартъ.

2) S. Greg. Nyss. oral., cat., cap. 6: *ὅς ἐν συνπαθήσει τῷ θείῳ τῷ ἡμίονῳ καὶ μετὰ τὴν θάνατον ἀπὸ πάσης τῆς κτίσεως ἡ ἡμεῖς διέκει. τὰ κατὰ φύσιν πρὸς τὴν περιόδον τυγχάνουσιν*. eb. Srawley — p. 81.

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

отступничество человека отчуждает от Бога всю тварь, опустошает ее, как бы ее обезбоживает. Грѣхопадение человека расшатывает космическій ладъ и строй. Грѣхъ есть настроеніе, разладъ, беззаконіе... И потому, по образному выраженію церковной пѣсни, «солнце лучи скры, луна со звѣздами въ кровь преложися, холмы вострепеташа, егда рай заключися»... (1) Строго говоря, умираетъ только человекъ. Конечно, смерть есть законъ природы, законъ органической жизни. И смертвеніе человека означаетъ именно его ниспаденіе или вовлеченіе въ этотъ круговоротъ природы. (2) Но только для человека смерть противостественна и смертность есть зло. Ранить и уродуетъ смерть только человека. Въ родовой жизни «безсловесныхъ» смерть есть только естественный моментъ въ становленіи рода, есть скорѣе выраженіе рождающей силы жизни, нежели немощи. И только съ грѣхопаденіемъ человека и въ природѣ смертность получаетъ трагическій и зловѣщій 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 нѣчто несоизмѣримо 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 человека, а цѣлый человекъ. Ибо человекъ органически сложенъ изъ души и тѣла. И ни душа, ни тѣло въ раздѣльности не образуютъ человека. Тѣло безъ души есть трупъ, а душа безъ тѣла — призракъ. И одной органической одушевленности еще не достаточно для жиз-

1) Въ псалмѣ сиропустыню, на литіи.

2) Срв. S. Greg. Nyss. oral. cat. 8: «смерть естества безсловесныхъ перенесена мертвенности на естество, сотворенное для безсмертія» — «возможности умирать, которая была отличіемъ естества безсловеснаго», τὴν πρὸς τὸ νεκροῦσθαι δυνατόν ἢ τὴν ἀλγήου ποσότης ἀξιοκρατοῦς ἔσθ'. — ed. Srawley, p. 43-44; срв. de anima et resurr., MG. XLVI, col. 148: «что къ естеству человѣческому примѣнялось отъ жизни безсловесныхъ» τὴν αὐτῆς ἀλβύου ποσότης; de orif. homin., cap. 18: «чѣмъ безсловесная жизнь ограничена для самосохраненія, то, будучи перенесена въ жизнь человѣческую, стала страстію», MG. XLIV 193. Съ этимъ связано пониманіе «кожаныхъ ризъ» библейскаго повѣствованія, какъ смертности, какъ мертвенности тѣла (не какъ самой тѣлесности, въ отличіе отъ Оригена). Срв. у Меодія Олимпскаго, de resurr., I. 38.5: 39.5 — 7; 40.6, — νεκρότης (τινὶ) περιβλήσει κατόν, ed. Bonwetsch p. 281-285. См. еще у св. Григоріи Богослова, oral. 38, n. 12, MG. XXXVI, 324.

ни человѣческаго тѣла. Человѣкъ не есть безплотный духъ, не есть нѣкій «демонъ безтѣлесный», только заключенный въ темницу тѣла. Какъ ни таинственна связь души и тѣла, непосредственное сознаніе свидѣтельствуетъ объ органической цѣльности психофизическаго состава человѣка. И потому разлученіе души и тѣла есть смерть самого человѣка, прекращеніе его цѣлостнаго, 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 говоритъ не о тѣлѣ человѣка, но о живомъ человѣкѣ... «Наша богообразная красота», *ἡ κατ'εἰκόνα Θεοῦ πλασθεῖσα ὁραότης*, — это не тѣло, но человѣкъ. Именно онъ есть «образъ неизреченной славы» Божіей, даже подъ язвами прегрѣшеній, — *εἰκὼν ἀφάρτου δόξης*... (2) И въ смерти открывается,

1) Мысль о нераздѣльномъ единствѣ психофизическаго состава человѣка была основной предпосылкой древнецерковной полемики, какъ противъ докетовъ, такъ и противъ аполинаристовъ. Въ этомъ отношеніи особенно характерна книга Тертуліана «О воскресеніи плоти» и «Антирретикъ» св. Григорія Нисскаго противъ Аполинарія. Въѣвъ съ тѣмъ именно изъ мыслей о нераздѣльной принадлежності нъ человѣческомъ составѣ разумной души и тѣла раскрывался и догматъ о воскресеніи. — начинаи уже съ Аониагора. «Ни природѣ души самой по себѣ, ни природѣ тѣла отдѣльно не даровать Богъ самостоятельнаго бытія и жизни, но только людямъ, состоящимъ изъ души и тѣла», говорятъ Аониагоръ, и заключать отсюда: «если нѣтъ воскресенія, то не останется природа человѣковъ, какъ челоѣковъ». Athenag., de resurr., c. 15, ed. Schwartz, p. 65-67. Срв. Pseudo-Iustin., de resurr. 6, ed. Holl, (TU XX. 2), 45, frg. 107; почти буквально у св. Иринея, adv. haeres. V. 6. 1, Harvey II. 333. 335. Таже мысль у Меодія, de resurr., I. 34. Bonwetsch 272; у Тертуліана, de resurr. carnis, cap. 40 ed. Croumann, III. 83. Именно къ этому ряду мыслей примыкаетъ св. Григорій Нисскій, особенно въ діалогѣ «О душѣ и воскресеніи». Въ основу этихъ разсужденій положена Аристотелевская идея о душѣ, какъ энтелехіи тѣла, однако съ поправкою на индивидуальное безсмертіе разумной души.

2) Многіе изъ древнихъ отцовъ усматривали «образъ Божій» не только въ душѣ, но именно въ цѣлостномъ составѣ человѣка. Прейде всего, — въ его царственномъ достоинствѣ, въ его призваніи къ господству надъ природой, что связано именно съ полнотой его психофизическаго 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 Палама 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 человекъ, — это «разумное изваяніе» Божіе, по выраженію св. Меѳодія, (1) — есть трупъ, — «яко наги кости человекъ, червей снѣдь и смрадъ»... Въ этомъ загадочность и таинственность смерти... «Воистину есть таинство смертнсе: какъ душа отъ тѣла нуждею разлучается, отъ состава и сочетанія естественнаго союза Божественнымъ хотѣніемъ раздѣляется... О, чудесе!... Какъ предахомся тлѣнію... Какъ сопрягохомся смерти!..» Въ страхѣ смерти, пусть часто малодушномъ и темномъ, сказывается нѣкій глубокій метафизическій трепеть, — не только грѣховная привязанность къ плоти міра... Въ страхѣ смерти сказывается павѣстъ 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 человекѣ, какъ на образъ и аналогію нераздѣльнаго Богочеловѣческаго единства природы во Христѣ. Аналогію можно обернуть. И о человекѣ по аналогіи можно говорить, какъ о «единой впостаси, — въ двухъ природахъ», — и именно въ двухъ, не только изъ двухъ... Въ смерти если не распадается, то надламывается эта двуединая человѣческая впостась. Отсюда правда плача и рыданія. И ужасъ смерти снимается только «надеждой воскресенія», — и въ немъ жизни вѣчной...

Однако, смерть есть не только самораскрытіе грѣха. Самая смерть есть уже какъ-бы начинающееся воскресеніе... Смертью Богъ не столько наказуетъ, сколько врачуетъ падшее человѣческое естество. И не въ томъ только смыслѣ, что смертью Онъ пресѣкаетъ порочную и грѣховную жизнь. Самое омертвѣніе человека 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, — говоритъ онъ, — чтобы, по очищеніи отъ порока въ разлученіи души и тѣла, человекъ черезъ воскресеніе снова былъ возсозданъ здоровымъ, безстрастнымъ, чистымъ, свободнымъ отъ всякой примѣси порока».. Это, прежде всего, — врачеваніе тѣла. Богъ въ смерти какъ бы переплавляетъ сосудъ нашего тѣла. Свободнымъ движеніемъ воли мы вступили въ общеніе со зломъ, и къ нашему составу примѣщалась нѣкая отравка порока. Поэтому

---

1) Method. de resurr., I. 34. 4: τὸ ζῶζλρ x τὸ λογικόν, — ed. Bonwetsch, p. 275.



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

Искупленіе и есть прежде всего побѣда надъ тлѣніемъ и смертью, освобожденіе человека отъ «рабства тлѣнія» (Рим. VIII. 21), возстановленіе первоизданной цѣльности и стойкости

1) S. Greg. Nyss. orat. cat., cap. 35, ed. Srawley, p. 133; cap. 8, p. 46; срв. de mortuis, MG. XLVI, col. 520, 529; orat. fun. de Plac., MG. XLVI, c. 876-877. — Св. Григорій повторяетъ здѣсь св. Меодія Олимпскаго, — близость сказывается даже въ словахъ; см. сопоставленія Srawley по введеніи къ его изданію «Огласительнаго Слова», p. p. XXV—XXVIII. Самый образъ переплавливанія взятъ у Меодія; см. de resurr. I. 43. 2-4, ed. Bonwetsch (1917), p. 291; 42. 3, p. 288-289; срв. Symp. IX. 2, Bonwetsch, 116. Св. Меодій воспринимаетъ древнюю малоазійскую традицію. Образъ переплавливанія встрѣчается уже у Оеофила Антиохійскаго, ad. Autol. II. 26, ed. Otto, s. 128. Это мѣсто Оеофила почти буквально у Иринея, adv. haeres. III. 23. 6; 19.3, — Harvey II. 129, 105, срв. Irig. XII apud Harvey II. 481-482. Тотъ же образъ и выраженіе у Ипполита, adv. graecos, 2, ap. Holl, Fragmente vornehmlich christlicher Kirchenväter aus den Sacra Parallela, Texte und Untersuchungen, XX. 2, 1889, frag. 353, s. 110... Епифаній Кипрскій включаетъ въ свой Панарій большой отрывокъ изъ Меодія, въ томъ числѣ и указанныя выше главы, — Panar., haeres. 64, cap. 22—29, ed. Holl, II, p. 435-448. — О цѣлительномъ смыслѣ смерти см. еще у Василия Великаго, quod Deus non est auctor malorum, n. 7, MG. XXXI, col. 345, и у Златоуста, de resurr. mort., n. 7, MG. L, c. 429.

2) Связь души и тѣла не разрывается въ смерти до конца. Съ особеннымъ проникновеніемъ говоритъ объ этомъ св. Григорій Нисскій. Между душой и тѣломъ и въ смерти сохраняется «вѣчная дружеская связь и знакомство». Душа и въ смерти находится при элементарнѣйшихъ тѣлесныхъ и разлагающихся тѣлахъ, — правда не какъ «жизненная сила», но нѣкой «познавательной способностью», *τὴν νοητικὴν δύναμιν*. На частицахъ тѣла, вовлеченныхъ уже въ круговоротъ стійкій, остаются нѣкіе индивидуальныя слѣды или «знаки связи», *τὰ σημεῖα τῆς συνότητος τοῦ σώματος τοῦ κατὰ τὸν χρόνον*. И обратно, въ душѣ, какъ на воскъ, отпечатлѣвается нѣкій обликъ тѣла, *εἰδὸς*; De anima et resurr., MG. XLVI, col. 76-77; de homin., opif., c. 27, MG. XLIV, c. 225 sq. Срв. М. О. Оксѣюкъ Эсхатологія св. Григорія Нисскаго, Киевъ, 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» (1 Кор. XV. 26: *ἡ θάνατος ἡ ἔσχατος*...)... Но воссоединеніе человѣческаго состава возможно только чрезъ воссоединеніе чловѣка съ Богомъ. Только въ Богѣ возможно воскресеніе... «Мы не могли иначе воспринять безсмертіе и нетлѣніе, какъ соединившись съ Нетлѣніемъ и Безсмертіемъ», — говорилъ св. Ириней, — «чтобы тлѣнное было поглощено нетлѣніемъ»... Только чрезъ воплощеніе Слова открывается путь и надежда воскресенія...(1) Еще опредѣленнѣе говоритъ св. Аѳанасій. Божія благодать 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 выводитъ изъ естественнаго состоянія, но только прекращаетъ грѣхи»... Но чловѣкъ не только согрѣшилъ, но и впалъ въ тлѣніе. И потому Богъ Слово нисходитъ и становится чловѣкомъ, воспринимаетъ наше тѣло, — «чтобы людей, обратившихся въ тлѣніе, снова возвратитъ въ нетлѣніе, и оживотворитъ ихъ отъ смерти, уничтожая въ нихъ смерть чрезъ усвоеніе тѣла и благодать воскресенія, какъ соломѣ 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», — говоритъ св. Аѳанасій, — «оно оставалось бы все же смертнымъ и тлѣннымъ по общему закону тѣлъ»... И только чрезъ облеченіе тѣла въ безплотное Слово Божіе уже не подлежитъ оно смерти и тлѣнію, ибо облечено жизнію, какъ нѣкоей нескораемой оболочкой, — «ибо имѣетъ ризою жизнь и уничтожено въ немъ тлѣніе»(3)... Такъ, по мысли св. Аѳанасія, Слово

---

1) S. Iren. adv. haeres. III. 18. 7: *ἡ γὰρ ἐκείνη οὐκ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τῷ θεῷ* (лат. haerere facit et adunavit)... non enim poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem percipere, nisi adunati fuissetus incorruptelae et immortalitati, nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos, ut absorberetur 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 cum sibi praeparans 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 оживотвореннаго 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. Черезъ смерть проходитъ Богочеловѣкъ, и погашаетъ тлѣніе, оживотворяетъ самую смерть. Своею смертию Онъ стираетъ силу и власть смерти, — «смерти державу стерль еси, Сильне, смертію Твоею»... И гробъ становится живоноснымъ, становится «источникомъ нашего воскресенія»... Въ смерти Богочеловѣка исполняется воскресный смыслъ смерти, — «смертію смерть разруши»...

### 3.

Въ посланіи къ Евреямъ апостолъ изображаетъ искупительное дѣло Богочеловѣка, какъ служеніе Первосвященника... Христосъ входитъ въ міръ сотворить волю Божию. Духомъ вѣчнымъ Самого Себя приносить Онъ Богу, приносить кровь свою въ очищеніе грѣховъ человѣческихъ, и совершается черезъ страданія. Съ кровію Своею, какъ съ кровію Новаго Завѣта, проходитъ Онъ небеса и входитъ въ самое святилище, за завѣсу... За претерпѣніе смерти увѣнчивается славой и честью, и садится одесную Бога навсегда... Жертвоприношеніе начинается на землѣ и исполняется въ небесахъ, гдѣ Христосъ предсталъ и предстоить 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. Аѳанасій повторяетъ св. Григорій Нисскій, orat. cat. sar. 32: «и если кто точнѣе изслѣдуетъ таинство, скорѣе скажетъ, что не по причинѣ рожденія приключилась смерть, но напротивъ, ради смерти воспринято было рожденіе. μή δια τῆς γένεσιν συμβεβηκέναι τὸν θάνατον, ἀλλὰ τὸ ἔμπροσθεν τοῦ θανάτου χάριν παραλήψθηναι τὴν γένεσιν... Ибо Присносущій пріемлетъ на себя тѣлесное рожденіе не по нуждѣ въ жизни, но возвращая насъ къ жизни отъ смерти», — ed. Srawley, p. 116-117 — Срв. рѣзкія слова Тертуліана, de carne Christi, n. 6: Christus mori missus, nasci quoque necessario habuit, ut mori posset, — forma moriendi causa nascendi est. — Ml. II. col. 764.

