

ПРАВОСЛАВНАЯ МЫСЛЬ

LA PENSÉE ORTHODOXE

Т Р У Д Ы
ПРАВОСЛАВНАГО
БОГОСЛОВСКАГО
ИНСТИТУТА
ВЪ ПАРИЖѢ

ВЫПУСКЪ VII.

YMCA - PRESS

ПАРИЖЪ

ПРАВОСЛАВНАЯ МЫСЛЬ

Т Р У Д Ы
ПРАВОСЛАВНАГО
БОГОСЛОВСКАГО
ИНСТИТУТА
ВЪ ПАРИЖѢ

ВЫПУСКЪ VII.

УМСА - PRESS

ПАРИЖЪ

1949

“Богъ благословитъ напечатать”.

ЕП. КАССІАНЪ.

Ректоръ Богословскаго Института.

1 марта 1949 года.

ПАРИЖЪ.

Редакторъ:

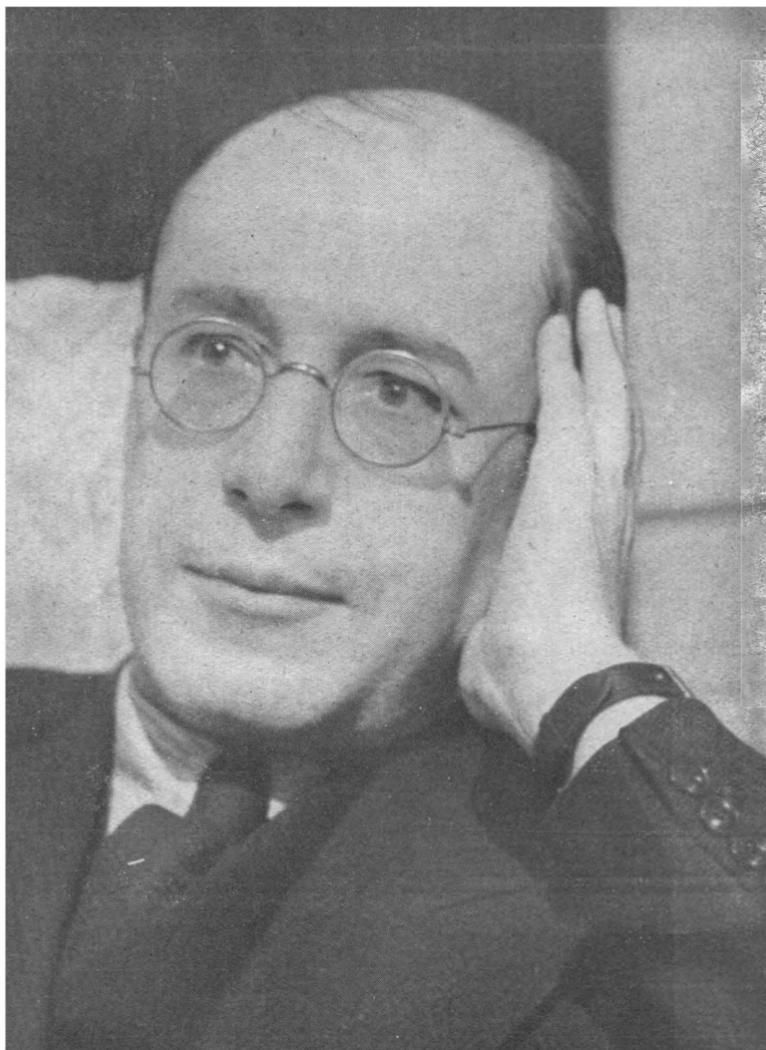
Проф. Архим. КИПРИАНЪ.

LA PENSÉE ORTHODOXE

TRAVAUX
DE L'INSTITUT DE THÉOLOGIE
ORTHODOXE à PARIS

CAHIER VII

PARIS
1949



К. В. МОЧУЛЬСКИЙ

(1892 -- 1948)

Родословіе духа

(Памяти Константина Васильевича Мочульскаго)

1.

Въ послѣдніе годы своей жизни К. В. Мочульскій преподавалъ въ Богословскомъ Институтѣ Исторію Западной Церкви, Латинскій и Славянскій языки и занималъ штатную должность доцента. Свое преподаваніе у насъ онъ началъ въ 1934 г. съ лекцій по исторіи Западно-Европейскихъ Литературъ. Предметъ этотъ принадлежитъ въ нашемъ учебномъ планѣ къ числу дополнительныхъ. Онъ былъ введенъ для повышения общей культуры нашихъ студентовъ, и лицо, которому онъ поручался, не обязательно входило въ число постоянныхъ членовъ нашей академической коллегіи. Иначе говоря, связь К. В. съ нашею институтскою средою закрѣпилась не сразу. Онъ сталъ необходимою частью нашего цѣлаго только постепенно, и мнѣ кажется, что эта постепенность показательна для природы Института и его органическаго роста.

Богословскій Институтъ былъ основанъ для подготовки просвѣщенныхъ и церковно настроенныхъ пастырей. Рядомъ съ этою первою задачею, его создатели съ самого же начала осознали и другую: осуществленіе преемства русской богословской науки, насильственно угашенной у насъ на родинѣ. При этомъ, надо помнить, что въ Россіи богословская наука была представлена двумя теченіями: школьнымъ богословіемъ Духовныхъ Академій и свѣтскимъ богословіемъ, отмѣченнымъ славными именами Хомякова и славянофиловъ, Владиміра Соловьева, братьевъ Трубецкихъ и еще стальныхъ другихъ. У колыбели Парижскаго Богословскаго Института стояли представители и того и другого теченій. Но, проявивъ свою жизнеспособность въ тяжелыхъ условіяхъ бѣженскаго существованія и даже въ апокалиптической трагедіи второй міровой войны, Богословскій Институтъ сталъ постепенно центромъ собранія русскихъ духовныхъ силъ въ широкомъ смыслѣ слова и осозналъ это собраніе, какъ свою третью задачу. Задача эта, выросшая изъ жизни, получала и понынѣ получаетъ свое разрѣшеніе въ жизни. О цѣломъ рядѣ работниковъ Института въ прошломъ и въ настоящемъ можно сказать, что они стали богословами уже послѣ того, какъ они вошли въ составъ его преподавателей. Это относится въ какой-то мѣрѣ даже къ такимъ представителямъ основоположныхъ богословскихъ дисциплинъ, какъ о. Г. Флоровскій и пишущій эти строки. Это касается и К. В. Мочульскаго.

К. В. родился въ Одессѣ 28 января 1892 года въ семьѣ профессора Новороссійскаго Университета по кафедрѣ исторіи русской словесности, Василя Николаевича Мочульскаго, автора цѣнныхъ изслѣдованій о русскихъ духовныхъ стихахъ и вообще о религіозныхъ корняхъ русской словесности (1). Дѣдъ его по отцу былъ протоіереемъ и ключаремъ Одесскаго Каѳедрального собора. Не получивши спеціального богословскаго образованія, К. В. былъ отпрыскомъ стараго духовнаго рода. Его предки по мужской линіи были служителями Церкви. Мать его, Анна Константиновна, рожденная Поповичъ, была греческаго происхожденія. Въ русскомъ обществѣ довольно распространено извѣстное предубѣжденіе противъ грековъ и даже нѣсколько пренебрежительное отношеніе къ греческому православію. Отношеніе это совершенно несправедливо и можетъ быть оправдано только незнаніемъ. Проведя безъ малаго семь лѣтъ въ Греціи, я убѣдился въ силѣ и жизненности греческаго благочестія и въ глубокой укорененности греческаго народа въ Православной вѣрѣ. Мы знаемъ, къ сожалѣнію, немало русскихъ католиковъ и протестантовъ. Для грека принадлежность къ католичеству или протестантизму звучитъ почти, какъ *contradictio in adiecto*. Заслуживаетъ вниманія, что греческое православіе проявило свою жизнеспособность и въ наше трагическое время. Доказательствомъ ея являются такія народно-церковныя движенія, какъ на примѣръ, братство богослововъ *Zoi*, распространившее свое вліяніе на самые глухие уголки Греціи и на всѣ стороны ея жизни. К. В. любилъ свою мать особенно сильною и нѣжною любовью. И что характерно: сознательно оправдывая психологизмъ своего духовнаго опыта, онъ говорилъ, что любовь къ Пресвятой Богородицѣ переживалась имъ во всей ея глубинѣ по связи съ любовью къ земной матери. Это признаніе проливаетъ свѣтъ на духовные корни его благочестія въ семейной средѣ. И тутъ встаетъ одно воспоминаніе, которымъ я уже дѣлился въ печати (ср. «Русская Мысль» № 51): церковь Сергіевскаго Подворья и К. В. послѣ всеобщей, простершейся ницъ передъ иконой Божіей Матери. Это было во второй половинѣ двадцатыхъ годовъ. Еще одна замѣчательная семейная подробность: братъ К. В. Николай, погибъ студентомъ на Кавказѣ, спасая тонущую дѣвушку.

Образованіе К. В. было свѣтское. Формально, оно не имѣло ничего общаго съ богословіемъ. Онъ окончилъ въ 1910 году Вторую Одесскую гимназію (съ золотой медалью), а въ 1914 году — С.-Петербургскій Университетъ по Романо-Германскому отдѣленію Историко-филологическаго Факультета. Его учителемъ былъ извѣстный профессоръ романской филологіи Д. К. Петровъ, который (совмѣстно съ Э. А. Браунъ) и оставилъ его при своей кафедрѣ. Мы кончали съ нимъ одновременно и, еще не будучи знакомы другъ съ другомъ, писали сочиненіе на государственномъ экзаменѣ за однимъ столомъ. Какъ сейчасъ, помню актовъ залъ Университета и только что упомянутаго Д. К. Петрова, предсѣдателя испытательной комиссіи, прохаживавшагося между длинными рядами столовъ. К. В. проявилъ исключительную способность къ языкамъ. Послѣ его смерти В. В. Вейдле вспоминалъ на страницахъ

«Церковнаго Вѣстника» (№ 12) о томъ, какъ онъ уже на первомъ курсѣ Университета составилъ на итальянскомъ языкѣ новую пѣснь Дантова Ада, въ которой вывелъ своихъ учителей и товарищей. За границу онъ перевелъ на русскій языкъ Донъ Кихота. Его преимущественный интересъ лежалъ въ области испанскаго языка и словесности. Для введенія его въ испановѣдніе, его учитель Д. К. Петровъ самъ обучилъ его, какъ и нѣкоторыхъ другихъ его коллегъ, арабскому языку. Въ 1916 году К. В. сдалъ экзамены на степень магистра и по прочтеніи пробныхъ лекцій былъ избранъ приватъ-доцентомъ Петроградскаго университета. Предстояло его перемѣщеніе на вновь открытый историко-филологическій факультетъ Саратовскаго университета, но революція заставила его возвратиться въ 1918 г. на родину въ Одессу, гдѣ онъ и состоялъ въ теченіи года штатнымъ доцентомъ Новороссійскаго университета. Въ 1920 г. эвакуація Одессы привела его въ Болгарію. До начала 1922 г. онъ былъ штатнымъ доцентомъ Софійскаго университета и членомъ мѣстной Русской Академической Группы. Въ 1922 г. онъ переѣхалъ въ Парижъ.

Въ Парижѣ К. В. преподавалъ на русскихъ курсахъ въ Сорбоннѣ, гдѣ и читалъ съ 1924 до 1941 г. циклы лекцій по исторіи русской литературы и русской мысли XIX-го и XX-го вѣка. Съ 1936 года его вниманіе было сосредоточено на Достоевскомъ. Переходъ къ русскимъ темамъ за границу былъ путь, который продѣлалъ не одинъ только Мочульскій, но и другіе, напр., Г. П. Федотовъ, въ прошломъ историкъ средневѣковаго запада. Но въ жизни К. В. этотъ путь былъ связанъ съ его обращеніемъ ко Христу.

Обращеніе К. В. не было отреченіемъ отъ того, чему онъ служилъ, и надъ чѣмъ онъ работалъ раньше, но онъ по-новому обрѣлъ себя во Христѣ и въ Церкви, и центръ его жизни перемѣстился. Новое направленіе жизни привело его и въ Богословскій Институтъ. Обращеніе К. В. неотдѣлимо отъ тѣхъ духовныхъ встрѣчъ, которыя были у него въ Парижѣ. Изъ нихъ послѣднею и рѣшающею была встрѣча съ о. Сергіемъ Булгаковымъ. Она окончательно опредѣлила его духовные интересы, но состоялась она тогда, когда К. В. уже твердо стоялъ на духовномъ пути. Можно сказать и больше: обращеніе К. В. было выявленіемъ того, что таилось подъ спудомъ. Его предпосылкою была та православная наслѣдственность, о которой я сказалъ выше. А его корни уходятъ въ духовную культуру Петербургскаго Университета первыхъ двухъ десятилѣтій XX-го вѣка.

3.

Какъ и русская наука вообще, Петербургскій Университетъ переживалъ наканунѣ первой европейской войны и революціи эпоху своего расцвѣта. Это касается, прежде всего, его ученой продукціи и уровня академическаго преподаванія. Основныя его каѳедры были заняты первоклассными специалистами, вокругъ которыхъ созрѣвали и готовились къ научному труду молодые работники. Въ наши годы на одномъ только историко-филологическомъ факультетѣ можно было говорить о науч-

ныхъ школахъ Б. А. Тураева по исторіи древняго востока, О. Ф. Зѣлинскаго и М. И. Ростовцева по классической филологіи, И. М. Гревса по исторіи среднихъ вѣковъ, С. О. Платонова по русской исторіи. Нетрудно назвать и другія имена. Каѳедра романо-германской филологіи продолжала жить славными традиціями А. Н. Веселовскаго.

Съ точки зрѣнія культурно-исторической, интересующая насъ эпоха представляла сложное явленіе. Позитивизмъ XIX-го вѣка еще держался за свои позиціи. Достаточно упомянуть Н. И. Карѣва, плодовитаго писателя, популярнаго лектора и самоотверженнаго руководителя своихъ учениковъ. Каѳедру философіи занималъ кантіанецъ А. И. Введенскій. Но характерно, что и у Введенскаго былъ приватъ-доцентъ, а затѣмъ и сверхштатный профессоръ по его каѳедрѣ, Н. О. Лосскій, защитникъ философскаго интуитивизма, все болѣе и болѣе сознававшій свою близость съ тѣми кругами свѣтскаго богословія, о которыхъ была рѣчь выше. Вообще религіозныя темы все чаще и чаще мелькали въ обзорѣннй преподаванія. На своихъ лекціяхъ по исторіи религій древняго міра О. Ф. Зѣлинскій открыто провозглашалъ принципъ, что только религіозный человѣкъ можетъ изучать исторію религій. На каѳедрѣ новой исторіи Э. Д. Гриммъ предлагалъ своимъ слушателямъ курсы по исторіи христіанскихъ церквей и религіозныхъ движеній новаго времени.

Особенно показательною была эволюція Ивана Михайловича Гревса, того человѣка, который на людей моего поколѣнія оказалъ влияние наиболѣе сильное. Начавъ съ интереса къ явленіямъ социально-экономической жизни въ духѣ стараго русскаго позитивизма, онъ, въ мое время, сосредоточился почти исключительно на темахъ духовной культуры, еще конкретнѣе: на религіозной исторіи среднихъ вѣковъ. Какъ бы далеко ни отошелъ отъ него Л. П. Карсавинъ, нельзя забывать, что и онъ, философъ, патрологъ и богословъ, былъ его ученикомъ. Въ предвоенные годы лекціи и семинаріи И. М. Гревса были посвящены Данте, Франциску Ассизскому и Августину. Помню незабываемый семинарій по Августину, въ которомъ я участвовалъ въ 1912-1915 гг. на дому у И. М., въ большомъ и смѣшанномъ составѣ студентовъ Университета и слушательницъ Бестужевскихъ Курсовъ. Въ первый годъ мы читали «Исповѣдь» Августина, во второй — его ранніе философскіе трактаты и посланіе Пелагія къ Деметріадѣ, въ третій — антипелагіанскіе полемическіе трактаты послѣднихъ лѣтъ жизни великаго учителя Церкви. Озираясь на прошлое, мы хранимъ благодарность къ нашимъ наставникамъ за то, что они вооружили насъ историческимъ методомъ. Семинарій И. М. Гревса былъ для насъ, во-первыхъ, научною школою, приобщеніемъ къ методу. Но это первое не было главнымъ. И. М. былъ не только учитель науки, но и учитель жизни. Мнѣ не пришлось участвовать въ его итальянскихъ экскурсіяхъ. Но я перелистывала альбомы участниковъ. И я запомнилъ въ нихъ фотографіи И. М. съ надписью: *il padre*. Онъ былъ, воистину, отцомъ своихъ учениковъ, и, какъ отецъ, онъ училъ насъ христіанской правдѣ. Путь отъ позитивизма къ Церкви мы продѣлали быстрѣе и, можетъ быть, полнѣе, чѣмъ наши учителя. Но мы сознавали, чѣмъ мы имъ обязаны. Когда въ совѣтское время усиліями церковно-общественныхъ и академическихъ круговъ былъ

основанъ на мѣстѣ закрытой большевиками Духовной Академіи Петроградскій Богословскій Институтъ, ученики И. М., ранѣе его вошедшіе въ составъ его преподавателей, старались привлечь и его, нашего учителя, впервые поставившаго насъ на этотъ путь. По своей исключительной совѣстливости, онъ долго отказывался. Онъ мнилъ себя недостаточно церковнымъ. Его согласіе, котораго мы наконецъ добились, было для насъ великою радостью и великимъ торжествомъ.

Я долѣе остановился на И. М. не только потому, что былъ тѣсно съ нимъ связанъ, созрѣлъ и выросъ подъ его духовнымъ вліяніемъ, но и потому, что его духовный обликъ и его жизненный путь показателенъ для историко-филологическаго факультета Петербургскаго университета въ послѣднія предвоенныя десятилѣтія. Въ академическомъ служеніи И. М. Гревса примать религиозныхъ цѣнностей былъ сознательно положенъ во главу угла. Безосознательно то же дѣлали и другіе. Если старый позитивизмъ еще боролся за свои позиціи, его дѣло было проиграно. На историко-филологическомъ факультетѣ вѣялъ новый духъ. Въ свои студенческіе годы я не былъ связанъ съ группою романо-германистовъ, и, конечно, трудно говорить о христіанскихъ предпосылкахъ академическаго преподаванія блестящаго «язычника» Зѣлинскаго. Но самымъ своимъ «язычествомъ» онъ свидѣтельствовалъ о своемъ религиозномъ подходѣ къ тѣмъ культурнымъ цѣностямъ, которыя онъ изучалъ. И нельзя забывать, что исторически и язычество было тѣмъ путемъ, который велъ и привелъ къ христіанству. На историко-филологическомъ факультетѣ Петербургскаго университета дней моей юности печать религіи, смѣю сказать, христіанства, лежала и на свѣтскихъ теченіяхъ научной мысли, поскольку они отрывались отъ стараго и обреченнаго позитивизма.