ерей исповѣданія нашего, какъ литургъ истинной скинии и святилища Божія... Чрезъ смерть Христа открывается жизнь, открываются силы или возможности будущаго вѣка, *διουρανίου καὶ μέλλουτος αἰῶνος*... Въ крови Иисуса открывается путь новый и живой, путь въ тотъ вѣчный покой, какимъ почилъ Богъ отъ дѣлъ Своихъ...

Такъ Крестная смерть есть жертвоприношеніе, не только жертва. И приносить жертву не значить 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. *1 Кор. XIII.3*)... Но жертвоприношеніе есть больше, чѣмъ свидѣтельство любви, — еще и священнодѣйствіе... Крестное жертвоприношеніе есть жертва любви, — «Христосъ вселюбилъ 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 дѣйстви. И сила Крестной жертвы въ томъ, что она есть путь славы. Въ ней прославляется Сынъ Человѣческій и Богъ прославляется въ Немъ (*Іо. XIII. 31*)... Первосвященническая молитва Господа была о славѣ и жизни. «И славу, которую Ты далъ Мнѣ, Я далъ имъ» (*Іо. 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 умершвленномъ»... (1) Въ этомъ «страшное и преславное таинство» Крестной смерти... На Голгоѣ священнодѣйствуетъ воплощенное Слово... И приносить въ жертву «соб-

1) S. Greg. Naz. orat. XLV, n. 28: *ἐπεὶ ἡμεῖς τὸν Θεὸν προσεχόμενοι καὶ ἀποθνήσκοντες*... MG. XXXVI, c. 661; срв. S. Basil. Magn. in Psalm 48, n. 4: *μᾶλλον ἀνθρώπων ὠδὸν, ἀλλ' ἀνθρώπων ἕνεκα*. (MG. XXIX, col. 440.

ственное» Свое человеческое естество, уже от зачатія воспринятое Имъ въ нераздѣльное единство Его Впостаси и въ этомъ воспріятіи возстановленное во всей первоизданной непорочности и чистотѣ... Во Христѣ нѣтъ особаго человеческого лица, — есть всецѣлая полнота человеческой природы, но нѣтъ человеческой впостаси... И на крестѣ умираетъ не человекъ. «Страдалъ и подвизался подвигомъ терпѣнія не человекъ малозначущій, но воплотившійся Богъ», говорилъ Св. Кириллъ Іерусалимскій (1). Можно сказать— умираетъ Богъ, —но по человечеству. «Се бо въ мертвецѣхъ вмѣняется въ вышнихъ Живыи, и въ гробъ малъ странно пріемлется» (2) ... Это вольная смерть по человечеству Того, Кто по неразлучному отъ человечества Божеству есть Вѣчная Жизнь, Кто есть Воскресеніе и Жизнь... Смерть по человечеству, но смерть внутри впостаси Слова, — Слова Воплощеннаго... И потому смерть воскрешающая...

Спаситель говорилъ ученикамъ: «Огонь пришелъ Я низвести на землю, и какъ жепаля бы, чтобы онъ уже разгорѣлся... Крещеніемъ должень Я креститься, и какъ Я томлюсь, пока сіе совершится...» (Лк. XII. 50)... Огонь, — это Духъ Святой, въ огненныхъ языкахъ изливающийся 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 смыслъ Крестнаго таинства. Крещеніе есть всегда очищеніе. И Крестное крещеніе есть нѣкое очищеніе человеческого состава, человеческой природы, проходящей путь возстановленія въ Впостаси Богочеловѣка, Это—нѣкое омовеніе человеческого естества въ изливаемой жертвенной крови, —и омовеніе тѣла прежде всего...Очищеніе во уготованіе воскресенія... И очищеніе всей человеческой природы, —очищеніе всего человечества въ его начаткѣ, всего человечества въ его новомъ и таинственномъ родоначальникѣ, 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. Cyrill. 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», — говорить св. Григорій Богословъ...(1) И потому вся тварь таинственносочаствуетъ въ смертной страсти Богочеловѣка... «Вся тварь измѣняшеся, зрящи Тя на крестѣ висима, Христе... Солнце омрачашеся, и земли основанія сотрясахуся, вся сострадаху Создавшему вся»... Это не состраданіе жалости, но состраданіе страха, — «основанія земли позыбашася страхомъ Державы Твоея»... 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 возгорающееся, — ибо надлежало, чтобы и твари сострадали Творцу... Завѣса раздравшаяся... Кровь и вода, изліявшіяся изъ ребра, — кровь потому, что былъ Онъ человѣкъ, и вода потому, что былъ выше человѣка, *ὁ πρὸ πάντων*... Земля колеблющаяся, камни расторгающіеся ради Камня... Мертвецы, воставшіе въ увѣреніе, что будетъ послѣднее и общее воскресеніе... Чудеса при погребеніи, которыя кто воспоетъ достойно... Но ни одно изъ нихъ не уподобится чуду моего спасенія... Немногія капли крови воссозидають весь міръ, и для есѣхъ людей дѣлаются тѣмъ, чѣмъ бываетъ закваска для молока, собирая и связуя насъ воедино»... (2)

Крестная смерть есть таинство, — она имѣетъ 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: *παντες τοις κοσμοις και ανθρωποις καθαρισθην*. — MG. XXXVI, c. 640, срв. n. 24, c. 656; orat. IV, n. 68: *κατα τοις τειν κοσμοις καθαρισματος πραξις*. — I. XXXV, col. 589. Срв. любопытное объясненіе, почему Господь страдалъ на открытомъ мѣстѣ, — у св. Афанасія, de incarn., MG. XXV, col. 170, — «вознесенный на крестъ, Господь очистилъ воздухъ отъ дьявольской и всякой бѣсовской козни»; въ томъ же смыслѣ у Златоуста, in Crucem et in latronem, MG. XLIX, col. 408—409, «чтобы очистить естество воздуха», и все небо и землю, «ибо кровь капала изъ бока Его на землю и очистила все сѣ 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, n. 29 MG. XXXVI, col. 661, 664.

ный смыслъ Крестной смерти. Станнымъ 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. XXII. 20)... 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 совершаетъ его, какъ Первосвященникъ Новаго Завѣта. Это — таинство Крестной смерти, Тѣло ломимое и Кровь изливаемая... И вмѣстѣ съ тѣмъ таинство неизреченнаго преображенія, — таинственное и сакраментальное преложеніе удобоображающей 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 незаконнаго 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 насъ, будучи вмѣстѣ Священникомъ и Агнцемъ Божиимъ, вземлющимъ грѣхъ міра... Предложивъ ядомое Тѣло Свое въ пищу, Онъ ясно показалъ, что жертвоприношеніе Агнца уже совершилось... Ибо жертвенное тѣло не было бы пригодно къ вкушенію, если бы было еще одушевлено... Итакъ, когда преподавалъ ученикамъ Тѣло для вкушенія 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 «врачевствомъ 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 Впостаси воплощенного 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 Впостаси Слова, смерть «воупостаснаго» человѣчества. Смерть вообще есть разлученіе, и въ смерти Спасителя разлучаются Его пречистая душа и тѣло... Но не раздѣляется единая Впостась Богочеловѣка, не расторгается и не нарушается впостасное единство. Иначе сказать, — разлучающіяся въ смерти душа и тѣло остаются соединенными чрезъ Божество Слова, отъ Котораго онѣ равно не отчуждаются. Это не измѣняетъ онтологическаго 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 потребися сѣтованіе»... (1) Объ этомъ Церковь съ особой силой свидѣтельствуетъ въ богослуженіи Великой Субботы, этого по преимуществу Крестовоскреснаго дня.

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

1) Въ педѣлю Крестопоклонную, на Господи воззвахъ.

2) S. Io. Damasc. De fide orth. III. 27: ἐν γὰρ καὶ τοπικῶς τοῦ σώματος ἡ ψυχὴ ἀντὶ τῆς θανάτου, ἀλλ' ὑποστατικῶς διὰ τοῦ λόγου ἡνωτο

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 униженія и позора... «Днесъ Владыка твари и Господь славы на крестѣ пригвождается, ... заплеваніе и раны пріемлетъ, поношенія и заушенія». (1) Въ Геесиманіи и на Голгоѣ Богочеловѣкъ томится и страдаетъ, пока не исполнится великое таинство смерти. Предъ Нимъ открывается вся ненависть и ослѣпленіе міра, все противленіе и тупость злобы, оледенѣніе сердець, 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 глаголетъ Господь іудеомъ: людіе Мои, что сотворихъ вамъ или чимъ вамъ стужихъ...» (2) Въ этихъ страданіяхъ и скорби совершается спасеніе міра, — «язвою зго мы исцѣлѣхомъ» (Ис. LIII. 5)... И Церковь предостерегаетъ отъ всякаго докетическаго умаленія дѣйствительности и полноты этихъ страданій, чтобы не испразнился Крестъ Христовъ. Но Церковь предостерегаетъ и отъ противоположнаго, отъ кенотическаго 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 терминологию и раскрытое до конца ученіе о «воупостасности» (ἐνυπόστατον) человѣческаго естества Слову во Христѣ, — впервые у Леонтія Византійскаго, за которымъ слѣдовалъ преп. Максимъ Исповѣдникъ. У болѣе раннихъ отцовъ ученіе о нераздѣльности Божества и челоуѣчества въ смерти Спасителя не всегда бывало выражено съ совершенной 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. Jouvassard. 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 siècles, Rev. des sciences r.l. t V, 1926; J. Lebon. Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort, Rev. de l'hist. éccles., 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.

потреби́ся сѣтованіе... Крестъ есть «печать во спасеніе», знаменіе силы и побѣды. Не только символъ, но самая сила побѣды, — «основаніе спасенія», по выраженію Златоуста, — *ἡ πύλις σωτηρίας*... Крестъ есть знакъ царства. «Потому и называю Его Царемъ, что вижу Его распятымъ», — говоритъ 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 неплѣнїя и жизни... «Якоже жизнь твари Твоей Крестъ предлежащій вселенная цѣлуетъ, Господи»... (1) Ибо самая смерть Господа на Крестѣ есть разрушеніе смерти, отмѣна смертности и плѣнїя, — «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 успенїи 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 «возноситъ насъ на первое блаженство», — и «Крестомъ приходитъ радость всему міру»... На Крестѣ Господь не только страждетъ и томится, но и успокаивается «плотію уснувъ, яко мертвъ»... (3) И соупокоеваетъ человѣка, возстановляетъ и обновляетъ, — «упокоилъ мя еси, прегруженнаго трудомъ прегрѣшеній, на древѣ препочивая»... Со Креста источаетъ Онъ людямъ безсмертіе, погребеніемъ своимъ отверзаетъ входы смерти и обновляетъ истлѣвшее существо человѣческое... «Всякое дѣяніе и чудотвореніе Христово», — говоритъ Дамаскинъ, — «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, разрѣшенъ прародительскій грѣхъ, адъ лишенъ своей добычи, даровано воскресеніе, устроено возвращеніе къ первоначальному блаженству, открыты врата ада, естество наше возсѣло одесную Бога, и мы содѣлались чадами Божиими и наслѣдниками. Все это совершено Крестомъ... Смерть Христа или Крестъ облекли

1) Во вторникъ IV седмицы Св. Четырдесятницы, сѣдаленъ.

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

3) Экзапостилларій Пасхальной Заутрени.

насть въ вѣпостасную Божію мудрость и силу»...<sup>(1)</sup> И въ этомъ и состоитъ крестовоскресная тайна Великой Субботы. Какъ говорится въ синаксарѣ этого дня, «въ святую и великую субботу боготѣлесное погребеніе Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа и еже во адѣ сошествіе празднуемъ, имаже отъ тѣхъ нашъ родъ возванъ бывъ, къ вѣчной жизни преиде»... Это не только предпразднество или канунъ спасенія. Это уже день самого «спасенія...» Сія бо естъ благословенная суббота, сей естъ упокоенія день, въ онѣже почи отъ вѣдѣхъ дѣлъ своихъ Единородный Сынъ Божій»...<sup>(2)</sup> Это — день сошествія во адъ. И сошествіе во адъ есть уже воскресеніе, какъ то и засвидѣтельствовано въ иконографии.<sup>(3)</sup>

1) S. Io. Damasc. De fide orth., IV, 11, MG. XCIV, c. 1128-1129, — *Διὸ πτωροῦ γὰρ πλὴν καταβήσεται... Ἰδοὺ ὁ θνήσκων τοῦ Χριστοῦ, ὅστις ὁ πτωρὸς τῆς ἐνυπόστατος τοῦ Θεοῦ σαρκὸς καὶ θνήσκων γὰρ ἐκ παραβλή.* — 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. Иустина, Apol. I, 63, ed. Otto, I. 174. Срв. S. Cyrill. Alex. in Hebr. II, 14: «смерть Христа есть какъ-бы корень жизни», *ἐξ ἧς ὡσπερ ζωῆς ὁ Χριστὸς θνήσκει*, MG. c.33. LXXIV, col. 965. Еще у бл. Августина, in Ioan. XII, 10, 11 — Ipsa morte liberavit nos a morte: morte oculus 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, c. 1489-90.

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

3) Въ византийской иконографіи, начиная съ конца VII-го вѣка, Воскресеніе Христова изображается подъ образомъ Сошествія во адъ, изъ котораго Господи изводитъ Адама и прочихъ съ нимъ. Разумѣется при этомъ именно расторженіе узъ смерти. Эта иконографическая композиція развилась подъ прямымъ вліяніемъ литургическихъ текстовъ и представляетъ какъ бы ихъ переложеніе въ черты и краски. См. обзоръ памятниковъ и сопоставленія съ богослужебными текстами у П. В. Покровскаго, Евангеліе въ памятникахъ иконографіи, преимущественно византийскихъ и русскихъ. — Труды Восьмого Археологическаго Съезда въ Москвѣ 1890 года, т. I, СПб. 1892, стр. 398 слѣд.; срв. G. Millet, Recherches sur l'Iconographie de l'Evangile aux XIV, XV et XVI siècles 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 suiv. Милле справедливо 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. Reil, 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. Плотию Господь почиваетъ во гробѣ, — и плоть Его не отлучается отъ Божества, — «аще бо и разорися Твой храмъ во время страсти, но и тамо единъ бѣ составъ Божества и плоти Твоея», *μία ὑπὸ στασις*... (1) И плоть Господа не подпадаетъ тлѣнію, — въ самой смерти остается нетлѣнной, т. е. живой, какъ бы не умершей, — ибо пребываетъ въ лонѣ Жизни, въ вѣпостаси Слова... По выраженію церковной пѣсни, «вкусилъ еси тли, истлѣнія бо всяко не позналъ еси»... (2) Какъ объяснялъ Дамаскинъ, — слово «тлѣніе» (*φθора*), имѣетъ двойной смыслъ. Во-первыхъ, оно означаетъ «страдательныя состоянія чловѣка» (*τὰ πάθη*), какъ голодъ, утомленіе, прободеніе гвоздями, и самую смерть, т. е. разлученіе души и тѣла. Въ этомъ смыслѣ тѣло Господа тлѣнно (*φθατόν*), — до воскресенія. Во-вторыхъ, подъ тлѣніемъ можно разумѣть «совершенное разложеніе тѣла на составныя стихіи и его разрушеніе», *τέλειος διάλυσις καὶ ἀφανισμός*; это — тлѣніе въ собственномъ смыслѣ слова, или, лучше, «истлѣніе», *διαφθορά*, — и вотъ «этого истлѣнія тѣло Господа не испытывало», оно пребыло въ смерти неистлѣннымъ» (*ἀφθάρτου ἦτοι ὑδ' ἀφθάρτου*)... (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 Dornkronung wie ein Siegerkronung aus (S. 21-22). Это остается типичнымъ и позже. Эмоціонально-драматическіе мотивы вторгаются въ иконографію довольно поздно. — повидимому подъ сиро-палестинскимъ влияніемъ. Въ византийской иконописи они утверждаются не раньше XI вѣка, на Западѣ еще позже, уже послѣ победы францисканенскаго религиознаго идеала (срв. у Millet, p. 399-400 и 555 suiv.). См. еще O. Schönewolf, *Die Darstellung Christi, Studien* hsgg. v. J. Ficker, N. F. III. 9, Leipzig, 1909. Конечно, этотъ иконографическій матеріалъ требуетъ особаго разсмотрѣнія съ богословской точки зрѣнія.

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

2) Канонъ въ недѣлю жентъ мироносицъ, IV пѣснь, Тропарь I. Срв. синоскаръ Великой Субботы: «тлѣніе убо Господское тѣло претерпѣ, еже есть разрѣшеніе души отъ тѣла. Растлѣнія же, сирѣчь разрушенія плоти и удесть совершеннаго погубленія, никакоже»...

3) S. Io. Damasc. De fide orth. III. 28. MG. XCIV, c. 1098, 1100. — Различіе «тлѣнія» и «истлѣнія» было выработано въ спорѣ съ т. наз. «афтартодокетами». Этотъ споръ еще ожидаетъ историко-богословскаго анализа. Въ послѣднее время была сдѣлана попытка историко-догматической реабилитациі 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*, t. XXIV, 1925, p. p. 129-162,



жалось въ состояніе славы... И душа Христа нисходитъ во адъ, — также не отлучно отъ Божества, «еѡ адѣ же съ душею, яко Богъ».. Нисходитъ «обоженная душа» Христа. *ψυχή τῆς ἐμῆς*, какъ въ-  
ражался Дамаскинъ... (1) Это нисхождение 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 отождествлять тотъ адъ или «преисподняя земли» (*τὸ κατὰ χθονὶα τῆς γῆς*), куда нисходитъ Спаситель, съ тѣмъ «адомъ», въ которомъ будутъ мучиться грѣшники... При всей своей объективной реальности, «адъ» есть духовное состояніе, определяемое 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», *καὶ ἐστὴν αἶμα*. А Господь сходилъ именно въ тотъ «адъ», гдѣ были праведники, куда прежде Него нисшелъ Предтеча... Этотъ «адъ» есть тьма и сѣнь смертная, — скорѣе мѣсто смертной тоски, нежели мученія, темный шеоль, мѣсто неразрѣшимого развоплошенія, только издали предозаренное косыми лучами еще не восшедшаго солнца, еще не исполнившагося упованія. По силѣ грѣхопаденія и первороднаго грѣха весь родъ человѣческій впалъ въ смертность и тлѣніе. И даже высшая праведность подзаконная не освобождала не только отъ неизбежности эмпирическаго умиранія и смерти, но и отъ того загробнаго безсилія и немощи, которое определялось 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-

237-285; см. еѡ же статью: La controverse gésénite et la possibilité du corps de Jesus-Christ, въ *Dicł. de la théologie cath.*, t. VI (1920), с. 1002-1023. Основной вопросъ — что означаетъ исповѣданіе страданій и смерти Спасителя *вольными*.

1) S. Io. Damasc. De fide orth, III. 29. MG. XCIV, с. 1101. — Срв. S. Epiphani. Panar. haer. XX, n. 2: ἐν θανάτῳ καὶ ἐν ψυχῇ, ed. Holl, I 230: haer. LXIX, n. 52. MG. XLII, с. 287, 305-8; S. Cyrill. Alex. De incarn. Unigen., — *ψυχή αἷς θανά* MG. LXXV, 1216; S. Augustini De symbolo ad catechum. sermo alius, cap. VII, n. 7: totus ergo Filius apud Patrem — totus in cruce, totus in inferno, totus in paradiso quo latronem introduxit, PL XL, с. 658.



смертенъ, — ибо и для первозданнаго и непорочнаго человѣческаго естества возможно умереть. И Спаситель былъ убитъ и дѣйствительно умеръ. Но смерть не удержала Его... Какъ говорилъ апостолъ Петръ, — «смерти было невозможно удержать Его» (Дѣян. II. 24). Невозможно или непосильно, *οὐ δύναται* ... И объясняя 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 самымъ фактомъ 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 силою, вновь соединяется со своимъ тѣломъ, которое пребыло въ смертномъ разлученіи нетлѣннымъ, къ которому не приразилось трупное истлѣніе, трупное разложеніе. Въ смерти Господа открылось, что пречистое тѣло Его не подвластно тлѣнію, что оно свободно отъ той мертвенности, въ которую облеклась первозданная человѣческая природа чрезъ преступленіе и грѣхъ. Въ первомъ Адамѣ возможность смерти чрезъ преступленіе заповѣди раскрылась въ дѣйствительность смерти. Въ послѣднемъ Адамѣ возможность безсмертія чрезъ чистоту и послушаніе осуществилась въ дѣйствительность нетлѣнія, въ невозможность умиранія. И потому психофизическій составъ человѣческаго естества во Христѣ оказывается стойкимъ и нерушимымъ. Развоплощеніе души не превращается въ разрывъ. Въдѣ, 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, — «плотію уснувъ, яко мертвъ»... Какъ говорилъ Дамаскинъ, «тогда сонъ смерть показася человѣческая» (2).

1) S. Jo. Chrys. In acta, apost., hom. VII: καὶ αὐτὸς ὥσπερ κατέχον αὐτὸν ὁ θάνατος, καὶ τὰ ὅτινα ἐπαύει. — MG. LX, col. 57. Златоустъ имѣетъ въ виду выраженіе Дѣяній: τὰς ὁδὸν τοῦ θανάτου.

2) Стихира самогласна Дамаскинова, гласъ 1, въ послѣдованіи надѣ скончавшимся іереемъ.

Еще не отрицается действительность смерти, но открывается ее безсил'е. Господь действительно, 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 пшеничнаго зерна (Срв. *Io. X. 24*). И чрезъ Его смерть открывается слава Божія, — «и прославихъ, и паки прославлю» (срв. ст. 28). Въ «собственномъ» тѣлѣ воплощеннаго Слова сроки смерти и воскресенія сокращаются... «Сѣется гъ униженіи, возстаетъ во славу. Сѣется въ немощи, возстаетъ въ силѣ. Сѣется тѣло душевное, возстаетъ тѣло духовное» (*1. Кор. XV. 43-44*). Для Богочеловѣка это совершается въ «триднев'и смерти». «Не на долго оставилъ Онъ храмъ Свой, тѣло, въ мертвенномъ состояніи, но только показавъ его мертвымъ отъ прираженія къ нему смерти, немедленно и воскресилъ въ третій же день, вознося съ собою и знаменіе побѣды надъ смертью, т. е. явленное въ тѣлѣ нетлѣніе и непричастность страданію. Могъ бы Онъ и въ самую минуту смерти воцвигнуть тѣло и показать его снова живымъ»... Такъ говорилъ св. Аѳанасій, стараясь показагъ побѣдный и воскресный смыслъ Христовой смерти. (1) Въ таинственное «тридневіе смерти» нетлѣнное тѣло Господа преобразуется въ тѣло славы, облекается силою и свѣтомъ. Зерно прорастаетъ... 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 воплощеніе, какъ явленіе жизни въ ествѣ челоѣческомъ.

Воскресеніе Христово было побѣдою не надъ Его смертію только, но надъ смертію вообще, — «смерти празднуемъ умерщвление, адово разрушеніе, инаго житія вѣчнаго начало» (2)... Въ Воскресеніи Христовомъ совоскресаетъ все челоѣчество, все челоѣческое ество, — «родъ же челоѣческій въ нетлѣніе облечется». (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: «всячески показывается что это иѣкая новая смерть, ибо все было во власти умирающаго и смерть не ранѣе приблизилась тѣлеси Его, чѣмъ онъ возжелалъ того», — *xxv. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.* MGLIX, col. 462.

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

3) Сѣдаленъ воскресень, 3-го гласа.

надежность умиранія отмѣнена, смерть обезсилена, — всему естеству человѣческому дана возможность и сила воскресенія, *θύσις τῆς ἀναστήσεως*... «Правда, мы и теперь умираемъ прежнему смертію», — говоритъ Златоустъ, — «но не остаемся въ ней; и это не значить умирать... Сила смерти и подлинность смерти — въ томъ, что умершій уже не имѣть возможности вернуться къ жизни... Если же онъ послѣ смерти оживетъ, и при томъ лучшею жизнію, то это уже не смерть, но успеніе»... (1) Отмѣнено «осужденіе смерти», — какъ выражался св. Аѳанасій, — «съ прекращеніемъ и уничтоженіемъ тлѣнія благодатию воскресенія мы разрѣшаемся уже только на время, по причинѣ смертности тѣла; на подобіе сѣмянъ, ввергаемыхъ въ землю, мы не погибаемъ разрѣшаясь, но посѣянные 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 развоплощеніе въ человѣческомъ мірѣ отнынѣ 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 вѣчнаго единства, въ которомъ соединяются душа и плоть Христа и во время смертнаго 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 клеємъ, т. е. Божественною силою, сопрягъ раздѣленное, пригелъ 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: ἀποθνήσκουμεν μὲν, ἀλλ' οὐ μένομεν ἐν αὐτῷ ὅπερ οὐδὲ ἀποθνήσκειν ἐστὶ. θανάτου γὰρ ταραχὴς καὶ θάνατος οὗτος ἐκείνου ἐστὶν ὅταν μὴ αἰετὶ συγχωρηθῇ, ὁ ἀποθνήσκων εἰς ζωὴν ἀναστῆσκειν. ὅταν δὲ μετὰ τὸ ἀποθνήσκειν ζῇ, καὶ ζωὴν βέλτερον, οὐ θάνατος τοῦτό ἐστιν, ἀλλὰ καὶ αἰετις. MG LXIII, col. 129.

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

3) Тронаръ воскресень 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 одномъ, перешло на весь родъ человѣческій, такъ и начало воскресенія чрезъ Единого 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 переломленные части съ одной какой-нибудь стороны, то по необходимости сложить и съ другой, — «и вся раздѣленная трость всецѣло соединится вмѣстѣ»... Такъ и совершившееся во Христѣ воссоединеніе души и тѣла снова приводитъ въ единство «все человѣческое естество, смертію раздѣленное на двѣ части», надеждою воскресенія устрояя связь между раздѣленными... Въ Адамѣ наше естество какъ-бы разсѣклось на двое чрезъ грѣхъ. И вотъ во Христѣ этотъ разрывъ срастается совершенно. (2) — Это и есть упраздненіе смерти, — лучше сказать, смертности... Иными словами, — потенціальное 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 συνήρσε τὰ διακριθέντα καθ' ἕνα τὴν κόλλη, τῇ θεῇ λέγει δύναμι, πρὸς τὴν κραταύου ἐνώσει τὸ διακριθέν συναρμολογᾷ... οὐκ ἀπὸ τινὸς ἀρχῆς ἐκ πάλιν ἀνθρωπίνου φύσιν τῇ δύναμι κατὰ τὸ ἴσον ἢ τοῦ διακριθέντος ἐνώσει; διαβιβάζει, ed. Srawley, p. 70-72. Срв. аналогичный соображения въ Антиретицѣ, гл. 17: «Смерть есть ничто иное, какъ разрѣшеніе души и тѣла. — но Соединившій 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, совершеннѣе ихъ соединеніе, и Собственной своей нераздѣлимостью приводитъ въ единство и раздѣленное, τὸ γὰρ καθ' ἑαυτὸν ἀδιαίρετόν καὶ τὸ ἀφραγμένον εἰς ἐνώσειν αὐτοῦ... Единородный Богъ Самъ воскрешаетъ соединеннаго съ Нимъ человѣка, сперва отдѣливъ душу отъ тѣла, потомъ соединивъ ихъ опять, — и такъ происходитъ общее спасеніе естества», καὶ οὕτως ἡ κοινὴ γίνεται σωτηρία τῆς φύσεως. Adv. Apollinarem. MG. XLV col. 1153, 1156; срв. еще In Christy 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, — иѣкимъ «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 изыять изъ подъ царственной власти Христовой. И никто не можетъ отчуждить 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 исцѣпляется только въ подвигѣ и въ свободѣ... Только чрезъ подвигъ входитъ человѣкъ въ ту новую и вѣчную жизнь, которая открылась во Христѣ... И входитъ въ нее чрезъ вольное умираніе со Христомъ... Снова путь жизни открывается чрезъ смерть, чрезъ отреченіе, чрезъ умираніе... Каждый долженъ соединиться со Христомъ лично и свободно, — въ признаніи вѣры, въ избраніи любви... Долженъ отвергнуться себя, «погубить душу свою» ради Христа, взять крестъ свой и послѣдовать за Нимъ (срв. Лк. IX. 22-24; Мрк. VIII. 31, 34-38; Мѡ. XVI. 21, 24-28; X. 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» (1 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 онтологическій 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 тайнодѣйствія... Однако, прежде всего, крещеніе есть облеченіе во Христа (срв. Гал. III. 27)... И Троическое призываніе требуется потому, что внѣ Троическаго исповѣданія невозможно узнать Христа, признать въ Иисусѣ Богочеловѣка, «Единаго отъ Святыхъ Троицы»... Крещальная символика есть прежде всего символика смерти и воскресенія... И символика реалистическая... Таково свидѣтельство апостольскаго преданія. «Развѣ вы не знаете, что всѣ мы, крестившіеся во Христа Іисуса, крестились въ

смерть Его! И спогреблись Ему чрезъ крещеніе въ смерть, чтобы и намъ ходить въ обновленіи жизни, какъ Христосъ 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 во Христѣ, возстаніе съ Нимъ и въ Немъ для новой и безсмертной жизни: спогребенные съ Нимъ въ крещеніи, вы и со-воскресли въ Немъ чрезъ вѣру въ дѣйствіе Бога, воскресившаго Его изъ мертвыхъ», говоритъ апостоль (*Кол. II, 12*)... Совоскресли именно черезъ погребеніе, — «если съ Нимъ умремъ, то съ Нимъ и оживемъ» (*II Тим. II, 11*)... Ибо въ крещеніи вѣрующій становится членомъ Христовымъ, вступаетъ 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 совершается 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 зеркалѣ славу Господню, въ тотъ же образъ преобразуемся отъ славы въ славу, какъ отъ Господняго Духа... Всегда носимъ въ тѣлѣ мертвость 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 насъ воскреситъ съ Нимъ и представить съ вами... Ибо знаемъ, — когда разрушится эта хижина, земной домъ нашъ, имѣемъ мы отъ Бога жилище, домъ нерукотворный и вѣчный въ небесахъ. Оттого мы и вздыхаемъ, желая облечься 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 дѣйствующее 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 соумиранія со Христомъ. Въ соумираніи человѣкъ и оживаетъ. Всѣ воскреснуть, но только въ вѣрующихъ и подвизающихся