На этихъ путяхъ наслѣдникомъ Петербургскаго Университета былъ въ совѣтское время Петроградскій Богословскій Институтъ, былъ хотя бы уже потому, что его дѣятельные работники были не только бывшіе профессора Духовной Академіи и труженики церковно-общественные, но и представители университетской науки съ Б. А. Тураевымъ во главѣ. Я уже сказалъ о привлеченіи въ составъ преподавателей Института во второй половинѣ 1922 г. и И. М. Гревса. Петроградскій Богосл. Институтъ былъ явленіе исключительно яркое, на которомъ я не имѣю возможности останавливаться сейчасъ. Онъ просуществовалъ недолго. Совѣтская власть уже въ 1923 году нашла благовидный предлогъ его закрыть, наложивъ на него неудобноносимое налоговое бремя. Въ 1921-1922 гг. до моего бѣгства за границу мнѣ дано было въ немъ поработать. Въ началѣ 1925 г., принявъ участіе въ организациі нашего Богословскаго Института въ Парижѣ, я сильно переживалъ духовную связь этихъ двухъ разсадниковъ духовнаго просвѣщенія. Чисто персонально, если не считать Г. П. Федотова, я былъ единственнымъ связующимъ звеномъ между ними. Можно, впрочемъ, вспомнить и такихъ ветерановъ науки, какъ Н. О. Лосскій и покойный Н. Н. Глубоковскій, преподававшихъ въ Богословскомъ Институтѣ въ Петроградѣ и читавшихъ эпизодическія лекціи и у насъ. Но дѣло не въ лицахъ а въ духѣ. Духъ былъ тотъ же, и, въ порядкѣ генеалогическомъ, онъ восходитъ не

толжко къ старымъ духовнымъ академіямъ, но, можетъ быть, еще больше къ Петербургскому Университету въ годы его предвоеннаго расцвѣта.

Но генеалогія духа требуетъ нашего вниманія и къ другимъ явленіямъ русской православной культуры XX-го вѣка.

4.

Я разумѣю попытки церковной организациі тѣхъ элементовъ свѣтскаго богословія, о которыхъ была рѣчь выше. Попытки эти могутъ быть представлены подъ общимъ заголовкомъ исторіи Братства Святой Софіи.

Первая изъ нихъ относится къ 1918 году, и инициатива ея принадлежала А. В. Карташеву. Это были первые мѣсяцы совѣтской власти. А. В. только что былъ освобожденъ изъ заключенія, которому онъ былъ подвергнутъ, какъ членъ Временнаго Правительства, и его цѣль была собраніе православно-мыслящей интеллигенціи. Въ инициативную группу, которую онъ образовалъ, входили профессора В. Н. Бенешевичъ, Л. П. Карсавинъ, Н. О. Лосскій и И. М. Гревсъ. Цѣли собранія православной интеллигенціи отвѣчало и имя. По собственному признанію А. В. Карташева, хотя онъ и былъ подъ сильнымъ впечатлѣніемъ книги о Павла Флоренскаго «Столпъ и Утвержденіе Истины», и особенно приведеннаго въ ней иконографическаго матеріала, однако, съ именемъ Святой Софіи онъ не соединялъ никакой богословской спекуляціи. Онъ думалъ о церковномъ благословеніи науки и разума. Потому — и только потому — и хотѣлъ онъ поставить свое начинаніе подъ знакъ Премудрости Божіей. Весною 1918 года инициаторы Братства посѣтили Митрополита Петроградскаго Веніамина и получили его благословеніе. Такимъ образомъ, истоки Братства Св. Софіи восходятъ къ Петрограду и къ первому полугодію Совѣтскаго режима. Лѣтомъ того же года къ почину петербуржцевъ были привлечены и московскіе церковно-общественные круги. Это было дѣломъ того же А. В. Карташева и было связано съ Академическимъ Съѣздомъ, состоявшимся въ Іюль 1918 г. въ Москвѣ. Пользуясь своимъ пребываніемъ въ Москвѣ, А. В. Карташевъ велъ переговоры съ кн. Е. Н. Трубецкимъ, С. А. Рачинскимъ, М. А. Новоселовымъ, ѣздилъ въ Сергіевъ Посадъ для свиданія съ о. П. Флоренскимъ, встрѣчался и съ другими церковно-общественными дѣятелями. Я узналъ объ этомъ начинаніи только въ Декабрѣ. Весною меня не было въ Петроградѣ. Сообщилъ мнѣ А. В. Карташевъ по возвращеніи своемъ изъ Москвы, въ тѣ немногіе дни, когда онъ жилъ въ Петроградѣ, уже на нелегальномъ положеніи, наканунѣ своего бѣгства за границу. Въ этотъ моментъ Братство Св. Софіи не получило осуществленія въ жизни.

Оно родилось два года спустя, весною 1920 года, въ томъ же Петроградѣ. А. В. Карташева уже давно не было въ Россіи. Изъ старой инициативной группы дѣятельнымъ членомъ былъ И. М. Гревсъ. Бывалъ, насколько припоминаю, Л. П. Карсавинъ. Былъ близокъ къ Братству и Н. О. Лосскій, но я не помню его ни на одномъ собраніи. До самой своей смерти, въ Іюль 1920 года, неизмѣнно посѣщалъ собранія Брат-

ства Б. А. Тураевъ. Участвовали и нѣкоторые видные петроградскіе священники: недавно умершій прот. Н. В. Чепуринъ и др. Но душою Братства были не они, а бывший преподаватель Петроградской духовной семинаріи И. П. Щербовъ, бывший ректоръ Олонейской духовной семинаріи прот. Н. К. Чуковъ (нынѣ Митрополитъ Ленинградскій Григорій), и бывший доцентъ Московской Духовной Академіи Ѡ. К. Андреевъ (впослѣдствіи протоіерей и видный дѣятель исповѣднической церкви въ Петроградѣ, истерзанный допросами и арестами и безвременно умершій, насколько знаю, въ 1928 году). Собиралось Братство на квартиру у о. Николая Чукова. Меня привлекъ въ Братство человекъ, котораго я до этого времени едва зналъ, но дружбу съ которымъ я цѣню, какъ одно изъ величайшихъ благодѣяній, какія даны мнѣ были въ жизни: проф. Ю. П. Новицкій. Онъ тоже былъ одною изъ движущихъ силъ Братства. Въ 1922 году онъ былъ привлеченъ къ суду по дѣлу объ изыятіи церковныхъ цѣнностей, какъ Предсѣдатель Правленія Общества Приходовъ Петрограда и Губерніи, и раздѣлил судьбу Митрополита Веніамина. Изъ сказаннаго вытекаетъ, что люди были въ большинствѣ новые. Но, раждаясь весной 1920 года, Братство Св. Софіи мыслило себя, какъ осуществленіе замысла 1918 года. Присутствіе въ немъ людей, какъ Б. А. Тураевъ, Л. П. Карсавинъ и, особенно, И. М. Гревсъ, наглядно свидѣтельствовало, что оно было близко къ той духовно-культурной средѣ, которую представлялъ въ предвоенные годы Петербургскій Университетъ.

Чтобы оправдать присвоенное Братству имя, на первомъ собраніи былъ поставленъ докладъ Ѡ. К. Андреева о Софіи. Андреевъ былъ ближайшій ученикъ и другъ о. П. Флоренскаго, и докладъ его всецѣло отражалъ богословскую спекуляцію о Павла, какъ она нашла мѣсто на страницахъ его знаменитой книги. Это пониманіе Софіи было явно отлично отъ того, какое имѣлъ А. В. Карташевъ, когда думалъ о посвященіи братства православной интеллигенціи Премудрости Божіей. Но и на жизнь Петроградскаго Братства 1920-21 гг. построеніе Ѡ. К. Андреева не оказало вліянія. Оно не было выраженіемъ общаго *sensu*. Оно прозвучало одиноко, многимъ членамъ было просто чуждо, и въ своей дальнѣйшей жизни Братство къ нему больше не возвращалось.

Петроградское Братство Св. Софіи 1920-21 гг. оказалось жизнеспособнымъ организмомъ. Оно собиралось часто, и между членами Братства скоро установилась тѣсная духовная близость. Собранія начинались съ чтенія и толкованія Евангелія, и во второй своей части были посвящаемы бесѣды на злободневныя церковныя темы. Но часто чтеніе и толкованіе Евангелія занимало большую часть собранія. Члены Братства встрѣчались на почвѣ Слова Божія. Ихъ взаимная связь выразилась въ молитвѣ другъ о другѣ. Братство было тѣсно связано съ Богословскимъ Институтомъ: о. Николай Чуковъ былъ ректоръ Института, И. П. Щербовъ — проректоръ, большинство членовъ Братства преподавали въ Институтѣ. Въ Братствѣ и въ Институтѣ вѣялъ тотъ же духъ, и его истоки и въ Братствѣ и въ Институтѣ были одни и тѣ же.

Зиму 1920-1921 г. я провелъ въ Ташкентѣ профессоромъ Туркестанскаго университета по кафедрѣ исторіи религій. Дѣятельною пере-

пискою я поддерживалъ связь съ Братствомъ, особенно, съ Ю. П. Новицкимъ и И. М. Гревсомъ. Къ лѣту 1921 года я возвратился въ Петроградъ. До осени Братство еще собиралось. Но времена становились опасными. Собрания дѣлались все рѣже и рѣже и наконецъ совсѣмъ заглохли. Братство фактически прекратило свое существованіе. Года полтора — два спустя были закрыты и Богословскій Институтъ. Церковь въ Совѣтской Россіи вступала въ полосу гоненій. По дѣлу объ изыятіи церковныхъ цѣнностей Ю. П. Новицкій былъ приговоренъ къ смертной казни. О Николаю Чукову смертный приговоръ былъ замѣненъ 20-ью годами принудительныхъ работъ. Впослѣдствіи онъ подпалъ подъ амнистію. И. П. Щербовъ умеръ лѣтомъ 1925 г.

Братство Св. Софіи снова родилось за границею, въ Парижѣ и въ Прагѣ, въ 1924-1925 году. Его возникновеніе за рубежомъ было связано съ высылкою изъ Совѣтской Россіи о. Сергія Булгакова.