воскресеніе окажется «воскресеніемъ жизни», — на судъ не придетъ и прейдетъ отъ смерти въ жизнь (срв. *Io.V.24-29; VIII. 51*)... Ибо только въ общеніи съ Богомъ, только чрезъ жизнь во Христѣ получаетъ смыслъ самое восстановление человѣческаго существованія. Во тьмѣ кромѣшноѣ оно оказывается какъ бы излишнимъ, не оправданнымъ. И однако — совершится... Въ этомъ тайна свободы человѣческой!(1)

Эмпирическое дѣяствіе 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 оправдать предстоящее ему безсмертіе. И это возможно только во Христѣ. Безсмертіе естества должно раскрыться въ жизнь духа. Полнота жизни безконечно больше безсмертія. Не безсмертіе только, но именно жизнь, «воскресеніе жизни» предоткрывается намъ въ крещеніи. Предоткрывается чрезъ смерть и погребеніе Христу. Апостолъ говорилъ о подобіи или «уподобленіи», — *το ὁμοιωμάτι τοῦ θανάτου θύτου* (Рим. VI. 5)... Но это «подобіе» означало для него полноту реальности. «Подобіе» есть нѣчто большее, чѣмъ знакъ или воспоминаніе. Смыслъ «уподобленія» — въ томъ, что въ каждомъ можетъ и долженъ «восбразиться» 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 увѣровать и ожить въ Немъ... Такъ именно раскрывали смыслъ крещального «уподобленія» древніе учителя церкви. Св. Кириллъ Іерусалимскій подчеркивалъ реализмъ крещальной символики. То вѣрно, что въ крещальной купели мы умираемъ и погребаемся только «подражательно», символически, *ὡς τοὺς ἔκθους*. — и возстаемъ не отъ дѣйствительнаго гроба, *ὡς ἀπὸ τῆς ἐκφύσεως*... Однако, — «если подражаніе бываетъ въ образѣ, то спасеніе — въ самой дѣйствительности», *ἐν εἰκόνι ἡ μιμήσις, ἐν ἀληθείᾳ δὲ ἡ σωτηρία*... Ибо Христосъ дѣйствительно былъ распятъ и погребенъ, и дѣйствительно возсталъ, — св. Кириллъ говоритъ: *ὡς τὸς*... Это сильнѣе, чѣмъ *ὡς ἀπὸ τῆς ἐκφύσεως*, — и отѣняетъ сверхэмпирическую реальность смерти и воскресенія Спасителя... И потому Онъ даровалъ намъ возможность — подра-

1) Срв. М. Д. Муретовъ, Новый Заветъ, какъ предметъ православнаго богословскаго изученія, С. Посадъ, 1915 (изъ «Юбилейнаго сборника Моск. Духовной Академіи»), с. 53 и слѣд.

жательно приобщаясь Его страданіямъ (*τῇ μίμησιν τοῦ πα-  
θρήντος αὐτοῦ κοινωνήσαντες*), прибрѣтатъ спасеніе въ дѣй-  
ствительности... Строго говоря, это не столько «подражаніе»,  
сколько соучастіе, — уподобленіе, *ἁμιμίμια*, — «Христосъ  
былъ распятъ и погребенъ и воскресъ дѣйствительно, а вы въ по-  
добіи (*ἐν ἁμιμίμιατι*) удостоились сораспяться, спогребстись и  
совоззастъ съ Нимъ»...<sup>(1)</sup> Нужно подчеркнуть, св. Кириллъ го-  
воритъ не только о смерти, но именно о погребеніи (какъ и апо-  
столъ); а св. Василій Великій прямо говорилъ о подражательномъ  
«схожденіи въ адъ»... Это значить, что въ крещеніи человѣкъ  
нисходитъ въ смертную сѣнь, въ безнадежность смерти, но со Хри-  
стомъ Воскресшимъ и восходитъ, переходитъ отъ смерти въ жизнь,  
и жизнь безконечную... «И все надъ вами совершается въ образѣ,  
ибо вы — образъ Христовъ», заключаетъ св. Кириллъ. Иначе  
сказать, всѣ сообщаты Христомъ, — отсюда и самая возможность  
«уподобленія»...<sup>(2)</sup> Еще опредѣленнѣе говорилъ св. Григорій  
Нисскій. Въ крещеніи — двѣ стороны. Крещеніе есть и рожденіе,  
и смерть... Обычное рожденіе вводитъ въ смертную жизнь, на-  
чинается и кончается тлѣніемъ (*σθραύει*)... И нужно было изобре-  
сти иное и новое рожденіе, которое вводило бы въ безсмертную  
жизнь... Въ крещеніи «присутствіемъ Божественной силы ро-  
жденное въ тлѣнномъ естествѣ преобразуется въ нетлѣніе»...<sup>(3)</sup>  
Преобразуется чрезъ послѣдованіе и подражаніе, — такъ осу-  
ществляется то, что было Имъ предпоказано... Только вслѣдъ  
за Христомъ можно проѣти по лабиринту человѣческой жизни и  
выйти изъ него, — «лабиринтомъ же называю образно неисход-  
ную стражу смерти, въ которой заключенъ жалкій родъ человѣ-  
ческій». *τῇ ὑπὸ τῶν τοῦ θανάτου φρουρῶν*... Изъ этой ограды  
вышелъ Христосъ, — чрезъ трехдневное омертвѣніе... Въ кре-  
щальной купели «исполняется подражаніе совершенному Имъ»...  
Смерть «изображается» въ водной стихіи, *δι' αὐτῆς*... И какъ

1) S. Cyril. Hieros. Myst. II n. 4-5, 7, MG. XXXIII, col. 1080-1081,  
1084; срв. Myst. III, n. 2, col. 1089. См. п у св. Василия Великаго,  
de spiritu s., cap. XV, n. 33, MG. XXXII, col. 128-129: *τῇ μὲν τοῦ  
θανάτου ἔκλυνι τοῦ σπῆτος ἐκπληροῦντος, τὸν δὲ τῆς ζωῆς ἀβυσθῶνα παρεχομένου  
πνεύματος*... Въ другихъ мѣстахъ св. Василій говоритъ: *τύπος, ἀμιμίμια*...

2) S. Cyril. Hieros. Myst. III, n. 1: καὶ πάντα ἐκονικῶς ἐφ' ὅμῳν  
μεμνηται. ἐπειδὴ, ἔκλυνε ἐστὶ Χριστοῦ. — MG. XXXIII, col. 1088; срв.  
n. 6, col. 1093.

3) S. Greg. Nyss. oral. cat., cap. 33, — *θείας δυνάμεως παρουσίας πρὸς  
ἀποχρήσιν μετασχεύει τὸ ἐν τῇ θάλαττῃ γίνεσθαι γινόμενον*, — ed. Srawley, p.  
123, 126.

Христосъ снова возсталъ къ жизни, такъ и крещаемый, соединенный съ Нимъ въ тѣлесномъ ествѣ, «подражаетъ тридневной благодати воскресенія»... Это только «подражаніе», не отождествленіе», — *μίμησις*, но не *ταυτότης*... Въ крещеніи человѣкъ еще не воскресаетъ, но только освобождается отъ природной скверны и неизбѣжности смерти, — въ немъ пресѣкается «непрерывность порока»... Не воскресаетъ, ибо и не умираетъ, — еще остается въ этой жизни... Большаго еще не вмѣщаетъ ништа нашего естества. Крещеніе только предображаетъ воскресеніе — мы «предусматриваемъ въ немъ благодать воскресенія»... Однако, крещеніемъ воскресеніе уже предначинается, — крещеніе есть начало, *ἀρχή*, и воскресеніе — предѣлъ, *τέλος*; и что совершится въ великомъ воскресеніи, то здѣсь имѣетъ свои начала и причины (*τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας*)... Св. Григорій поясняетъ, что разумѣетъ при этомъ не то воскресеніе, которое состоитъ въ одномъ только возстановленіи нашего состава, *ὅτι πρὸς τὴν τοῦ σαρκαίματος ἡμῶν ἀνόπλισιν καὶ ἀναστοιχείωσιν βλέπων*... Къ этой цѣли человеческое естество стремится необходимо... Онъ разумѣетъ полноту воскресенія, «возстановленіе въ состояніе блаженное и божественное, свободное отъ всякой печали», — апокатастасисъ, «воскресеніе жизни» (1) Нужно прибавить, что св. Григорій съ особой силой подчеркиваетъ необходимость творческаго храненія и закрѣпленія крещальной благодати. Ибо въ крещеніи претворяется и преобразается 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 человеческому произволу, — благодать нисходитъ, но въ богообразномъ и свободномъ никогда не дѣйствуетъ насиліемъ, и потому не животворитъ замкнутыя души... (2) Ибо крещеніе есть таинствен-

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

2) Ibidem, cap. 40, Srawley, p. 159-164. срв. *orat. I in S. Pascha*, MG. XLVI, col. 604 sq.; de *propos. sec. Deum*, MG. XLV, col. 289 sq. Именно поэтому св. Григорій съ большимъ пыломъ споритъ «противъ тѣхъ, кто отлагаетъ святое крещеніе», — его сила какъ-бы умалится тѣмъ, что не остается времени на осуществленіе крещальной благодати въ подвигѣ жизни, — см. слово подъ такимъ заголовкомъ, MG. XLVI, col. 416-432. Съ другой стороны, св. Григорій предполагалъ, что блага крещенія рано или поздно будутъ усвоены каждымъ, — иначе сказать, что «крещеніе» такъ или иначе совершится и будетъ усвоено каждымъ человѣкомъ. Это связано съ его ученіемъ объ апокатастасисѣ и о цѣлительномъ характерѣ загробна-



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

го пути. Отсюда ученіе о множественности видовъ крещенія, — и послѣднее, уже неотвратимое есть крещеніе огнемъ... Крещеніе водою избавляетъ отъ него... Подобія мысли и у св. Григорія Богослова. *orat. XXXIX*, п. 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 указанномъ выше изслѣдованіи М. Оксѣна. — Въ этой связи получать особый интересъ вопросъ о мученическихъ крещеніяхъ. Очень рано сложилось убѣжденіе, что исповѣдническая смерть за Христа замѣняетъ сакраментальное крещеніе, — и мученикъ крещается въ своей крови, самымъ 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 имѣетъ апостольскую древность. Достаточно упомянуть объ ап. Павлѣ, объ Апокалипсисѣ. Особенно яркимъ памятникомъ этой мистики является посланіе св. Игнатія Антиохійскаго къ Римлянамъ. Онъ жаждетъ смерти, *ἐσθὲν τοῦ ἀποθνήσκειν* (VII. 2), — и молить, чтобы ему не мѣшали «прінести Богу изліяніе своей крови» (II. 2)... «Донынѣ я рабъ» восклицаетъ онъ: «и когда пострадаю, то стану вольноотпущенникомъ Иисуса Христа и воскресну въ Немъ, какъ свободный», *ἀπελευθερώσας γενόμενος ἡρώδης Χριστοῦ καὶ ἀναστήσεμαι ἐν αὐτῷ ἐλευθερός* (IV. 3). «Его изыскаю, Умершаго за насъ; Его жажду, Воскресшаго ради насъ! *Вотъ когда я роздѣлюсь...* Простите, братія... Не мѣшайте мнѣ родиться къ жизни, не ищите мой смерти. — *μή ἐμποδίσετε μου ζῆσαι*. Дайте мнѣ стати *подражателемъ страсти* Бога моего, *ἀνακτὴν αὐτοῦ τοῦ πάθος τοῦ θεοῦ μου*» (VI. 1. 3); срв. Магнез. V. 2: *τὸ ἀποθνήσκειν εἰς τὸ ζωεῖν πάθος*; Трапз. XI. 2)... Св. Игнатій не только *сноситъ* страданія, но *испытываетъ* страданія смерти — «чтобы спострадать Христу», *εἰς τὸ σπαραχθῆναι αὐτῷ* (Смирн. IV. 2)... Это не героизмъ, но мистическій эросъ мученическаго подражанія Христу, жажда той чаши, которую испилъ Христосъ, того крещенія кровью, которымъ Христосъ крестился. «И вотъ, живою нищу я вамъ, охваченный жаждой смерти. Страсти мои распыты, пѣть во мнѣ болѣе горючаго вещества для огня... Но только жилая вода, и журчитъ она во мнѣ, и говоритъ: «гряди ко Отцу...» (Рим. VII. 2)... Съ этимъ можно сопоставить замѣчательную молитву св. Поликарпа на кострѣ: «Благодарю Тебя, что Ты въ сей день и часть сподобилъ меня получить часть въ чашѣ мучениковъ и въ чашѣ Христа Твоего, въ воскресеніе вѣчной жизни души и тѣла, въ нетлѣніа Духа Святаго. Прими меня нынѣ въ лице-рѣніе Твое, какъ жертву тучную и благоприятную, которую Ты, истинный и неложный Боже, подготовилъ, предвозвѣтилъ и совершилъ. За это и за все Тебя восхваляю, благодарю и славию, — черезъ Вѣчнаго архіерея, Иисуса Христа, Возлюбленнаго Сына Твоего» (Martyr. Polyc. XIY, 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 связанъ древній взглядъ на мучениковъ, какъ на христоносцевъ. Мученичество не есть героизмъ, но жертвенное приобщеніе ко Христу. — и

1) Cyril. Hieros. Myst. II, п 4, *MG. XXXIII*, col. 1081.