Новое Братство не было возстановленіемъ Петроградскаго Братства 1920-1921 гг., но оно возводило себя къ почину 1918 года, и въ числѣ его учредителей былъ инициаторъ 1918 года А. В. Карташевъ. Входили въ него и кн. Г. Н. Трубецкой, младшій братъ Евгенія Николаевича, и Н. О. Лосскій, и П. И. Новгородцевъ († 1924 г.), и П. Б. Струве. Вошли въ него и профессора В. В. Зѣньковский и Г. В. Флоровскій (нынѣ протоіереи), пишущій эти строки и другіе. Присутствіе въ его составѣ И. И. Лаппо, А. В. Соловьева и другихъ наглядно иллюстрируетъ тотъ признакъ, по которому оно комплектовалось: православно мыслящіе академическіе дѣятели. Заграничное Братство и въ этой точкѣ возвратилось къ истокамъ 1918 года. Поскольку, однако, духовнымъ руководителемъ Братства былъ о. Сергій Булгаковъ, посвященіе его Святой Софіи получало богословское значеніе, отвѣчавшее основному софіологическому интересу догматическихъ построеній о. Сергія. Въ этомъ отношеніи онъ велъ его не по тому пути, который предносился А. В. Карташеву, когда онъ работалъ надъ его основаніемъ въ совѣтскомъ Петроградѣ первыхъ мѣсяцевъ Октябрской Революціи. Какъ и Ѳ. К. Андреевъ въ Петроградскомъ Братствѣ 1920 г., о. Сергій былъ близокъ къ о. Павлу Флоренскому и понималъ Софію, въ основныхъ чертахъ, такъ же, какъ и онъ. Но и въ заграничномъ Братствѣ догматическое осмысленіе Софіи имѣло ту же судьбу, что и въ Петроградскомъ Братствѣ 1920 года. Большинство членовъ не раздѣляло активнаго интереса о. Сергія къ проблемамъ софіологии. Софіологическая проблематика была, такъ сказать, программа — максимумъ, которую не удавалось провести въ жизнь Братства. Но проблема міра въ общемъ смыслѣ, или, конкретно, космологическое приложеніе Халкидонскаго догмата о соединеніи естествъ въ Лицѣ Богочеловѣка Христа «несліянно, неизмѣнно, нераздѣльно, неразлучно», стало, подъ несомнѣннымъ вліяніемъ о. Сергія, тѣмъ жизненнымъ нервомъ, вокругъ котораго сосредоточилась духовная работа Братства.

Братство имѣло мѣстомъ своего пребыванія Парижъ, и къ нему примыкали одинъ за другимъ все новые члены. О. Сергій и руководящіе дѣятели Братства лелѣяли мысль о собираніи церковныхъ силъ. Формальная сторона организациі была сведена до минимума. Тѣмъ не ме-

нѣ, въ первый же годъ существованія заграничнаго Братства для его членовъ было составлено допускавшее извѣстныя варіаціи молитвенное правило, какъ начало его внутренняго единства. Братство имѣло членовъ и внѣ Парижа и даже внѣ Франціи: въ Чехіи, Югославіи и въ другихъ странахъ. Его активное ядро, имѣвшее пребываніе въ Парижѣ, состояло въ большинствѣ изъ профессоровъ Богословскаго Института. Въ годы второй міровой войны и германской оккупации Братство впадо въ состояніе анабіоза. Лѣтомъ 1944 г., наканунѣ освобожденія, скончался и о. Сергій. И тѣмъ не менѣе, съ возстановленіемъ мирныхъ условій жизни начало мало-по-малу возвращаться къ жизни и Братство.

Въ кругахъ, группировавшихся около Высшаго Монархическаго Совѣта и Заграничнаго Архіерейскаго Собора, Братство вызывало подозрѣнія въ масонствѣ и въ еретическомъ уклонѣ отъ чистоты Православія. Въ евразійской средѣ Братство представлялось попыткою основанія религіознаго ордена на подобіе иезуитскаго. Все это было совершенно невѣрно. Когда еще въ Петроградѣ въ 1918 году обсуждался первый проектъ Братства, его инициаторы думали о его іерархической структурѣ. Но эта мысль не получила осуществленія ни въ Петроградскомъ Братствѣ 1920-1921 гг., ни въ заграничномъ Братствѣ. Дѣленіе членовъ Братства на старшихъ и младшихъ никогда не было проведено. Больше того: вопреки распространявшемуся недоброжелательному мнѣнію, Братство не имѣло никакого вліянія и вовнѣ, точно такъ же, какъ оно было чуждо, въ большинствѣ своихъ членовъ, и софіологическихъ темъ о. Сергія.

Въ числѣ членовъ заграничнаго Братства, одного изъ послѣднихъ наборовъ, былъ и К. В. Мочульскій.

5.

Изъ сказаннаго вытекаетъ, что К. В. не имѣлъ никакого отношенія къ попыткѣ созданія Братства церковной интеллигенціи въ 1918 году и къ Петроградскому Братству 1920-1921 гг. Формально, онъ вошелъ въ эту линію развитія церковнаго служенія интеллигенціи только въ поздніе годы существованія заграничнаго Братства. Но на немъ лежала печать Петербургскаго Университета, которая, какъ было сказано, не ограничивалась тѣми чисто религіозными теченіями, о которыхъ была рѣчь. И онъ испыталъ на себѣ глубокое личное и идеологическое вліяніе о. Сергія Булгакова. Наряду съ Л. А. Зандеромъ и немногими другими, онъ оказался воспримчивъ и къ основному софіологическому интересу его богословской спекуляціи. Это ясно проявилось въ его работѣ о Достоевскомъ.

Привлеченіе Мочульскаго къ преподаванію въ Богословскомъ Институтѣ, по времени, болѣе или менѣе совпало съ его вступленіемъ въ Братство Св. Софіи. И то и другое представляло собою собраніе работниковъ на нивѣ православно-церковной культуры. Въ составѣ профессорской коллегіи Богословскаго Института и въ Братствѣ Св. Софіи К. В., какъ и многіе другіе, созрѣлъ, какъ православный богословъ. Родословіе духа, которое я постарался прослѣдить, ведетъ и въ его духовномъ ростѣ отъ Петербургскаго Университета довоеннаго вре-

мени къ Православному Богословскому Институту въ Парижѣ и къ заграничному Братству Св. Софіи.

Ученая работа К. В. въ Парижѣ отмѣчена большими достиженіями. Кромѣ курсовъ лекцій и многочисленныхъ статей, надо назвать его книги о русскихъ писателяхъ XIX-го вѣка (2) и, особенно, о Гоголѣ (3), о Владимірѣ Соловьевѣ (4) и о Достоевскомъ (5). Всѣ они обнаруживаютъ подходъ къ фактамъ литературной жизни и философской мысли отъ религиозно-православныхъ предпосылокъ. Одновременно съ этою статьею вышла посмертнымъ изданіемъ и его книга о Блокѣ и Символистахъ (6).

Но это только одна сторона его облика. Вступленіе К. В. въ Братство Св. Софіи и въ число преподавателей Богословскаго Института было печатью его обращенія ко Христу, которое оказало опредѣляющее вліяніе и на его книги. Таившееся подъ спудомъ вырывалось наружу. Свѣтскій писатель, лингвистъ и историкъ литературы сознавалъ себя отвѣтственнымъ членомъ Церкви. Онъ попытался приложить свои силы и въ сферѣ церковно-практическаго дѣланія. Такъ объясняется его связь съ «Православнымъ Дѣломъ», къ которому его влекла и личная дружба съ возглавлявшею «Православное Дѣло» монахинею Марією (Скобцовою) и съ ея сыномъ. Ихъ гибель въ лагерѣ въ Германіи, которую К. В. избѣжалъ, по-человѣчески, случайно, наложила на него глубокой отпечатокъ. Позволительно думать, что его послѣдняя болѣзнь была вызвана этимъ потрясеніемъ.

Въ эти годы своей жизни онъ былъ недалекъ отъ священства. Цѣнившій его Митрополитъ Евлогій считалъ его кандидатомъ въ епископы. Суровая жизнь нашего времени не дала распуститься этимъ росткамъ. Но свидѣтелемъ о Христѣ онъ былъ самымъ фактомъ своего существованія и всѣмъ своимъ духовнымъ обликомъ. У него было сердце нѣжное до хрупкости и исключительный даръ любви. Ловкіе люди умѣли его эксплуатировать, и онъ часто былъ неспособенъ оказать отпоръ. Въ послѣвоенные годы многихъ огорчало его присутствіе въ рядахъ «Православнаго Дѣла», перешедшаго на рельсы Москвы. К. В. былъ идейно съ нами, онъ убѣжденно держался церковно-политической линіи Митрополита Владиміра, но у него не было силы объявить это во всеуслышаніе: онъ не былъ человѣкъ борьбы. Чарующая тонкость его духовнаго облика — не нашей эпохи. Она относится къ тому же наслѣдію духа и въ наше время грубой силы звучитъ какимъ-то анахронизмомъ. Но въ этихъ анахронизмахъ свѣтитъ вѣчная правда. Разрывая рамки времени, она вторгается въ нашу жизнь, какъ благое упованіе и залогъ спасенія.

Епископъ Кассіанъ.

ПРИМѢЧАНІЯ:

1) Ср. его Историко-литературный анализъ Стиха о Голубиной Книгѣ, Варшава 1887. Слѣды народной Библии въ славянской и древне-русской письменности. Одесса 1893. Слова и поученія, направленные противъ языческихъ вѣрованій и обрядовъ. Одесса, 1903, и др.

2) Великіе русскіе писатели XIX-го вѣка. Парижъ, 1939.

3) Духовный путь Гоголя. Парижъ, 1934.

4) Владиміръ Соловьевъ. Жизнь и ученіе. Парижъ. 1936.

5) Достоевскій. Жизнь и творчество. Парижъ, 1941.

6) Александръ Блокъ. Парижъ. 1948.

Границы Церкви

I.