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

потому явное воскресеніе жизни и побѣды... Въ часъ страданій мученики какъ-бы отсутствуютъ изъ своихъ тѣлъ и плъ, скорбе, — Христосъ присутствуетъ и сообщается съ ними. *παρεστος ὁ Κύριος ὁμοῦ μετὰ τῶν* (Mart. Polyc. II. 2. Lelong, 130). Самъ Христосъ скорбитъ съ ними, выходитъ съ ними на арену, вѣщаетъ ихъ и вѣщаетъ вѣщается, говорить св. Кирилл. — non sic est ut servos suos tantum spectet, sed ipse luctatur in nobis, ipse congregitur, ipse in certamine agonis nostri et coronat pariter et coronatur... Epist. X. 4, ed. Hartel. II, 494; ерв. ad Fortunatum, cap. II. Hartel II. 334-343; de laude martyrii. 29, Hartel III. 50-51. См. другіе тексты у М. Viller. Les martyrs et l'Esprit, въ Recherches de science religieuse, I. XIV (1914), p. 544—551; ерв. ero же статьи Martyre et Perfection, въ Revue d'Ascétique et de Mystique, 1925, p. 3-25; Le martyre l'ascèse, ibidem, p. 105—112... — Така постепеио нарабатывалось понятіе 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 запятана грѣхомъ; и изъ тому же самое «подобіе» въ немъ болѣе точно... Св. Кириллъ это прямо говоритъ, ad Fortunatum, praef. c. 4, Hartel. II. 318-9; ерв. Tertull. de baptismo, cap. 16, ed. Reifferscheid — Wissowa. I, p. 214; Origen. in libr. Iudicum, hom. VII, n. 2. MG XII. 980 sq.; ерв. in Io. comment., tom. VI, n. 36-37, — *το βαπτισμα το μαρτυρικον υπερ ολλο ουκ εστι βαπτισμα*, ed. Preuschen, II, 165; in Matth. comment, tom. XVI, n. 6 — мученичество означаетъ двойное: это есть «чаши спасенія» (*ποτήριον σωτηρίου*) и крещеніе, *βαπτισμα*; ибо черезъ мученичество, какъ и въ крещеніи, обрѣтается отпущеніе грѣховъ, *ἄφεσις*. — MG XIII, c. 1384 in Leviticum, II, n. 4: первое отпущеніе въ крещеніи, второе — in passione martyric, и т. д., — MG XII, c. 418-119; въ своемъ «Увѣщаніи въ мученичество» Оригенъ особенно подробно развиваетъ свою мысль. Эта тема требуетъ особаго изслѣдованія. См. Otto Casel, Mysterium et Martyrium, въ Jahrbuch für die Liturgiewissenschaft, Bd. II, 1922, s. 18-38; H. Windich, Taufe und Sünde im ältesten Christenthum bis auf Origenes, Tübingen, 1908, s. 414 ff, 481 f.; W. Hellmanns, Wertschätzung des Martyriums als eines Rechtfertigungsmittel in der altchristlichen Kirche, Breslau, 1912 (Inaug.—Diss.); Gillis P. son Wetter, Altchristliche 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. объ апостолѣ Павлѣ интересный очеркъ J. Schneider, Die Passionsmystik des Paulus, Untersuchungen zum neuen Testament, Hf. 15, Leipzig, Hinrichs, 1929 — Нужно подчеркнуть, — говоря о мученичествѣ, какъ о второмъ крещеніи, все названные древне-христианскіе писатели рѣшительно утверждаютъ единичность, единственность и неповторимость крещенія (особенно рѣзко и настойчиво у св. Кирилла). Мученичество есть для нихъ раскрытіе 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 послѣднимъ мотивомъ связано частое во II-мъ и III-мъ вѣкѣ сопоставленіе крещенія и «покаянія», — какъ говорили тогда,

τῆς παλιγγενεσίας... «Срокъ смерти и срокъ рожденія», καί τῶ τοῦ ἀποθανεῖν καὶ καί τῶ τοῦ γεννηθῆναι, говорилъ св. Кириллѣ Іерусалимскій 1) Ибо и Крестная смерть есть уже и Воскресеніе, путь и врата жизни... «Возстаніемъ Твоимъ хвалюся, — смерть бо Твоя животь моя»... 2)

Георгій В. Флоровскій.

1928-1930.

Парижъ.

«второго позаній», δευτέρῃ μεταβολῇ (т. е. книгѣ «Пастырь» у Тертуліана, у Оригена; характерно, что Епифаній почти дословно повторилъ Ерма). Срв. A. d'Ales, L'édit de Calliste, P. 1914, по указателю. Оба мотива повели въостѣдствіи къ сопоставленію крещенія и монашескаго постриженія. Съ полною отчетливостію это выражено было, кажется, только преп. Феодоромъ Студитомъ, который считалъ «монашеское совершеніе» (μοναχική τελειωσις) таинствомъ, опираясь при этомъ на мнимаго Діонисія. Преп. Оеодоръ прямо называлъ его «вторымъ крещеніемъ», τῇ δευτέρῃ τῆς μεταβολῆς καὶ ἀποτυχῆς βαπτισμῷ (тексты и ссылки см. у А. П. Доброклонскаго, Преп. Оеодоръ, игумень и исповѣдникъ Студійскій, т. I, Одесса, 1914, с. с. 449-450). Можно думать, однако, что преп. Оеодоръ только подводитъ итоги уже опредѣлившимся мѣтніямъ. Ибо уже въ древнемъ чинѣ постриженія, какъ онъ намъ извѣстенъ по Барберинцову Еихологію, ясно проведена параллель съ крещальнымъ чиномъ (см. у Н. Пальмова, Постриженіе въ монашество, чины постриженія въ греческой церкви, Кіевъ, 1914, с. с. 186-203). И это сопоставленіе можно прослѣдить назадъ вплоть до IV-го вѣка, — прежде всего, воспроизведеніе крещальнаго отреченія въ формулахъ монашескаго отреченія (ἀποτυχῆς и ἀποταγή) и затѣмъ — исповѣданіе, ὁμολογία. Срв. примѣчаніе Росвейда къ житію преп. Антонія, nota 78, ML LXXIII, col. 182-183. «Отреченіе» означаетъ «послѣдованіе» Христу (такъ у св. Василія Великаго, у Іеронима). И послѣдованіе есть «спостраданіе», «соумираніе». — это еще апостольскіе образы (особенно Гал. II. 19-20: Χριστῷ συνσταυρωμένοι; срв. II Кор. V.-15; Рим. VII. 4). Отсюда естественно было придти къ представленію постриженія, какъ крещальной смерти — рожденія. Въ современномъ «послѣдованіи малой схимы» параллелизмъ съ крещальнымъ чиномъ совершенно ясенъ.

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



## ХРОНИКА БОГОСЛОВСКАГО ИНСТИТУТА

---

### ВЪ ОБИТЕЛИ ПРЕПОДОБНАГО СЕРГІЯ

*(Храмъ Сергіевскаго Подворья).*

Роспись храма Сергіевскаго 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 сотнями иконъ, съ фресками, украшающими все стѣны, съ орнаментами, заполняющими все карнизы, все столпы и углы. Богатство и разнообразіе этой живописи столь велико, что она требуетъ не только художественной оцѣнки, но и научнаго изученія. Ея творецъ — Д. С. Стеллецкій — компоновалъ и выполнялъ ее на основаніи богатой документировки: археологическихъ изданій, собственныхъ зарисовокъ и другихъ данныхъ научнаго изученія русской художественной старины. Вслѣдствіе этого новосозданный храмъ имѣетъ большое археологическое значеніе: онъ является единственной церковью въ Европѣ, переносицей на далекій Западъ художественныя традиціи древней Руси. А этотъ духъ иконной строгости и выдержанности является столь чистымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ столь рѣдкимъ, что храмъ Сергіевскаго Подворья по справедливости можетъ считаться памятникомъ нашего пребыванія въ далекомъ разлѣтіи.

Нѣтъ роспись храма закончена, и художникъ и его самоотверженные помощники могутъ справедливо гордиться своимъ дѣломъ. Ибо два года непрерывной работы увѣнчаны достиженіями исключительными. Нѣтъ, кажется, никого, кто бы ни выходилъ изъ Сергіевскаго Подворья, не умиленный его богослуженіемъ. Строгость монастырскаго пѣнія такъ гармонируетъ съ темными красками иконъ, со спокойствіемъ древнихъ ликовъ, съ красотой и глубиной «умозрѣнія въ краскахъ», запечатлѣннаго 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 жизни, — какъ оживлялось и согрѣвалось это мѣсто молитвы и умиленія, — совершенно особый смыслъ получаетъ непрестанная молитва Церкви «объ украсителяхъ святаго храма сего», столь много потрудившихся во славу Божію.

Художественное впечатлѣніе, тѣмъ болѣе религіозное, съ тѣмъ можетъ быть рассказано словами. Поэтому нижеприведенныя строки отнюдь не претендуютъ быть описаніемъ храма Сергіевскаго Подворья. Онѣ скорѣе являются «путеводителемъ» по нему, перечисленіемъ всего множества его иконъ и фресокъ, въ которомъ легко заблудиться, если не имѣть въ рукахъ ихъ толковаго каталога.

Храмъ Сергіевскаго Подворья находится во второмъ этажѣ главнаго зданія обители — надъ аудиторіями Богословскаго Института. Но роспись его начинается уже съ вѣнечной лѣстницы, образующей два крытыхъ хода съ небольшою площадкой передъ дверью въ храмъ. Внизу, между двумя крыльями лѣстницы и подъ этой площадкой, находится дверь въ аудиторіи съ прилегающими къ ней створками дверей отъ двухъ небольшихъ кладовокъ (подъ лѣстницей), одна изъ которыхъ служитъ иконой лавкой. Эти три двери, выкрашенные въ голубой цвѣтъ, украшены двадцатью четырьмя квадратными клеймами съ черными орлами, грифами, ланями и др. животными на красномъ фонѣ. Между ними — два символа богомольца, «утренюющаго» къ храму Господню, — олень, стремящійся къ источникамъ воднымъ и принадлежащій къ ихъ животворной влагѣ; надъ нимъ слова псалма XLI: «имже образомъ жаждаетъ олень на источникахъ вода сице жаждаетъ 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 темнозеленымъ орнаментомъ, такъ что роспись храма начинается какъ бы въ саду (передъ самымъ храмомъ растутъ два большихъ каштана) и непосредственно ведетъ внутрь его. Вдоль по лѣстницѣ — на передней стѣнѣ — большія фигуры великихъ святителей и учителей Церкви, какъ бы подымающіеся наверхъ, сопровождаютъ богомольца до главной двери,

---

\*) «По утвержденію древнихъ писателей олень ищетъ то мѣсто, гдѣ скрываются змѣи, и, ставъ надъ входомъ въ ихъ нору, извлекаетъ ихъ оттуда своимъ дыханіемъ, такъ что онѣ сами выходятъ и лѣзутъ ему въ ротъ; но поймавъ ихъ, олень получаетъ сильную и палящую жажду и поспѣшно бѣжитъ на источники воды, дабы прохладить и утолить ее, т. е. умереть, если пробудеть часа три не напившись. Посему-то и Давидъ сказалъ, что душа его такъ возжаждала къ Богу, какъ олень на источники водныя». Прим. къ сл. 25 гл. 9 «Лѣстницы» Преп. Іоанна, игумена Синайской горы.

по обѣ стороны которой написаны лики святыхъ, принесенныхъ и утвердившихъ Православіе на Русѣ. Съ сѣверной стороны по лѣстницамъ поднимаются Св. Аѳанасій Великій (на средней полоцѣ), затѣмъ Св. Василій Великій, Св. Кириллъ Александрійскій и Преп. Іоаннъ Дамаскинъ; съ южной — Св. Іоаннъ Златоустъ, Св. Григорій Богословъ, Св. Левъ Великій и Максимъ Исповѣдникъ. Въ рукахъ у нихъ свитки съ изреченіями, наиболѣе ярко характеризующими ихъ ученіе и ихъ заслуги предъ церковнымъ сознаніемъ. Св. Аѳанасій Великій держитъ свитокъ со словами: «Сынъ Божій сынъ человѣкъ бываетъ, да сына человѣчестіи сына Божіи сдѣлаетъ». На свиткѣ Св. Кирилла Александрійскаго начертано: «Да возвеселится небеса и радуется земля, разрушился средоточіе и печаль преста». Св. Григорій Богословъ держитъ въ рукахъ свитокъ со словами: «Христосъ рождается, славите; Христосъ съ небесъ, сринете, Христосъ на земли, возноситеся. Поклонитесь Господу, вси земля». На свиткѣ Св. Льва стоитъ: «Въ двухъ естествахъ неслитно, неизмѣнно, нераздѣльно, неразлучно познаваемая». Св. Максимъ Исповѣдникъ своимъ свиткомъ повторяетъ свое несповѣданіе Препосланиа, сдѣланное имъ во время борьбы съ моноиспитетствомъ: «Аще и вси причастятся, алы единъ не причащуся».

Фигуры святителей написаны по поясъ (до уровня перилъ) и подъ ними славянской вязью XVII вѣка идетъ текъ тропая «Обновленію храма» (празднуется 13 сентября): «Якоже вышній тверди благодѣиіе и низшую споказать еси красоту святаго селенія славы Твоея, Господи, утверди сіе во вѣкъ вѣка и прійми наша въ немъ непрестанно приносима Тебѣ моленія Богородицею, всѣхъ Животе и Воскресеніе». Снизу — до самаго пола — идутъ полотна съ круглыми клеймами, взятymi изъ фресокъ Оеропонтова монастыря.

Великіе византійскіе святители непосредственно подводятъ насъ къ исторіи русской Церкви, начинающейся ригъ храма и продолжающейся до самаго алтаря. Съ двухъ сторонъ двери другъ надъ другомъ стоятъ Св. Первоучители славянъ Кириллъ и Мефодій (сверху), и Св. Несторъ Лѣтописецъ и Св. Сергій Радонежскій (снизу). Въ рукахъ у св. Нестора — свитокъ, на которомъ — начальные слова «Лѣтописи»: «Се лѣтописъ временныхъ лѣтъ, откуда есть пошла русская земля, кто въ Кіевѣ нача первыѣ княжити и откуда русская земля стала бытъ».

Эти изображенія русскихъ уюдишковъ имѣють свое продолженіе въ двухъ рядахъ большихъ стѣнныхъ иконъ (въ человѣческой ростъ), расположенныхъ вдоль по стѣнамъ главнаго корабля храма и послѣдовательно изображающихъ Св. Равноапостольную Ольгу (слѣва) и Св. Равноапостольнаго В. Князя Владиміра (справа); Св. князей Бориса и Глѣба (первыхъ мучениковъ на Русѣ); Преп. Антонія и Феодосія Печерскихъ (основателей русскаго монашества); Св. Патріарха Гермогена и святыхъ Іону, Филиппа и Алексія, Митрополитовъ Московскихъ и , наконецъ, Свв. Михаила и Петра, Митрополитовъ Кіевскихъ и всей Россіи.

Росписъ входной двери состоитъ изъ двадцати четырехъ ква-

дратныхъ изображеній, небесно голубой цвѣтъ которыхъ возноситъ мысль къ вратамъ, открывающимъ намъ узное небо храма. Верхній рядъ ихъ изображаетъ четырехъ архангеловъ; подъ ними находится образъ Благовѣщенія (на двухъ створкахъ двери) съ двумя херувимами по бокамъ; затѣмъ слѣдуетъ четыре ряда райскихъ кривовъ на голубомъ полѣ и, наконецъ, (внизу) два грифа. Надъ дверью — на тимпанѣ — икона («Дениса»): I. Хр. на престолѣ, окруженный голубымъ сіяніемъ, съ Богородицею и Иоанномъ Предтечею по бокамъ.\*) Надъ ними — небольшой образъ Св. Троицы, по бокамъ коего — херувимы.

Дверь завѣшана тяжелымъ краснымъ сукномъ съ желтой каймой.

Притворъ, естественной границей коего являются столбы, поддерживающіе хоры, расписанъ въ духѣ ярославскихъ церквей половины XVII в. Входная дверь — снаружи голубая — пламенеетъ внутри огнемъ; тѣ же двадцать четыре квадрата и на нихъ грифы, орлы и разнообразный орнаментъ — все на ярко красномъ фонѣ. Надъ дверью — выступающіе надъ карнизомъ иконы Дениса: I. Хр., Богородица и Иоаннъ Предтеча, два архангела и Св. Марія Магдалина и Св. Димитрій Солунскій — по сторонамъ. По обѣ стороны двери — ангелы съ трубами. Въ стѣны притвора и низкій потолокъ его, образуемый выступомъ хоръ, расписаны орнаментомъ съ райскими цвѣтами и травами. На столбахъ, подпирающихъ хоры и являющихся какъ бы вторыми вратами во храмъ, — архангелъ Михаилъ (слѣва) и архангелъ Гавриилъ (справа). Орнаментъ, украшающій свѣчной ящикъ съ деревянной кружкой, воспроизводитъ рисунокъ входныхъ дверей..

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

По внутреннему карнизу хоръ идетъ надпись, опоясывающая своимъ кольцомъ славянской вязи весь притворъ. На ней значатся молитвы: «Достойно есть», «Пресвятая Богородице, спаси насъ» и «На Тебе надѣемся и Тобою хвалимся, Твои бо есмы рабы». На оборотной сторонѣ карниза (обращенной къ прообразовательнымъ картинамъ) начертаны слова, выражающія чувство богомольца, принадлежнаго въ это святое мѣсто: «Въ храмѣ стояше славы Твоея на небеси стояти мнѣмъ. Богородице, Дверь Небесная, отверзи намъ двери милости Твоея».

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

---

\*) Первоначально въ тимпанѣ помѣщался образъ Св. Софій, Премудрости Божіей. Впоследствии, по неизвѣстнымъ причинамъ художникъ замѣнилъ его Денисомъ (богословски одно очень близко къ другому.)

разбѣлѣнъ, съ которымъ такъ тѣсно связано возникновеніе и существованіе Сергіевскаго Подворья, изображены слова СХХХVІ псалма: «На рѣкахъ Вавилонскихъ тамо съдохомъ и плакахомъ, егда помянути памъ Сіона».

Главный корабль храма естественно разбѣляется тремя парами оконъ и соответствующими имъ сводчатыми 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 крылья надъ молящимися, у другихъ же онѣ сложены въ вертикальномъ направленіи. Лики херувимовъ, въ отличіе отъ архангеловъ на столбахъ передъ входомъ въ церковь, — грозные. Крылья ихъ заволаютъ 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 человека), также овѣянныхъ вихремъ крылъ и расположенныхъ надъ купольной частью храма и алтаремъ, вокругъ спускающагося внизъ пандакдила. Всѣ эти фрески, въ которыхъ преобладаютъ розовыя и свѣтло желтыя краски, скомпонованы и исполнены въ духѣ древне-русскихъ писемъ XV вѣка и примѣнительно къ архитектурѣ храма. Благодаря своеобразному расположенію фигуръ херувимовъ и апокалиптическихъ животныхъ достигается тотъ эффектъ, что церковь, построенная въ готическихъ формахъ, теряетъ свой первоначальный видъ и выглядит совершенно древне-русскимъ храмомъ. Въ рѣшеніи этой задачи «оправославленій» очень благодарнаго въ этомъ смѣлѣ помѣщенія большую роль играетъ иконостасъ, прототипомъ коего можно считать иконостасы старообрядческихъ Рогожскаго и Преображенскаго кладбищъ въ Москвѣ, и раскраска готическихъ оконъ, нѣкоторыя части которыхъ совершенно затемнены, а другія выкрашены въ цвѣта, соответствующіе общему духу храмовой живописи. По обѣимъ сторонамъ каждаго окна находятся уже упомянутыя большія иконы русскихъ святителей. Надъ ними висятъ четыреугольные образа двенадцатыхъ праздниковъ. Передъ ними — спускающіеся на иѣвнѣхъ большія бронзовыя свѣшники, тускло освѣщающіе древніе лики святыхъ.

Всѣ стѣны и столбы главнаго корабля, такъ же какъ и рѣзные перила хоръ, заполнены орнаментомъ XVI вѣка: на послѣднихъ — прямо насупротивъ Царскихъ Вратъ — написана икона Знаменія Божіей Матери. Вдоль по стѣнамъ всего главнаго корабля идетъ кольцо славянской вязи XVII вѣка съ текстомъ тропаря и кондака преп. Сергія: «Иже добродѣтели подвижникъ» и «Христовою любовію уязвися, пренодобіе». Подъ этими надписями идутъ низкія полотна съ клеймами, которые разрастаются въ алтарѣ въ высоту всей стѣны, такъ что онѣ кажутся какъ бы занавѣшеннымъ со всѣхъ сторонъ бѣлою тканью.

Подъ окнами стоятъ длинныя скамьи рѣзнаго дерева; около второго и третьяго 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 небесный, Утѣшителю» (съ лицевой стороны) и Архистратила Михаила поражающаго царя тьмы (съ оборотной); вокругъ послѣдней иконы надпись: «Архистратиге Божій, служителю Божіа славы, ангеловъ начальниче и челоуѣковъ наставниче»; (Богоматерь — съ молитвой «Богородице Дѣво, радуйся» — (съ лицевой стороны) и «Архангела Рафаила (съ оборотной); вокругъ послѣдняго надпись: «Небесныхъ воинствъ Архистратиге Рафаиле, молимъ Ти мы недостойнии, да Твоими молитвами оградии насъ». Этими хоругвями какъ бы оканчивается главный корабль, переходя въ центральную часть храма съ далеко уходящимъ придѣломъ налѣво и исповѣдальной и ризницей направо (весь храмъ представляетъ собою крестъ съ округленнымъ окончаніемъ — абсидой — алтарной стѣны).

Боковыя стѣны сѣвернаго придѣла и исповѣдальни надъ высокими стрѣльчатыми окнами украшены иконописными сюжетами повгородскаго письма, изображающими древне-русскій городъ съ церквами, звонницами и воротами. Среди нихъ — высокія деревья. Эго въ пейзажѣ со всѣхъ сторонъ окруженъ райскими криницами, перелетающими съ причудливыми линіями орнамента; краски здѣсь — яркія и радостныя, преобладають красный, зеленый и желтый цвѣта. Эти темы перекидываются и на сосѣднія стѣны, ибо за иконостасомъ на заднихъ стѣнахъ алтаря сѣвернаго придѣла и исповѣдальни также возвышаются русскія церкви съ золотыми куполами. На колоннахъ, являющихся границей между центральной частью храма и главнымъ кораблемъ изображены: съ сѣверной стороны: св. великомученица Екатерина, св. Григорій Богословъ и св. Феодоръ Стратилатъ; съ южной стороны: св. Симеонъ Богопріимецъ, св. Василій Великій и св. Димитрій Солунскій (это святые, имена коихъ носятъ семья творца росписей).

Въ сѣверномъ придѣлѣ между двумя высокими стрѣльчатыми окнами — подъ фресками церквей и колоколенъ — находится высокая стѣна съ золотымъ куполомъ (первоначально предназначенная для большой иконы Тихвинской Божіей Матери, являющейся одной изъ наиболѣе чтимыхъ свѣтъ храма). Подобныя стѣны въ русскіхъ церквахъ встрѣчаются рѣдко, но иногда онѣ оебняютъ собою чтимыя иконы или патріаршія и царскія мѣста; такъ, напримѣръ, подъ стѣною стоитъ икона Владимирской Божіей Матери въ Успенскомъ соборѣ въ Москвѣ; въ Ярославскихъ церквахъ и въ Ипатьевскомъ монастырѣ имѣются подобныя же стѣны; происхожденіе ихъ относится къ XVII вѣку.

Сѣверный придѣлъ посвященъ Успенію Божіей Матери. Соответственно этому крайняя икона его иконостаса, написанная на сѣверныхъ вратахъ придѣла (южныхъ у него нѣтъ), изображаетъ Успеніе; она замѣчательна удивительными по яркости и красотѣ сочетаніями голубыхъ красокъ, еще болѣе усиливаемыхъ непосред-



стенною близостью окна. Вдоль стѣны приѣѣла идетъ текеть молитвы «Достойно есть»...

Вдоль западной стѣны приѣѣла, а также въ пространствахъ между угломъ и стѣною, стѣною и иконостасомъ стоятъ рѣзныя деревянные скамьи.

Южная часть храма должна быть, по замыслу художника, предназначена покаянію. Поэтому вся его живопись носитъ соответствующій характеръ, напоминающая кающемуся о его грѣхахъ и подавая ему образы сокрушенія о нихъ, искупленія и прощенія. Крайняя икона иконостаса (соответствующая Успенію), являющаяся дверью въ исповѣдальню (въ которой въ настоящее время находится ризница), изображаетъ св. Ефрема Сирина со свиткомъ, на которомъ написаны слова его молитвы: «Господи и Владыко живота моего». Далѣе слѣдуютъ иконы св. Маріи Египетской, Сошествія во адъ («плотію уснуть»), св. Троицы (въ видѣ трехъ ангеловъ) и, наконецъ, св. Пантелеймона нахъ врача тѣлесныхъ болѣзней, связанныхъ съ недугами душевными. Эти иконы, писанныя въ духѣ московскихъ писемъ XVI-XII в. в. составляютъ продолженіе иконостаса главного алтаря и являются первымъ его ярусомъ, надъ которымъ расположенъ рядъ иконъ заказныхъ, посвященныхъ святымъ, имена коихъ носятъ жертвователи.

На южной стѣнѣ центральной части храма — соответственно стѣнѣ прямо противъ нея — находится лѣнная Голгофа (желтоватый гипсъ) и надъ ней надпись: «Упокой, Господи, души рабъ Твоихъ убиенной Великой Княгини Елисаветы Феодоровны \*) со еродники ея и всѣхъ христіанскихъ воиновъ и православныхъ христіанъ, въ войнѣ лѣта 1914-1918 и послѣдующей смутѣ смерти пріавшихъ». Вдоль стѣны идетъ надпись съ текстами причастія и заупокойнаго прокимна со стихомъ: «Блаженни яже избрахъ и пріяхъ еси Господи», «Память ихъ въ родъ и родъ», «Души ихъ во благихъ водворятся».

Передъ иконой Воскресенія (Сошествіе во адъ) и Св. Троицы стоитъ канунъ съ и большою серебряною Голгофою и тканымъ шелками покрываломъ.

Иконостасъ проходитъ поперекъ всего храма и приѣѣловъ еднѣй высокой зубчатой стѣной съ низкими вратами, причемъ два крыла его рѣзколько выступаютъ впередъ, центральная же часть болѣе удалена вглубь (къ алтарю), причемъ углы этихъ выступовъ образуются иконами, поставленными бокомъ. Весь его духъ соответствуетъ древне русскимъ, преимущественно старообрядческимъ образцамъ. Иконы, составляющія его, написаны въ духѣ новгородскихъ писемъ XV вѣка.

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

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

\*) Памяти ея посвящена вся роспись храма.

съ Евангеліемъ, раскрытымъ на ст. 21 гл. 7 отъ Мо.: «не вѣкъ, глаголюй ми, Господи, Господи, виидеть въ Царствіе небесное, но творий волю Отца Моего, иже есть на небесѣхъ.» За ней храмовая икона святаго Покровителя храма Преп. Сергія Радонежскаго (въ темной мантии на красномъ фонѣ въ духѣ Новгородскихъ писемъ XIV в.). Въ рукахъ у Прендобнаго свитокъ со словами: «Велико имя Святыхъ Троицы. Пресвятая Богородица, помогай намъ. Тоя молитвами Боже помилуй и спаси насъ». Вокругъ него (на той же иконѣ) рядъ маленькихъ иконъ: сверху Деисисъ, а затѣмъ изображенія семейныхъ святыхъ Вел. Кн. Маріи Павловны: Св. Николая Мирликійскаго, 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 Владиміра.

Къ этой иконѣ непосредственно примыкають высокія прямоугольныя южныя врата съ большимъ образомъ архангела Гавріила (его фигура вдвое больше преп. Сергія, ибо образъ его написанъ до пола, тогда какъ подлѣ «мѣстныхъ» иконъ находится значительное пространство, украшенное орнаментомъ). Въ рукахъ у Архангела свитокъ съ текстомъ изъ Евангелія отъ Луки 1, 35: «Духъ Святый найдетъ на Тя, и сила Вышняго оубиитъ Тя, тѣмъ же и рождѣемое свято нарежется Сынь Божій; яко не изнеможетъ у Бога вѣкъ глаголь. Азъ есмь Гавріиль, предстоий предъ Богомъ.»

За нимъ слѣдуютъ иконы св. Тихона Задонскаго, написаннаго на фонѣ древне-русскаго терема, св. Равноапостольныхъ Константина и Елены (на красномъ фонѣ) и св. великомученика Георгія Побѣдоносца, поражающаго дракона (двѣ послѣднія иконы поставлены бокомъ и образуютъ уголь выступа придѣла). Далѣе слѣдуютъ уже упомянутыя иконы св. Пантелеімона, Св. Троицы, Сочестія во адѣ (Воскресенія) и св. Ефрема Сирина.

По лѣвую сторону отъ Царскихъ вратъ: «мѣстная» икона Богоматери (съ младенцемъ); затѣмъ за ней — св. Николай Чудотворца (въ свѣтло-желтомъ облаченіи съ черными крестами и голубомъ подризникѣ — на красномъ фонѣ), затѣмъ архистратига Михаила съ обнаженнымъ мечомъ (сѣверныя врата) и св. Серафима Саровскаго на камнѣ среди райскихъ кривовъ — на золотомъ фонѣ. Далѣе слѣдуютъ (подъ угломъ) иконы святыхъ царской семьи (въ первомъ рядѣ: св. Георгій Побѣдоносецъ, св. Александръ Невскій, св. Николай Чудотворецъ, св. Марія Магдалина, св. Михаилъ Черниговскій и за ними — св. Ольга, преп. Ксенія, св. Алексій, Митрополитъ Московскій, св. царица Александра, св. мученица Татьяна и св. Анастасія; надъ ними — образъ Христа) и св. прав. Захарія и Елисаветы; въ рукахъ у Захарія свитокъ съ текстомъ: «Радуйся, дщи Сіоня, проповѣдуй, дщи Іерусалимля, се Царь твой грядетъ 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-

тоуетъ; живопись прекрасно сохранилась и носитъ скорѣе портретный, чѣмъ стилизованный характеръ. Надъ ними — на обѣихъ створкахъ вратъ — небольшой образъ Благовѣщенія и. Надъ вратами, на стѣнѣ (составляющей однако съ вратами одну дѣлою), образъ Нерукотворнаго Снаса съ двумя ангелами, держащими въ рукахъ ризница, по бокамъ. На «вѣстныхъ» иконахъ — у ногъ Спасителя и Богородицы стоятъ колѣнопреклонные святители Евлогій и епископ-помученикъ діаконъ Веніаминъ — въ память основателя и устроителя храма Всесопроевищенскаго митрополита Евлогія и перваго инспектора Богословскаго Института епископа Веніамина. Датье слѣдующъ иконы св. Димитрія Ростовскаго и св. Маріи Магдалины. Передъ Царскими вратами Успенскаго придела временно стоитъ Голгофа — замѣчательная по строгости и красотѣ своего исполненія.