1. Церковный актъ, черезъ который происходитъ пріемъ въ Церковь, включаетъ въ себя таинство крещенія и миропомазанія и таинство Евхаристіи, въ которой принятый въ Церковь впервые принимаетъ участіе. Мы находимъ этотъ порядокъ пріема въ Церковь съ первыхъ временъ ея существованія, онъ въ основномъ сохранился и до нашихъ дней. Какъ раньше, такъ и теперь, этотъ способъ пріема въ Церковь имѣетъ въ виду пріемъ нехристіанъ — тѣхъ, кто впервые обращались въ христіанство и впервые вступали въ Церковь. Однако, очень рано, м. б. даже въ апостольскую эпоху, возникъ вопросъ о пріемѣ въ Церковь изъ еретическихъ и схизматическихъ обществъ. Первоначально вопросъ касался только тѣхъ, кто, будучи крещены въ Церкви и состоя въ ней, ушли къ еретикамъ, а затѣмъ, раскаявшись, желали вновь вернуться въ Церковь. Для этой группы еретиковъ вопросъ объ обратномъ пріемѣ рѣшался въ томъ же порядкѣ, какъ и для отлученныхъ отъ Церкви, такъ какъ уходить въ еретическія общества влекъ за собою отлученіе. Кипріанъ свидѣтельствовалъ, что въ его эпоху не существовало сомнѣнія относительно способа пріема тѣхъ еретиковъ, которые были крещены въ католической Церкви. Это были заблудшія овцы, которыя возвращались въ матернее лоно, и которыхъ пастырь принималъ черезъ возложеніе рукъ (1).

Гораздо сложнѣе оказался вопросъ о тѣхъ лицахъ, которыя, будучи язычниками или іудеями, обратились въ христіанство въ еретическомъ обществѣ, т. е. тѣ, кто не получилъ крещенія въ католической Церкви. Какъ показываютъ крещальные споры эпохи Кипріана, существовало въ III-мъ вѣкѣ двѣ практики пріема еретиковъ: одна, которая принимала этихъ лицъ черезъ таинство крещенія, и другая — черезъ возложеніе рукъ епископа. Римская церковь придерживалась второй практики, тогда какъ Карфагенская церковь въ лицѣ Кипріана отстаивала практику пріема еретиковъ черезъ крещеніе. Въ результатѣ споровъ практика Римской церкви оказалась общепринятой на Западѣ, особенно съ эпохи бл. Августина, и получила свое догматическое обоснованіе въ ученіи «ex opere operato». Исходя изъ догматическаго ученія о неповторимости таинства крещенія, Римская церковь признаетъ всякое крещеніе, если оно совершено съ соблюденіемъ всѣхъ основныхъ условий, главнымъ образомъ съ произнесеніемъ тринитарной формулы. Оставляя пока въ сторонѣ рядъ догматическихъ вопросовъ, на которые еще въ свое время указывалъ Кипріанъ, необходимо отмѣтить, что точка

зрѣнія Римской Церкви оказалась практически очень удобной, т. к. она давала и даетъ точныя и вполнѣ опредѣленныя указанія относительно приѣма въ католическую Церковь еретиковъ и схизматиковъ.

2. Неповторимость таинства крещенія была столь же общепринятою истиной для Восточной Церкви, какъ и для Западной. Что касается вопроса о дѣйствительности таинства крещенія, совершеннаго еретиками, то этотъ вопросъ въ извѣстной степени на Востокъ остался открытымъ. Восточная Церковь сравнительно мало приняла участія въ крещальныхъ спорахъ. Она была, если не полностью, то въ значительной части, ближе къ точкѣ зрѣнія Кипріана, чѣмъ Стефана. Фирмилліанъ Кесарійскій, который энергично поддерживалъ Кипріана, утверждалъ, что постановленіе о недѣйствительности крещенія еретиковъ настолько древнее, что среди нихъ никто не помнитъ, имѣло ли оно когда-либо начало и что они всегда признавали только одну Церковь и одно крещеніе, которое можетъ быть совершено только этою Церковью (2). Онъ же упоминаетъ о соборѣ въ Иконіи Фригійской, который по его свидѣтельству былъ задолго до крещальныхъ споровъ и который постановилъ принимать еретиковъ, въ частности монтанистовъ, черезъ крещеніе (3). Это самое подтверждаетъ Діонисій Александрійскій въ своемъ посланіи къ римскому пресвитеру Филимону (4). Самъ Діонисій Александрійскій поддерживалъ практику Римской Церкви, но внутри Александрійской Церкви по этому вопросу не было полнаго согласія. Въ свое время Климентъ Александрійскій высказывалъ большія сомнѣнія относительно дѣйствительности крещенія еретиковъ (5). На основаніи свидѣтельства Дидакаліи и Апостольскихъ Постановленій можно предполагать, что эта точка зрѣнія была господствующею въ Сириі (6). Такимъ образомъ мнѣніе о недѣйствительности крещенія еретиковъ было распространено почти по всему Востоку. Послѣ крещальныхъ споровъ точка зрѣнія Римской Церкви по вопросу о крещеніи, совершенномъ въ еретическихъ общинахъ, оказало вліяніе на практику Восточной Церкви. Восточная Церковь не примкнула полностью ни къ мнѣнію Кипріана, ни къ мнѣнію Римской Церкви. Вліяніе римской практики сказалося въ томъ, что Восточная Церковь стала допускать при извѣстныхъ условіяхъ возможность признанія дѣйствительности еретическаго крещенія. Однако Восточная Церковь не имѣетъ общаго положенія о дѣйствительности или недѣйствительности таинства крещенія, какъ это имѣется въ Западной Церкви. Утвержденіе православнаго школьнаго богословія, что въ Православной Церкви «правильнымъ и дѣйствительнымъ» считается всякое крещеніе, совершенное во имя св. Троицы, кѣмъ бы оно ни было совершено (7), не отвѣчаетъ ни ея каноническимъ постановленіямъ, ни ея практикѣ и ни ея богословскому ученію. Это утвержденіе несомнѣнно создано подъ вліяніемъ католическаго ученія объ «*ex opere operato*», которое не содержитъ Восточная Церковь, но слѣды котораго находятся въ школьномъ православномъ богословіи. Вопросъ о дѣйствительности крещенія, совершеннаго внѣ православной церкви, на Востокѣ разрѣшался не въ общемъ порядкѣ, а въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ.

3. Постановленія восточныхъ соборовъ о приѣмѣ еретиковъ и схизматиковъ не даютъ принципиальнаго рѣшенія этого вопроса, а даютъ

руководящія указанія относительно частныхъ случаевъ. Начало этимъ постановленіямъ кладеть I-й Никейскій соборъ своимъ 8-мъ правиломъ, въ которомъ опредѣляется, какъ должны приниматься въ каѳолическую церковь «каѳары» (*καθάρσι*), подъ которыми соборъ разумѣтъ новаціанъ. Слѣдуетъ отмѣтить, что въ 8-мъ правилѣ рѣчь идетъ о тѣхъ, кто былъ непосредственно причиною крещальныхъ споровъ и напомнить что Киприанъ не признавалъ дѣйствительными никакія таинства, ими совершенныя. «О именовавшихъ нѣкогда самихъ себя чистыми, но соединяющихся къ каѳолической и апостольской церкви, благоугодно святому и великому собору, да, по возложеніи рукъ, пребываютъ они въ клирѣ (*ὡστε χειροθετούμενους αὐτοὺς μένειν ἐν τῷ κλήρῳ*). Прежде всего надлежитъ имъ письменно (*ἐγγράφως*) исповѣдати, яко прильпятся и послѣдовати будутъ опредѣленіямъ каѳолическія и апостольскія церкви, т. е. будутъ въ общеніи церковномъ и съ двоженцами, и съ падшими во время гоненія, для которыхъ и время покаянія установлено, и срокъ прощенія назначенъ. Надобно, чтобы они во всемъ послѣдовали опредѣленіямъ каѳолическія церкви» (8-е правило I-го Никейскаго собора). Изъ текста правила ясно, что въ немъ говорится о приѣмѣ въ православную церковь новаціанскихъ клириковъ, а не вообще всѣхъ новаціанъ, къ чему мы еще вернемся. Соборъ опредѣляетъ, что они остаются въ клирѣ, но при какихъ условіяхъ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ зависитъ отъ толкованія «*χειροθετούμενους αὐτοὺς*». Если мы примемъ приведенный выше текстъ русскаго перевода «Книги правилъ», который повидимому грамматически правиленъ, то изъ него слѣдуетъ, что на нихъ должны быть возложены руки («по возложеніи на нихъ рукъ»). Казалось бы, что наиболѣе естественнымъ было бы предположить, что подъ возложеніемъ рукъ соборъ разумѣлъ таинство священства, т. е. хиротонію въ собственномъ смыслѣ. Это мнѣніе находитъ свою опору въ постановленіи Никейскаго собора относительно клириковъ, рукоположенныхъ въ Египтѣ Мелетіемъ, которое соборъ сообщилъ въ Александрію особымъ посланіемъ. «Поставленные же имъ и утвержденные таинственнымъ рукоположеніемъ (*μυστικωτέρῃ χειροτονίᾳ*) принимаются въ общеніе» (8). Однако, не слѣдуетъ настаивать на аналогіи между приѣмомъ новаціанъ и актомъ признанія со стороны собора совершенныхъ Мелетіемъ рукоположеній. Вопросъ о Мелетіи былъ вопросомъ церковной дисциплины внутри самой Церкви, тогда какъ новаціане въ лучшемъ случаѣ разсматривались, какъ схизматики, не говоря о томъ, что весьма сомнительно придавать «*μυστικωτέρῃ χειροτονίᾳ*» значеніе хиротоніи въ собственномъ смыслѣ. Если бы въ 8-мъ правилѣ рѣчь шла о хиротоніи, какъ таинствѣ священства, то было бы сдѣлано различіе между хиротоніей въ епископы и пресвитеры, а кромѣ того незначѣмъ было бы рукополагать новаціанскаго епископа въ епископа каѳолической церкви, чтобы потомъ предоставить ему мѣсто пресвитера, какъ это дѣлаетъ Никейскій соборъ. «И такъ гдѣ, или въ селахъ, или во градахъ, всѣ, обрѣтающіеся въ клирѣ, окажутся рукоположенными изъ нихъ однихъ: да будутъ въ томъ же чинѣ. Аще же тамъ, гдѣ есть епископъ каѳолическія церкви, нѣкоторые изъ нихъ приступятъ къ церкви: явно есть, яко епископъ православныя церкви будетъ имѣть епископское достоинство: а именующійся епископомъ у такъ нзв. чистыхъ,