Съ лицевой стороны Кресту съ распятымъ Спасителемъ предстаетъ Богородица и св. Іоаннъ Богословъ, Марія Магдалина и сотоварищи. Надъ ними и въверху главы: «Кресту Твоему поклонимся Владыко и святое Воскресеніе Твое славимъ». На оборотной сторонѣ Животворящему Кресту предстаетъ два архангела, на Крестѣ же начертаны слова: «Крестъ — хранитель всенной, Крестъ — красота Церкви, Крестъ — Царей держава, Крестъ — вѣрныхъ утвержденіе, Крестъ — ангеловъ слава и демоновъ язва. У Креста предстоиши Ты безсмертно рождшая и рождающая воцѣпи: уны, сладчайшее Чудо, како зашесть еси отъ очей моею... Вокругъ этой надписи идетъ текстъ псалма 67: «Да воскреснетъ Богъ и расточитъ враги Его и да бѣжитъ отъ лица Его нечестивіице Его...» Внизу — надпись: «Объ упокоеніи усопшихъ рабовъ Божіихъ св. Патриарха Тихона, убіенныхъ митрополитовъ Владиміра и Веніамина, прот. Іоанна, убіенныхъ Гоеударъ Императора Николая Второго, Гоеударины Александры Феодоровны и чадъ ихъ, Вел. Кн. Елизаветы Феодоровны и рабовъ Божіихъ Анастасія, Тереніи Алевсіи и Михаила».

Во второмъ прусѣ иконостаса — надъ главными Царскими вратами — находится икона Господа Вседержителя, возсѣдающаго на престолѣ и держащаго въ рукѣ раскрытое Евангеліе со словами: «Придите ко Мнѣ вси труждающіеся и обремененніи и Азъ упокою вы. Возьмите яго Мое». (Мо. XI. 28). Два ангела держатъ за нимъ большой красный платъ, служащій фономъ. По обѣимъ сторонамъ Спасителя, Божія Матерь и св. Іоаннъ Предтеча; за ними — два архангела и чина пророковъ, апостоловъ и святыхъ \*); пророки и апостолы обращены лицомъ къ Девену и составляютъ какъ бы его продолженіе; у большинства изъ нихъ въ рукахъ свитки съ текстами изъ ихъ писаній. Святые же обращены лицомъ къ храму. Первымъ съ правой стороны стоитъ Апостолъ Павелъ; за нимъ слѣдуютъ евангелисты Маркъ и Іоаннъ Богословъ (въ рукахъ у него свитокъ со словами: «Въ началѣ бѣ Слово, и Слово бѣ къ Богу и Богъ бѣ Слово»). Датье: ап. Вар-

\*) Здѣсь находятся заказныя иконы святыхъ, имена которыхъ носятъ жертвователи.

фоломей, ап. Іаковъ и апостолъ Андрей. Затѣмъ (на выступѣ предѣла надъ иконой Равноапост. Константина и Елены)—св. прав. Іуліанія (въ лѣвомъ углу иконы — шесть клеймъ изъ ея житія), св. священномученикъ Іероодей, св. Николай Мирликійскій, св. кн. Вчеславъ, великомуч. Варвара и св. Григорій Богословъ, св. муч. Іѳра, Надежда, Любовь и мать ихъ Софія, св. великомуч. Екатерина и св. Равноапостоальная 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: Апостолъ Петръ (въ рукахъ у него свитокъ со словами: «Аще укоренимы бываєте о имени Христове блаженни есте»), Евангелистъ Лука (на свиткѣ: «Слава въ вышнихъ Богу и на землѣ миръ, въ челоуѣцѣхъ благоволеніе»), Евангелистъ Матвей (на свиткѣ слова: «родитъ же Сына и наречени имъ ему Іисусъ, Той бо спасетъ»...) апостолъ Симонъ Зилотъ, апостолъ Іуда (со словами: «сами себе въ любви Божіей соблюдайте, ждущи милости Господа нашего Іисуса Христа»), апостолъ Оома. За ними слѣдуютъ: св. князь Константинъ, Михаилъ и Осодоръ, муромскіе чудотворцы, преп. Іларіонъ, св. муч. царица Александра, св. благовѣрный князь Александръ Невскій, св. муч. Ларисса, св. прав. Елисавета и муч. Антонина. Далѣе слѣдуютъ иконы, принадлежащія къ иконостасу Успенскаго придѣла: Архангела Гавріила, Тайной вечери (большая икона той же вышины, но значительно болѣе широкая, — находящаяся надъ Царскими Вратами придѣла), архангела Михаила, св. князи Вчеслава и муч. Лидія и св. прав. Елисаветы.

Третій ярусъ иконостаса состоитъ изъ ряда небольшихъ иконъ со скошенными краями, такъ что поставленные рядомъ другъ съ другомъ онѣ образуютъ зубчатую стѣну, вѣначающую верхъ иконостаса. Въ центрѣ его — надъ Царскими вратами и иконой Господа Вседержителя — икона Знаменія Божіей Матери съ четырьмя херувимами, закрывающими лицо крылами; а надъ нею — древній бронзовый крестъ, вѣшанный въ дерево и господствующій надъ всѣмъ иконостасомъ. Направо отъ Знаменія сонмъ ветхозавѣтныхъ пророковъ съ свитками въ рукахъ: Соломонъ, на свиткѣ котораго начертаны слова: «Премудрость созда себѣ домъ и утверди столновъ седмъ», Іона—со словами: «Возопи въ скорби моей къ Господу и услыша изъ чрева адова вопль мой», Моисей — съ обѣтованіемъ: «Пророка возставлю имъ отъ среды братій ихъ, якоже и вдамъ словомъ»... Аввакумъ («На стражѣ моей стану и възду на камень»...), Михей («И будетъ въ послѣдніе дни явлена гора Господняя»), Захарія («Радуйся зѣло, дщи Сіона, проповѣдуй, дщи Іерусалима. Се Цаоъ Твой грядетъ къ тебѣ праведенъ»...), Іоиль («Излію отъ Духа Моего на всякую плоть, и прорекутъ сынове ваши»...), Малахія («Се Азъ посылаю Ангела Моего, и призритъ онъ путь предъ лицемъ Его»...). Всѣ пророки написаны по поясъ и обращены, такъ же какъ апостолы

(во втором яруси), лицомъ къ Знаменію. Затѣмъ слѣдуютъ свѣтые и праведники, обращенные лицомъ къ храму: Небѣновѣніе главы Іоанна 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. Викторъ, св. Стефанъ Пермскій, святитель Феофанъ Черниговскій, Іосафъ Бѣлгородскій, св. ап. Андрей Первозванный и св. Татиана.

По лѣвую сторону отъ Знаменія изображены: Пророкъ Давидъ (на свѣтлѣ слова иѣснии: «Предста Царица оденую Тебѣ въ ризахъ позлащенныхъ»), Исаія (съ пророчествомъ: «Видѣхъ Господа, свѣдѣнны на престолѣ высоцѣ и превознесеннѣ; неополн. домъ славы Его...»), Илія (со словами: «И по огни гласъ хлада тонка и тамо Господь...»), Іезекіиль (И бысть на мнѣ рука Господня и видѣхъ, и се духъ воздвизашася грядущи отъ сѣвера и облакъ великій въ немъ и свѣтъ окрестъ его и огнь блистаетъ...), Іеремія («Прежде неже создати мя во чревѣ познахъ Ты и прежде неже изыти...»), Даниилъ («И се на облацѣхъ небесныхъ яко сымъ человекъ идый бинше...»), Наумъ («Се на горахъ юги благоишествоующаго и возвышающаго миръ; празднии, Іудо, празднии твои...»), Осія («Милости хочу, а не жертвы и увѣдѣши Божіа...»). За ними слѣдуютъ: Покровъ Пресвятой Богородицы, св. благовѣрный кн. Александръ Невскій, св. великомученица Анастасія, св. Димитрій Солунскій, св. Марія Магдалина, преп. Сергій и Германъ Валаамскіе. Надъ Тайной Вечерей (и Царскими вратами прѣдѣла) находится икона «Отечество»: Богъ Отецъ въ видѣ Сынищаго на престолѣ имѣетъ на колѣняхъ Бога Сына (подобнаго ему по виду, только меньшихъ размѣровъ) простировающаго руки надъ міромъ. Далѣе слѣдуютъ: преп. Ефимій и великомученикъ Георгій Побѣдоносецъ, святитель Георгій Мелитійскій, мученица Стефанія, св. мученица Александра и мученица Анна.

Въ алтарной апсидѣ возвышается огромный образъ Богоматери съ воздѣтыми руками. Онъ написанъ на полукругломъ сводѣ и виденъ въѣдѣтвѣ этого изъ любой точки храма. Нижняя часть этой фрески остается скрытой высокою стѣнной иконостаса (ее видно только изъ алтари), но ликъ Пресвятой Дѣвы возносится надо всеѣмъ и руки ея осѣняютъ весь храмъ, благословляя всеѣхъ молящихся. Справа отъ Нея сонмъ евангелистовъ и апостоловъ; лѣва — ветхозавѣтные пророки: Іоаннъ Предтеча со словами на свѣтлѣ: «Покайтесь, приближися бо Царствіе Небесное», пророкъ Давидъ, пророкъ Исаія, на свѣтлѣ коего начертаны слова: «Решюя поревновахъ по Господѣ Богѣ», пр. Іеремія и пр. Даниилъ со словами о «разумной горѣ, отъ нея же отѣбчеша камени».

Все эти фигуры написаны въ человѣческой ростъ и являются господствующими надъ всей церковью. Наконецъ, надъ ними, въ высшей точкѣ храма, въ развернутомъ на подобіе кожи («простираяи небо яко кожу») пелѣ видна икона Пресвят. Троицы, въ видѣ трехъ страшиковъ за трапезой. Эта фреска написана одной зеленоватой

краской (въ отличіе отъ фресокъ абсиды) и является послѣднимъ образомъ, увѣличивающимъ собою весь храмъ.

Мы видимъ, такимъ образомъ, что росписи храма Сергіевскаго Подворья являютъ собою предметъ не только для художественнаго созерцанія и археологическаго 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 цѣлыми эпохами, вникаемъ въ смыслъ богослуженія (париміиные тексты на свиткахъ у пророковъ), глубже понимаемъ Царство Божіе. Естественнымъ продолженіемъ этой живописи, въ которой научное знаніе и художественное творчество служатъ религіозному проникновенію, является строгое и стройное богослуженіе Сергіевскаго Подворья, также отрывающее насъ отъ земныхъ попеченій возносящее насъ горѣ черезъ уставныя формы родной старины.

*Л. Зандеръ.*

---



## О Т Ч Е Т Ъ

### о дѣятельности Православнаго Богословскаго Института за трехлѣтіе 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 Епархіальнаго Слѣзда трехлѣтіе 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. Кроме того въ послѣднемъ году въ учебный планъ Института были введены дополнительный (4) курсъ, посвященный спеціализаціи по отдѣльнымъ наукамъ наиболѣе успѣвающихъ студентовъ, могущихъ въ дальнѣйшемъ посвятить себя научной богословской работѣ.

#### *Личный составъ учащихся.*

Слѣспенный, какъ въ своихъ матеріальныхъ 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 прошеній о приѣмѣ въ число студентовъ.

За истекшій періодъ времени приѣмъ студентовъ на I курсъ выразился 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 Общежитіи Института (на довольствіи отъ Института) 34 студента и числились приходящими 4. Въ томъ же году пользовались стипендіями отъ Института — 27 и состояли: на частныхъ стипендіяхъ — 9, и своекоштными — 2. Частныя стипендіи были предоставлены: отъ УМСА — 5; отъ группы лицъ въ Лосъ Анжелосъ 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 перваго выпуска 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.

Слѣдующій 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 наконецъ 3-ій 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, состоитъ въ священномъ санѣ 13 человѣкъ, кромѣ того въ монашествѣ — 1 и входятъ 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 различнаго возраста (отъ 20 до 45 лѣтъ) — учебнаго и служебнаго стажа (университеты, высшія школы, духовныя семинаріи, гимназіи, военныя 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 принадлежавшей 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.

Въ соответствии съ принятымъ учебнымъ планомъ, студентамъ Богословскаго Института читались лекціи по слѣдующимъ предметамъ:

1. Священное писаніе Ветхаго Завета проф. прот. С. Булгаковъ, проф. А. В. Карташевъ и преподаватель И. А. Лаговскій.
2. Священное писаніе Новаго Завета проф. С. С. Безобразовъ
3. Догматическое Богословіе Проф. прот. С. Булгаковъ
4. Патрологія Проф. Г. В. Флоровскій
5. Исторія Церкви общаѣ и русская Проф. А. В. Карташевъ
6. Исторія Западной Церкви Доцентъ Г. П. Федотовъ
7. Литургика и Церковный Уставъ, Еп. Веніаминъ и доцентъ В. Н. Ильинъ
8. Аскетика Епископъ Веніаминъ
9. Апологетика Проф. В. В. Зеньковский
10. Пастырское Богословіе Преосв. Еп. Веніаминъ и Преп. В. К. Недѣльскій
11. Агіологія Доцентъ Г. П. Федотовъ
12. Гомилетика Преподаватель В. К. Недѣльскій
13. Каноника онъ же
14. Нравственное Богословіе Проф. Б. П. Вышеславцевъ
15. Исторія древней философіи Проф. В. В. Зеньковский
16. Исторія средневѣковой философіи Доцентъ В. Н. Ильинъ
17. Исторія новой философіи Проф. Б. П. Вышеславцевъ
18. Педагогика и Психологія Проф. В. В. Зеньковский
19. Логика Преп. Л. А. Зандеръ
20. Христіанская соціологія Проф. прот. С. Булгаковъ
21. Греческій языкъ Проф. С. С. Безобразовъ
22. Латинскій языкъ Доцентъ Г. П. Федотовъ и преп. П. Е. Ковалевскій
23. Еврейскій языкъ Проф. А. В. Карташевъ
24. Славянскій языкъ Преп. В. К. Недѣльскій и преп. П. Г. Бывалькевичъ
25. Англійскій языкъ Преп. 1-ка Эрчъ
26. Французскій языкъ Преп. о. Левъ Жидла
27. Теорія Церковнаго пѣнія Проф. Консерваторіи 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 Писанію Новаго Завета, а вторымъ — курсъ Церковнаго Права.

Кромѣ указанныхъ лекцій студенты привлекались къ занятіямъ въ семинаріяхъ по слѣдующимъ предметамъ: Новому Завѣту, Догматическому Богословію, Патрологіи, Литургикѣ, Исторіи Церкви, Агіологіи, а также по Сектовѣдѣнію 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 Гомилетикѣ проводились въ формѣ привлеченія 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. Сове 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 обязательство его во время его научной подготовки. Б. И. Сове прикомандированъ къ Оксфордскому Университету для специальныхъ занятій въ области Еврейскаго языка и Священнаго Писанія Ветхаго Завѣта подъ руководствомъ проф. Оксфордскаго Университета Canon Cook'a и преподавателя Leve.

### ЛИЧНЫЙ СОСТАВЪ

Въ личный составъ Православнаго Богословскаго Института въ настоящее время, кромѣ перечисленнаго выше преподавательскаго персонала, входятъ: Высокопреосвященный Митрополитъ въ качествѣ ректора Института; Инспекторъ Института Пресв. Еп. Веніаминъ; Помощникъ Инспектора — онъ же Секретарь Института Е. М. Киселевскій; Казначей Института Н. И. Шидловскій; Завѣдующій хозяйствомъ Института М. М. Осоргинъ, Библіотекаръ (онъ же бухгалтеръ) Ф. Г. Спасскій, переписчикъ по канцеляріи, поварь, его помощникъ и два служителя.