пресвитерскую честь имѣти будетъ: развѣ заблагоразсудитъ мѣстный епископъ, чтобы и тотъ участвовалъ въ чести имени епископа. Аще же то ему не угодно будетъ: то для видимаго соприсчисленія такового къ клиру, избобрѣтетъ для него мѣсто или хорепископа, или пресвитера: да не будетъ двухъ епископовъ во градѣ» (8-е правило Ник. собора). Чтобы избѣжать наличія двухъ епископовъ въ одномъ городѣ, проще было бы прямию рукоположить новаціанскаго епископа въ пресвитеры. Уже въ древности высказывалось мнѣніе, что подѣ «возложеніемъ рукъ» не слѣдуетъ понимать таинство хиротоніи. Аристинъ разсматривалъ это возложеніе рукъ, какъ помазаніе св. миромъ, т. е. совершеніе таинства миропомазанія⁽⁹⁾. При такомъ толкованіи остается непонятнымъ, почему соборъ ничего не упоминаетъ о таинствѣ хиротоніи въ собственномъ смыслѣ. Если бы соборъ считалъ нужнымъ совершеніе надъ новаціанами таинства миропомазанія, то это означало бы, что онъ признавалъ дѣйствительнымъ у новаціанъ только одно таинство крещенія, а слѣдовательно всѣ вступающіе изъ новаціанства въ католическую церковь были бы принимаемы въ качества лаиковъ, независимо отъ того положенія, какое они въ немъ занимали. Такое предположеніе исключается самимъ содержаніемъ правила, которое во своей второй части регулируетъ положеніе новаціанскихъ клириковъ, принятыхъ по нашей терминологіи въ сущемъ санѣ. Аристинъ истолковалъ выраженіе «*χειροθετούμενους αὐτοῦς*» въ свѣтѣ 7-го правила КП. собора, тѣмъ болѣе, что существовало мнѣніе относительно новаціанъ, что якобы они не практиковали у себя таинство миропомазанія⁽¹⁰⁾. Принимая во вниманіе самый терминъ «*χειροθετεῖν*», а также практику III-го и IV-го вѣка приѣма въ Церковь кающихся, единственно допустимое толкованіе «*χειροθετούμενους αὐτοῦς*» заключается въ томъ, что Ник. соборъ предписалъ принимать новаціанъ, независимо отъ ихъ іерархическаго положенія, черезъ покаяніе, сопровождающееся возложеніемъ рукъ. Это было въ данномъ случаѣ признаніемъ со стороны собора практики Римской Церкви, высказанной еще папой Стефаномъ: «*Si quis ergo a quacumque haeresi venient ad nos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in paenitentiam*»¹¹⁾. Поэтому естественно, что «*manus imponatur in paenitentiam*» предварялось письменнымъ (*ἐγγράφως*) свидѣтельствомъ объ отказѣ отъ своихъ заблужденій. Нѣсколько непонятно, что соборъ совсѣмъ не упомянулъ о приѣмѣ новаціанъ-лаиковъ. Естественно предположить, что практика ихъ приѣма была болѣе снисходительной, чѣмъ практика приѣма клириковъ и могла ограничиваться только устнымъ заявленіемъ о желаніи вступить въ католическую церковь.

Если допустить, что въ первой фразѣ правила логическимъ подлежащимъ является «*καθ'αυτοῦς προσερχομένους τῇ ἐκκλησίᾳ*», то практика приѣма новаціанскихъ клириковъ, а слѣдовательно и лаиковъ, еще больше упрощается. При такомъ толкованіи смыслъ этой фразы былъ бы слѣдующій: относительно новаціанъ, вступающихъ въ католическую церковь, собору угодно было постановить, чтобы оставались въ клирѣ тѣ изъ нихъ, которые имѣютъ рукоположеніе. Другими словами «*χειροθετούμενους*» есть указаніе на то, что въ правилѣ рѣчь идетъ о клирикахъ, а не на способъ приѣма черезъ возложеніе рукъ. Что касается способа

приема, то онъ заключался бы только въ одномъ письменномъ заявленіи. Несмотря на грамматическія затрудненія такого толкованія, логическій смыслъ правила отъ этого выигрываетъ. Это мнѣніе было уже высказано Зонарой и Вальсамономъ и раздѣляется нѣкоторыми новыми комментаторами. Намъ нѣтъ необходимости рѣшительно высказываться за то или иное толкованіе, т. к. и въ одномъ и въ другомъ случаѣ отцы собора въ своемъ постановленіи о приѣмѣ новаціанъ исходятъ изъ признанія не только таинства крещенія, но и всѣхъ таинствъ, совершенныхъ въ новаціанскихъ общинахъ. Въ самомъ правилѣ никакого обоснованія такому признанію не приводится, какъ будто предполагается, что оно всѣми принимается, чего въ дѣйствительности совсѣмъ не было.

Аналогичную практику приѣма предписалъ Трулльскій соборъ по отношенію къ несторіанамъ и монофизитамъ, несомнѣнно подвляніемъ 8-го правила Никейскаго собора. «Несторіане же (евтихіане, и северіане и подобные имъ еретики) должны творити рукописанія (ποίηῖν ὑβέλλους) и предавати анаѳемѣ ересь свою, и Несторія, и Евтихіа, и Діоскора, и прочихъ начальниковъ таковыхъ ересей, и ихъ единомышленниковъ, и всѣ вышепоказанныя ереси: и потомъ да приѣмлютъ святое причащеніе» (95-е правило Трулльскаго собора). Отъ вступающихъ въ Церковь изъ несторіанства и монофизитства Трулльскій соборъ требуетъ одного только свидѣтельства, что они признаютъ православное ученіе и осуждаютъ еретическія ученія, отъ которыхъ они отступаютъ. Въ этомъ правилѣ нѣтъ даже, какъ это имѣется въ 8-мъ правилѣ Никейскаго собора, упоминанія о возложеніи рукъ. Это тѣмъ болѣе обращаетъ на себя вниманіе, что новаціанство было тѣмъ, что мы теперь называемъ схизмой или расколомъ, тогда какъ несторіанство и монофизитство отличались догматически отъ православнаго ученія и соборно были осуждены, какъ еретическія ученія. И одно, и другое было самыми опасными противниками православія и Римской имперіи и вели взаимную жестокую борьбу. Осуждая не только сторонниковъ этихъ ересей, но и всѣхъ заподозрѣнныхъ въ сочувствіи къ нимъ, и не только живыхъ, но и умершихъ въ общеніи съ Церковью, церковная власть постановляетъ принимать этихъ еретиковъ черезъ простое «рукописаніе», признавъ тѣмъ самымъ дѣйствительность всѣхъ таинствъ, совершаемыхъ въ ихъ общинахъ.

4. Было бы очень поспѣшно на основаніи 8-го правила Никейскаго собора дѣлать выводъ, что соборъ принципиально призналъ практику Римской церкви для приѣма еретиковъ. Тотъ же самый соборъ 19-мъ своимъ правиломъ опредѣляетъ, чтобы послѣдователи Павла Самосатскаго при приѣмѣ въ католическую церковь были вновь крестимы. «О бывшихъ павліанами, но потомъ прибѣгнувшихъ къ католической церкви, постановляется опредѣленіе, чтобы они всѣ вообще вновь крестимы были» (19-е правило 1-го Никейскаго собора). Предписаніе собора, чтобы послѣдователи Павла Самосатскаго были перекрещиваемы, означаетъ непризнаніе со стороны собора дѣйствительности ихъ крещенія, какъ таинства. Все, что намъ извѣстно объ ученіи Павла Самосатскаго не позволяетъ намъ сдѣлать предположеніе, что въ его общинахъ крещеніе совершалось иначе, чѣмъ въ католической Церкви. Аѳанасій Вел., участникъ собора, свидѣтельствуетъ, что они употребляли при

крещеніи тринитарную формулу (12). Правда, Иннокентій I-й († 417) говоритъ о томъ, что они не совершали крещеніе во имя трехъ лицъ св. Троицы (13). но здѣсь, вѣроятно, какое-то недоразумѣніе. Самъ Аѳанасій В. отвергалъ таинство крещенія павлианитовъ на томъ основаніи, что они вкладывали въ эту формулу неправославное ученіе. Если это была точка зрѣнія отцовъ собора — въ самомъ постановленіи нѣтъ никакихъ указаній на это —, то и при этомъ условіи требованіе перекрещиванія павлианитовъ не совпадало бы съ практикой Римской церкви. Гефеле пытается согласовать это постановленіе собора съ римской практикой ссылкой на постановленіе Арльскаго собора (14), который требуетъ при приѣмѣ еретиковъ въ Церковь установленія только одного факта употребленія тринитарной формулы (8-е правило Арльскаго собора). Н. Leclercq долженъ былъ признать, что это правило не могло быть основаніемъ для отцовъ Никейскаго собора для изданія ихъ постановленія относительно павлианитовъ (15). Римская церковь не входила въ обсужденіе тринитарной формулы, довольствуясь формальной правильностью крещенія. Изъ переписки Кипріана мы знаемъ, что папа Стефанъ признавалъ всякое крещеніе, совершенное *in nomine Christi*, въ томъ числѣ крещеніе маркіонитовъ. На это Кипріанъ отвѣчалъ указаніемъ, что они не исповѣдываютъ ни того же Отца, ни того же Сына, ни того же Духа Св., котораго исповѣдуютъ православные (16). Аѳанасій В., а съ нимъ, вѣроятно, и отцы Никейскаго собора, отвергали крещеніе павлианитовъ не на основаніи практики римской церкви, а на основаніи аргументовъ Кипріана. Если мы допустимъ, что отцы Никейскаго собора въ практику Римской церкви ввели дополнительный коррективъ — правильность содержанія тринитарной формулы, употребляемой при крещеніи —, то этотъ новый принципъ можетъ дать намъ основаніе для отверженія крещенія павлианитовъ, но и при этомъ принципѣ, несомнѣнно содержимомъ православной церковью, постановленіе 19-го правила, какъ и 8-го правила того же собора, не можетъ быть разсматриваемо, какъ принципиальное рѣшеніе. Если мы приложили бы это принципиальное рѣшеніе къ вопросу приѣма несторіанъ и монофизитовъ, то мы должны были бы признать, что ихъ таинство крещенія также недействительно, какъ и крещеніе павлианитовъ, т. к. они не исповѣдуютъ того же Сына, котораго исповѣдуетъ православная церковь. Въ 19-мъ правилѣ Никейскаго собора, какъ и въ 8-мъ правилѣ, разрѣшается опредѣленный конкретный случай: въ одномъ вопросѣ о приѣмѣ новацианъ, а въ другомъ — павлианитовъ.

Непризнаніе таинства крещенія естественно должно влечь за собою непризнаніе остальныхъ таинствъ, въ томъ числѣ, конечно, таинства рукоположенія. «Аще же которые (павлианиты) въ прежнее время къ клиру принадлежали: таковые, явясь безпорочными и неукоризненными, по перекрещиваніи, да будутъ рукоположены епископомъ католическія церкви. Аще же испытаніе обрящеть ихъ неспособными къ священству: надлежитъ имъ изверженными быти изъ священнаго чина» (19-е правило Никейскаго собора). Толкованіе этого постановленія всегда вызывало нѣкоторыя затрудненія. Зонара совершенно справедливо указывалъ: «Думаю, что слово изверженіе (*καθάρσις*) употреблено здѣсь не въ собственномъ смыслѣ, потому что извергается тотъ, кто

получаетъ правильное рукоположеніе и возведенъ на высоту священства; а тотъ, кто въ самомъ началѣ не былъ рукоположенъ правильно, какъ, откуда и съ какой высоты можетъ быть изверженъ? Итакъ сказано не въ буквальномъ смыслѣ: да будетъ изверженъ (*καθαροσθήσεται*) вмѣсто того, чтобы сказать: да изгонится изъ клира (*ἐξοθήσεται τοῦ κλήρου*)¹⁷). Допустить, чтобы соборъ сдѣлалъ редакціонную ошибку очень трудно, т. к. намъ извѣстно, что соборы обычно очень тщательно редактировали свои постановленія. Любопытно отмѣтить, что Зонара, пытаясь устранить трудность толкованія черезъ допущеніе редакціонной ошибки, самъ сдѣлалъ аналогичную ошибку: какимъ образомъ могутъ изгоняться изъ клира тѣ, кто въ немъ никогда не состояли, если таинство рукоположенія объявлено недѣйствительнымъ. Недѣйствительное таинство не только не возводитъ на высоту священства, но и не вводитъ въ клиръ. Если оно вводитъ въ клиръ, то оно возводитъ и на высоту священства. Вѣроятно всего предположить, что редакціонная неясность постановленія отражаетъ сомнѣнія и колебанія отцовъ собора въ вопросѣ объ отношеніи къ павлианистамъ. Съ одной стороны всѣ таинства павлианистовъ по той или иной причинѣ соборъ объявляетъ недѣйствительными, а съ другой стороны выходитъ, что рукоположенные ими лица въ какой-то мѣрѣ состоятъ въ клирѣ, т. к. только недостойныя между ними низвергаются изъ своего чина, а остальные сохраняютъ свой чинъ черезъ повтореніе таинства рукоположенія, совершаемое епископомъ католической церкви. Мы позволяемъ себѣ уже здѣсь отмѣтить эту неясность богословской мысли въ вопросѣ объ отношеніи къ еретическимъ обществамъ.

5. Трулльскій соборъ въ своемъ 95-мъ правилѣ, которое является почти буквальнымъ воспроизведеніемъ такъ называемаго 7-го правила 1-го Константинопольскаго собора, подтверждая необходимость перекрещиванія павлианистовъ, предписываетъ подобнымъ же образомъ, т. е. черезъ крещеніе, принимать евномианъ, монтанистовъ и савеллианъ. «О бывшихъ павлианами, потомъ къ католической церкви прибѣгшихъ, постановлено: перекрещивати ихъ непремѣнно. Евномианъ же, еднократнымъ погруженіемъ крещающихся, и монтанистовъ, именуемыхъ здѣсь фригами, и савеллианъ, держащихся мнѣнія о сынеотчествѣ и иное нетерпимое творящихъ, и всѣхъ прочихъ еретиковъ (ибо много здѣсь таковыхъ, наипаче выходящихъ изъ галатскія страны), всѣхъ, которые изъ нихъ желаютъ присоедины быти къ православію, приедемъ, якоже язычниковъ (*ὡς Ἑλλήνας δεχόμεθα*). Въ первый день дѣлаемъ ихъ христианами, во второй оглашенными, потомъ въ третій заклаемъ ихъ съ троекратнымъ дуновеніемъ въ лицо, и въ уши: и тако оглашаемъ ихъ, и тогда уже крещаемъ ихъ. Такжеже и манихеевъ, валентиніановъ, маркіонитовъ, и имъ подобныхъ еретиковъ» (95-е правило Трулльскаго собора). Крещеніе упомянутыхъ выше въ приведенномъ правилѣ еретиковъ соборъ признаетъ недѣйствительнымъ, причемъ въ двухъ случаяхъ приведены основанія этому непризнанію: въ первомъ случаѣ въ силу неправильности формы крещеніе евномианъ объявляется недѣйствительнымъ, во второмъ случаѣ въ силу неправильнаго содержанія ученія о св. Троицѣ. Что касается крещенія монтанистовъ, то никакихъ основаній не приведено, такъ какъ крещеніе монтанистовъ совершалось

такъ же, какъ и въ католической церкви, а потому исключалась возможность примѣненія принциповъ правильности формы или правильности ея содержанія (18). И въ этомъ постановленіи мы не находимъ никакого принципиальнаго рѣшенія относительно крещенія еретиковъ, а только рѣшеніе собора относительно конкретныхъ случаевъ. Несмотря на то, что евноміане, монтанисты и савелліане принимаются, какъ и павлианиты, черезъ таинство крещенія, порядокъ пріема тѣхъ и другихъ неодинаковъ. Постановленіе Трулльскаго собора относительно павлианитовъ основано на 19-мъ правилѣ Никейскаго собора — въ 7-мъ правилѣ «Константинопольскаго собора» ничего о нихъ не говорится. Соборъ не рѣшилъ измѣнить правило Никейскаго собора, но воспроизвелъ его не полностью: онъ опустилъ въ немъ то, что касается пріема въ католическую церковь клириковъ павлианитовъ. Вѣроятно, этотъ пропускъ объясняется трудностью толкованія этой части постановленія 1-го Никейскаго собора, о которой мы говорили выше. Павлианиты должны быть перекрещиваемы «ἐξ ἄπιστος» — непременно или всѣ безъ исключенія», но, какъ показываетъ дальнѣйшій текстъ правила, это «перекрещиваніе» совершается непосредственно за заявленіемъ желанія о вступленіи въ католическую церковь безъ всякихъ предварительныхъ моментовъ. Евноміане, монтанисты и савелліане принимаются въ Церковь, какъ «эллины», т. е. такъ же, какъ совершается пріемъ въ Церковь язычниковъ черезъ дисциплину оглашенія. Въ силу этого создается не одинъ порядокъ пріема въ Церковь еретиковъ, таинство крещенія которыхъ не признается, а два. Случайность ли это или простое механическое воспроизведеніе стараго правила наиболѣе знаменитаго собора? Врядъ ли это такъ. Отцы Трулльскаго собора имѣли возможность распространить практику пріема павлианитовъ, установленную Никейскимъ соборомъ, на остальныхъ еретиковъ. Если онъ этого не сдѣлалъ, то значитъ онъ сознательно желалъ установить различіе въ порядкѣ пріема между павлианитами и остальными еретиками. Дисциплина оглашенія имѣла задачей обученіе истинамъ христіанской вѣры и введеніе оглашенныхъ въ жизнь Церкви и была соединена съ рядомъ литургическихъ дѣйствій. Именно это послѣднее имѣли въ виду отцы Трулльскаго собора, и главнымъ образомъ заклинаніе, какъ освобожденіе отъ власти дьявола. Екзорцисты были лицами, имѣющими благодатное служеніе, а потому признаніе дѣйствительности «заклинанія» было косвеннымъ признаніемъ благодатныхъ харизмъ у павлианитовъ. Почему признаніе дѣйствительности заклинанія не влекло за собою признанія благодатной дѣйствительности таинства крещенія, остается безъ отвѣта. Какъ и въ вопросѣ относительно клириковъ-павлианитовъ, такъ и здѣсь имѣется какая-то неясность богословской мысли. Эта неясность мысли сказывается и въ томъ, что соборъ предписываетъ одинаково принимать монтанистовъ и манихеевъ, и валентиніанъ, и маркіонитовъ, и имъ подобныхъ еретиковъ, т. е. гностиковъ. Отцы собора не могли не видѣть различія между монтанистами, которые оставались въ предѣлахъ христіанства, и гностицизмомъ, который былъ на границѣ его. Соборъ имѣлъ основаніе считать манихеевъ за «эллинновъ», но во всякомъ случаѣ монтанисты не должны были бы попасть

въ эту группу, будучи болѣе близкими къ каѳолической церкви, чѣмъ павліанисты.