### ВСПОМОГАТЕЛЬНЫЯ УЧРЕЖДЕНІЯ

При Богословскомъ Институтѣ состоятъ въ качествѣ вспомогательныхъ учреждений:

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

а) *Религіозно Педагогическій 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-вспомогательнаго учрежденія, Религіозно-Педагогическій Кабинетъ связанъ съ кафедрой Психологіи и Педагогикки. Въ соотвѣтствіи съ этимъ Кабинетъ былъ использованъ его завѣдующимъ проф. В. В. Зѣньковскимъ для привлеченія студентовъ къ ознакомленію съ современными психологическими и педагогическими ученіями. Подъ руководствомъ ассистента Кабинета И. А. Лаговскаго студенты 3-го курса Богословскаго Института продѣлывали небольшой психологическій

практикумъ (работа съ дѣтьми съ такъ наз. «скалой Бинъ»). За послѣдніе годы Кабинетомъ были изданы «Вопросы Религіознаго Образованія и Воспитанія» — 3 выпуска (послѣдній изъ нихъ посвященъ вопросамъ семьи и религіозному воспитанію въ семьѣ) и нѣсколько популярныхъ брошюръ. Продолжается изданіе еженедѣльника подъ названіемъ «Бюллетенъ Религіозно-Педагогическаго Кабинета», посвященнаго теоріи и практикѣ религіознаго воспитанія и образованія въ условіяхъ современности (вышло 14 №№ бюллетеней). Библіотека, въ составѣ которой имѣются какъ классич. педагогическ. мысли, такъ и представители современныхъ педагогическихъ теченій, была предоставлена для пользованія студентамъ и всѣмъ интересующимся вопросамъ. Въ настоящее время въ библіотекѣ имѣется свыше 500 томовъ на разныхъ европейск. языкахъ. Кроме того при Кабинетѣ проведенъ рядъ семинаровъ и лекцій на религіозно-педагогическія темы.

б) *Библиотека Института*, первоначально состоявшая изъ нѣсколькихъ пожертвованныхъ книгъ, въ дальнѣйшемъ разрослась до размѣровъ, удовлетворяющихъ «первымъ ученымъ и учебнымъ потребностямъ». Въ основу библіотеки была положена уступленная Институту библіотека упраздненной русской Духовной Семинаріи въ Киншасѣ (850 томовъ). Постепенно возрастающ. даяніями пожертвованіями и покупками книгъ на наличныя деньги, библіотека имѣла въ своемъ составѣ въ 1927 году — 1412 томовъ; въ 1928 году — 2100 томовъ; въ 1929 — 3061 томъ и въ 1930 году — 3400 томовъ. Въ настоящее время ожидается прибытіе изъ Вѣны библіотеки покойнаго протоіерея Рождественскаго, завѣщанной Казанской Духовной Академіи, и передаваемой во временное пользованіе Институту; кроме того англійскими друзьями Института ведутся переговоры о приобретеніи для Института очень цѣнной богословской библіотеки Методистской Миссіи въ Прагѣ.

### ФИНАНСОВОЕ ПОЛОЖЕНІЕ ИНСТИТУТА

Остановившись на финансовою сторону дѣла Богословскаго Института, надлежитъ имѣть въ виду, что средства на содержаніе Института получаютъ исключительно изъ благотворительныхъ источниковъ. До конца 1928 года въ основаніи приходной сметы Института лежало установленное Американскимъ Церковнымъ фондомъ на содержаніе Института пожертвованіе въ размѣрѣ 15 тысячъ долларовъ, поступающее въ опредѣленныхъ доляхъ въ теченіе трехлѣтія 1926-1928 г. Съ начала 1929 года поступленіе этихъ суммъ прекратилось, и въ послѣдующемъ помощи отъ названнаго фонда выражается въ ассигнованіи нѣсколькихъ стипендій (отъ 3 — 5) на содержаніе студентовъ и средствъ на содержаніе учрежденной въ 1928 году должности финансового агента по организаціи сборовъ на Богословскій Институтъ.

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

усиленно продолжали свое дѣло по сбору денежных средств и, благодаря ихъ дѣятельности, Богословскій Институтъ получалъ возможность избѣгать тѣхъ затрудненій въ осуществленіи своей смѣты, которыми грозило прекращеніе съ начала 1929 года помощи отъ Церковнаго фонда. Бостонскій Комитетъ до сего времени далъ ежегодное пожертвованіе въ 4000 долларовъ, а Комитетъ въ Нью-Хевенѣ передалъ 3000 долларовъ въ теченіе трехъ лѣтъ. Заботами неутомимаго и непытааннаго друга Института Э. И. Макъ-Нотена, во время побѣдки его лѣтомъ 1928 года въ Америку, тамъ изъ упомянутыхъ мѣстныхъ комитетовъ организовался обще-американскій Комитетъ, труды котораго даютъ основаніе рассчитывать, 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 ранѣе существовавшему, изъ котораго на долю Богословскаго Института будетъ причитаться до 10.000 долларовъ въ годъ.

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

Кромѣ названнаго Общества, Богословскій Институтъ съ 1928 года пользуется помощью образовывающагося въ Англійи новаго Комитета по сбору пожертвованій на Институтъ подъ предсѣдательствомъ Лорда Сесили. Комитетъ этотъ обѣщался давать Институту въ теченіе трехъ лѣтъ по 500 фунтовъ въ годъ.

Однако, каковы бы ни были результаты дѣятельности упомянутыхъ иностранныхъ Комитетовъ, ихъ усилія не могутъ дать средствъ достаточныхъ для существованія Института, и потому третьимъ необходимымъ слагаемымъ приходной смѣты Института является помощь изъ русскихъ источниковъ. Въ связи съ естественнымъ ростомъ Института, развертывающагося въ учебное заведеніе съ 3-годиннымъ (и дополнительнымъ 4-ымъ) курсомъ, онъ долженъ быть выйти значительно за предѣлы упомянутыхъ выше точно фиксированныхъ въ своемъ размѣрѣ поступленій изъ иностранныхъ источниковъ, и потому единственная подвижная часть приходной смѣты — помощь



изъ русскихъ источниковъ. — неизмѣнно возрастаая въ своемъ размѣрѣ, требовала чрезвычайнаго напряженія по сбору пожертвованій и изысканій источниковъ таковыхъ. Первая финансовая кампанія по сбору была начата около 1 декабря 1928 года и проводилась особенно интенсивно. Особое вниманіе было обращено на сборы въ церквяхъ. Результаты оказались вполне удовлетворительными, такъ какъ за годъ, т.-е. къ 1 декабря 1929 года — времени начала слѣдующей финансовой кампаніи. — оказалось собраннымъ — 101.414,65 франковъ, включая сюда и церковные сборы, которые выразились въ суммѣ 27.792,90 франковъ.

Результатъ этотъ является тѣмъ болѣе удовлетворительнымъ, что за предыдущій соответствующій періодъ было собрано всего 44.208,25 франковъ. Благопріятный результатъ финансовой кампаніи далъ возможность Институту безъ особыхъ трудностей довести до конца 1928-29 академическій годъ. Въ дальѣйшемъ, однако финансовое положеніе Института остается по прежнему труднымъ и требующимъ неустанной и напряженной работы по изысканію и сбору средствъ на его содержаніе, и надо надѣяться, что русская зарубежная общественность, сознавая всю пользу и жизненность дѣла Богословскаго Института, сознастъ и свой долгъ поддерживать его жизнь и дѣятельность своею помощію.

#### ДВИЖЕНІЕ ДЕНЕЖНЫХЪ СУММЪ ЗА 1927-1929 ГОДЫ.

Движеніе это сводится къ слѣдующимъ цифрамъ во французскихъ франкахъ

ПРИХОДЪ	1927 г.	1928 г.	1929 г.
1. Остатокъ отъ прошлаго года	110.476,60	107.000,000	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. Иностранная помощь:			
а) Американскій церковный фондъ	127.500,00	76.500,00	—
б) Арреалъ въ Англіи	125.000,00	124.240,00	123.850,00
в) Второй Англійскій Комитетъ	—	20.456,00	—
г) Комитетъ въ Бостонѣ	—	59.184,60	93.077,90
д) Отдѣльные пожертвованія	71.855,00	42.600,00	67.479,55
4. Хозяйственные приходы и проч.	19.727,75	3.500,00	1.579,95
Итого:	524.773,35	520.390,60	484.800,85

РАСХОДЪ:	1927 г.	1928 г.	1929 г.
1. Содержаніе персонала	200.234,80	235.156,85	241.797,80
2. Содержаніе студентовъ	118.555,05	107.769,65	94.391,45
3. Библіотека	17.475,20	2.060,95	10.380.60
4. Канцелярскіе и путевые расходы и изданія	6.655,75	12.027,35	3.940,25
5. Хозяйственные расходы (инвентарь, ремонтъ, отопленіе, освѣщеніе, вода, наемъ помѣщеній, налоги и непредвидѣнные 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			63.325,10

## СВЯЗЬ СЪ ДРУГИМИ ХРИСТИАНСКИМИ ИСПОВѢДАНІЯМИ

Сравнительно съ первыми годами своего существованія Богословскій Институтъ за истекшій періодъ занялъ еще болѣе значительное мѣсто въ междухристіанскомъ общеніи. Участіе Института въ дѣлѣ взаимнаго сближенія различныхъ христіанскихъ исповѣданій выражалось по преимуществу въ личныхъ встрѣчахъ отдѣльныхъ его сотрудниковъ съ представителями инославныхъ исповѣданій и въ посѣщеніи Богословскаго Института этими послѣдними. Въ этой связи естественно отмѣтить Англо-Русскія студенческія христіанскія конференціи, привлекающія съ обѣихъ сторонъ все болѣе многочисленныя группы студенческой молодежи. На послѣдней конференціи, состоявшейся въ Апрѣлѣ мѣсяцѣ 1930 года въ Хай Ли въ Англіи, съ русской стороны присутствовали Высокопреосвященный Митрополитъ Евлогіи, Прот. С. Н. Булгаковъ, профессора Института: В. В. Зѣньковский, С. С. Безобразовъ, Г. В. Флоровскій и Г. П. Федотовъ и пять студентовъ, — со стороны англичанъ большое число студентовъ и нѣсколько видныхъ священниковъ 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 ея 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 предѣлательствомъ мѣстнаго Епископа Иринея и посвященной совмѣстному чтенію Ап. Павла къ Филиппійцамъ — пред-

ставителем Богословскаго Института быть проф. С. С. Безобразовъ. Дѣятельное участіе принимается въ этихъ конференціяхъ и проф. Н. Н. Глубоковскій.

Въ ряду многочисленныхъ инославныхъ друзей Богословскаго Института, посѣщавшихъ его за истекшіе годы, слѣдуетъ упомянуть Доктора Фрира, епископа Трускаго, и наиболее вліятельныхъ дѣятелей общесства Appeal for the Russian Clergy: свящ. Виттингама — его предѣдателя, свящ. Файнсъ-Клинтонъ — его почетнаго секретаря; проф. Бернарда Парса и Майора Тюдоръ-Поля, его почетныхъ казначеевъ; затѣмъ проф. Гейдельбергскаго Университета М. Дибенуза; п.-доц. Базельскаго Университета Ф. Либъ и пастора Штрапперта, одного изъ руководителей нѣмецкаго благотворительнаго учрежденія въ Бетель въ Германіи, основаннаго покойнымъ пасторомъ Бодельвингомъ, инославнымъ зачинателемъ нынѣшняго Серіевскаго Подворья.

Въ годуны неимоверныхъ испытаній, переживаемыхъ русскою Церковью, на нее устремляются взоры всего христіанскаго міра; это вниманіе къ Русской Церкви естественно повышаетъ тотъ интересъ 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 движеніе протеста противъ гоненій на Русскую Церковь, охватившее за послѣднее время всю Западную Европу, имѣло своимъ слѣдствіемъ наблюдаемое нами 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 соотвѣтственное о томъ воззваніе. Въ отношеніи студентовъ Института этотъ интересъ привелъ къ тому, что Правленію Института удалось въ этомъ году обезпечить возможность лѣтняго отдыха студентовъ устройствомъ ихъ за счетъ пожертвованныхъ средствъ въ разныя мѣстности Англіи, Швейцаріи и Германіи, причемъ студенты будутъ гостями не только учебныхъ учреждений и другихъ организацій, но и некоторыхъ частныхъ лицъ, изъявившихъ готовность принять ихъ у себя въ домѣ.

## БРАТСТВО СТУДЕНТОВЪ БОГОСЛОВСКАГО ИНСТИТУТА

Заканчивая отчетъ о жизни и дѣятельности Богословскаго Института и связанныхъ съ нимъ организацій, нельзя обойти молчаніемъ дѣятельность студентовъ Института, объединившихся въ Братство имени Преп. Сергія Радонезскаго. Братство это, возглавляемое въ качествѣ почетнаго главы Высокопреосвященнымъ Митрополитомъ Евлогіемъ, существуетъ съ 1927 года и объединяетъ собою большинство учащихся и учившихся въ Богословскомъ Институтѣ, имѣя свою цѣлью взаимное сближеніе студентовъ въ молитвенномъ и дѣловомъ общеніи и посильное служеніе Правосла-

ной Церкви. Этой поставленной себя цѣли Братство служить по преимуществу издательствомъ книгъ по религіозно-нравственнымъ вопросамъ, просвѣтительней и благотворительной дѣятельностью, осуществляемой больничной комиссіей Братства. Кромѣ отдѣльных брошюръ Братство издаетъ періодическій журналъ «Сергіевскіе Листки», выходъ конхъ приуроченъ къ церковнымъ праздникамъ и постамъ. Листки выпускаются въ количествѣ 1700 экземпляровъ и имѣютъ широкое распространѣніе во всѣхъ мѣстахъ русскаго разсѣянія, въ Европѣ, Америкѣ, Австраліи и на Дальнемъ Востокѣ. Издательство, при все возрастающемъ тиражѣ, не пользуется никакими субсидіями: средства на него собираются братчиками. Изъ отдѣльных изданій Братства нельзя не отмѣтить выпуска «Георгіевскаго Сборника», изданнаго 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 Россійстѣй Просіявшимъ», отпечатанной славянскимъ шрифтомъ въ двѣ краски.

Больничная Комиссія Братства занимается разными видами помощи нуждающимся русскимъ людямъ, причемъ благотворительный фондъ комисіи слагается изъ добровольныхъ пожертвованій и изъ денежныхъ поступленій за панихиды, служеніе конхъ организовано Братствомъ на русскихъ могилахъ, разсѣянныхъ на кладбищахъ Парижа и его окрестностей. Панихиды совершаются братчиками-священнослужителями съ обращеніемъ платы за таковыя на благотворительныя цѣли. Помощь нуждающимся послѣ надлежащаго обследованія оказывается деньгами, лѣкарствами, вещами и оплатой ночлега.

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

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

## ОГЛАВЛЕНІЕ

---

	Стр.
Николаю Никаноровичу Глубоковскому .....	7
С. С. Безобразовъ. — Завѣщаніе іудеохристіанства .....	12
Прот. С. Булгаковъ. — Глазы о Троичности. ....	57
Н. Н. Глубоковскій. — Христово уничиженіе и наше спасеніе.....	86
В. В. Зѣньковскій. — Объ образѣ Божіемъ гъ человекѣ .....	102
Г. П. Федотовъ. — «Житіе и терпѣніе» св. Авраамія Смоленскаго .....	127
Г. В. Флоровскій. — О смерти крестной ....	148

### *Хроника Богословскаго Института:*

Л. А. Зандеръ. — Въ обители преподобнаго 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