6. Наконецъ, 95-е правило Трулльскаго собора, слѣдую 7-му правилу Константинопольскаго собора, упоминаетъ еще объ одной группѣ еретиковъ, таинство крещенія которыхъ признается дѣйствительнымъ, но остальные таинства считаются недѣйствительными. Поэтому, еретики этой группы принимаются въ каѳолическую церковь черезъ таинство миропомазанія. «Арианъ, македоніанъ, савватіанъ, и новатіанъ, именующихъ себя чистыми и лучшими, четырнадцатниковъ или тетрадитовъ, и аполлинаристовъ, когда они даютъ рукописаніе и проклинаятъ всякую ересь, не мудрствующую, какъ мудрствуетъ святая Божія каѳолическая и апостольская церковь, приедемъ, запечатлѣвая, то есть, помазуя святымъ миромъ во первыхъ чело, потомъ очи, и ноздри, и уста, и уши, и запечатлѣвая ихъ глаголемъ: печать дара Духа Святаго» (95-е правило Трулльскаго собора). Признавая таинство крещенія этой группы еретиковъ, соборъ могъ слѣдовать только лишь принципу правильности формъ таинства крещенія, такъ какъ внутреннее содержаніе тринитарной формулы, употребляемой нѣкоторыми изъ нихъ въ таинствѣ крещенія, не соответствовало ученію каѳолической церкви. На этомъ основаніи ариане, македоніане и аполлинаристы могли быть разсматриваемы, какъ павліанисты или монтанисты. Съ другой стороны соборъ имѣлъ полную возможность разсматривать ихъ такъ же, какъ и несторіанъ и монофизитовъ, такъ какъ тѣ и другіе догматически отклонялись отъ ученія православной церкви, а установить степень этого отклоненія не представляется возможнымъ. Если принимать во вниманіе принципъ правильности догматическаго ученія, то, конечно, наибольшее право на максимальную снисходительность собора имѣли бы новациане и четырнадцатники. О послѣднихъ даже Елифаній свидѣтельствовалъ, что они остаются православными. Тѣмъ не менѣе и новациане, и четырнадцатники объединены въ одну группу съ арианами. Такого рода отношеніе собора къ этимъ схизмамъ было бы оправдано, если бы соборъ въ своемъ постановленіи руководствовался исключительно принципомъ правильности формы таинства крещенія, т. е. римской практикой, но этотъ принципъ не выдержанъ съ начала до конца. При слѣдованіи ему соборъ долженъ былъ бы ограничиться признаніемъ или отверженіемъ одного только таинства крещенія, а не признавать дѣйствительными и другія таинства (19).

7. Анализъ соборныхъ постановленій относительно приема въ Церковь еретиковъ и схизматиковъ, который приведенъ выше, не смогъ обнаружить никакого принципиальнаго рѣшенія о приемѣ еретиковъ, которое стояло бы за этими частными рѣшеніями, и которое бы къ нимъ прилагалось. Во всякомъ случаѣ на основаніи анализа постановленій мы не имѣемъ никакихъ основаній утверждать, что православная церковь признаетъ правильнымъ и дѣйствительнымъ всякое крещеніе, совершенное во имя Св. Троицы, кѣмъ бы оно ни было совершено. Если въ однихъ соборныхъ постановленіяхъ мы можемъ найти приложеніе принципа правильности формъ крещенія, то въ другихъ — этого принципа недостаточно, чтобы обосновать рѣшенія соборовъ. Дополни-

ный принципъ правильности догматическаго содержанія, вкладываемаго въ крещеніе, также недостаточенъ, чтобы объяснить всѣ постановленія соборовъ относительно приѣма еретиковъ. Соборы шли не отъ общаго къ частному, а скорѣе, если это было необходимо, отъ частнаго къ общему. Соборы каждый разъ обсуждали частные случаи приѣма еретиковъ въ церковь и по поводу этихъ случаевъ выносили свои рѣшенія, а не примѣняли готовое принципиальное рѣшеніе къ частнымъ случаямъ. Поэтому, рѣшеніе соборовъ приложимо только къ тѣмъ случаямъ, о которыхъ прямо говорится въ постановленіи. Мы должны предположить, такъ какъ иначе не могло быть, что обсужденію вопроса о способахъ приѣма въ Церковь предшествовало обсужденіе самаго еретическаго ученія, въ результатѣ котораго опредѣлялось отношеніе собора къ обсуждаемой имъ ереси, а это послѣднее опредѣляло рѣшеніе вопроса о способѣ приѣма въ Церковь. Надо полагать, что при обсужденіи еретическаго ученія и выясненія отношенія къ нему принималось во вниманіе не только само ученіе, но и задачи церковной политики текущаго момента. Этимъ только можно объяснить, почему соборы въ однихъ случаяхъ проявляли максимумъ снисходительности при приѣмѣ въ Церковь еретиковъ, ученіе которыхъ значительно разнилось отъ ученія католической церкви, и крайнюю строгость по отношенію къ другимъ, которые не отличались по своему ученію отъ православной церкви. Только этимъ можно объяснить, что рѣшенія относительно приѣма однихъ и тѣхъ же еретиковъ или схизматиковъ могли измѣняться отъ собора къ собору, несмотря на все уваженіе, которымъ пользовались соборныя рѣшенія. Такъ, какъ мы уже видѣли, Никейскій соборъ въ 19-мъ правилѣ предписалъ принимать новацианъ черезъ возложеніе рукъ епископа, а Трулльскій соборъ постановилъ принимать ихъ черезъ таинство миропомазанія. Нѣтъ никакихъ основаній думать, что измѣненіе рѣшенія собора относительно приѣма новацианъ вызвано было измѣненіями происшедшими въ самомъ новацианствѣ. Оно оставалось однимъ и тѣмъ же и въ началѣ четвертаго вѣка и въ V-мъ, если къ этому времени отнести 7-е правило 1-го Константинопольскаго собора, и въ VI-мъ вѣкѣ. Оно оставалось одинаковымъ, но задачи церковной политики измѣнились. Въ эпоху Никейскаго собора, который былъ по своему заданію соборомъ мира, церковная политика диктовала максимальную снисходительность къ новацианству, которое было крупной силой, соперничающей съ католической церковью. Въ V-мъ или VI-мъ вѣкѣ церковная политика могла совершенно игнорировать новацианство, которое уже не представляло никакой угрозы для Церкви. Очередной задачей тогда было возвращеніе въ Церковь несторіанъ и монофизитовъ, особенно послѣднихъ, и эта задача диктовала максимальную снисходительность къ тѣмъ изъ нихъ, кто желалъ вступить въ Церковь. Рѣшенія соборовъ, обусловленные, хотя бы частично, задачами текущей церковной политики, не могутъ, конечно, дать никакого принципиальнаго рѣшенія. Наоборотъ, они свидѣлствуютъ о неясности богословской мысли въ ученіи о Церкви, въ частности о таинствахъ. Мы имѣли уже случай указывать на эту неясность, которая, какъ мы увидимъ ниже, вызывала существованіе одновременно двухъ тенденцій, исключавшихъ другъ друга: тенденціи къ признанію дѣйствительности таинствъ, а другой — къ отри-

цанію дѣйствительности всѣхъ таинствъ, совершенныхъ въ еретическихъ обществахъ.

8. Школьное богословіе на основаніи правилъ соборовъ о приѣмѣ въ церковь еретиковъ дѣлаетъ заключеніе, что въ православной церкви существуетъ три способа приѣма: 1) черезъ таинство крещенія для тѣхъ, крещеніе которыхъ признается неправильнымъ, или надъ которыми оно вообще не совершалось, 2) черезъ таинство миропомазанія для тѣхъ, таинство крещенія которыхъ признается дѣйствительнымъ, но надъ которыми не было совершено таинство миропомазанія или оно признается неправильнымъ, 3) черезъ таинство покаянія для тѣхъ еретиковъ, въ средѣ которыхъ православная церковь признаетъ дѣйствительными, какъ таинство крещенія, такъ и всѣ остальные таинства. Если говорить о способахъ приѣма въ Церковь еретиковъ или схизматиковъ, которыхъ мы находимъ въ соборныхъ постановленіяхъ, то надо признать, что эти постановленія указываютъ не три, а пять способовъ приѣма въ Церковь: первый, совершенно аналогичный со способомъ приѣма въ Церковь язычниковъ и вообще нехристіанъ, второй, черезъ таинство крещенія безъ предварительнаго оглашенія, третій, черезъ таинство миропомазанія, четвертый, черезъ таинство покаянія и пятый, черезъ простое письменное свидѣтельство о слѣдованіи православной вѣрѣ и осужденіи прежнихъ еретическихъ ученій, которыхъ они держались.

Есть ли три способа приѣма, какъ утверждаетъ школьное богословіе, или ихъ пять, какъ указано въ соборныхъ правилахъ, все равно остается неяснымъ и неразрѣшеннымъ основной вопросъ, какимъ изъ указанныхъ способовъ принимать еретиковъ. Если бы соборныя правила кромѣ указанія на способы приѣма еретиковъ содержали принципиальное рѣшеніе относительно ихъ приѣма, то этотъ вопросъ не ставился бы, т. к. надо было бы только выбрать тотъ способъ, который соответствуетъ этому рѣшенію. Мы знаемъ, что церковная власть испытывала и испытываетъ крайнія затрудненія для опредѣленія способа приѣма въ Церковь тѣхъ еретиковъ или схизматиковъ, которые не упомянуты въ правилахъ или которые появились позднѣе изданія этихъ правилъ. Эти затрудненія въ свою очередь свидѣлствуютъ объ отсутствіи принципиальнаго рѣшенія, несмотря на всѣ утвержденія школьнаго богословія. Въ этомъ отношеніи наиболѣе показательнымъ является вопросъ о приѣмѣ католиковъ въ православную церковь. Общеправославныхъ постановленій, если не считать тѣхъ, которыхъ предлагаетъ школьное богословіе, по этому предмету нѣтъ. Каждая помѣстная церковь рѣшала и рѣшаетъ этотъ вопросъ самостоятельно и, какъ мы сейчасъ увидимъ, не только рѣшенія помѣстныхъ церквей не совпадаютъ между собою, но даже рѣшенія одной и той же помѣстной церкви испытывали существенныя измѣненія.

9. Въ XI-мъ в. вопросъ о приѣмѣ католиковъ, вѣроятно, практически не ставился, а если ставился, то не вызывалъ затрудненій, т. к. были живы воспоминанія о прежнемъ церковномъ единствѣ. Въ XII-мъ вѣкѣ положеніе измѣняется, т. к. въ связи съ крестовыми походами попадались плѣнные католики, которые посѣщали православныя церкви

и желали принимать участие въ таинствѣ Евхаристіи. Какъ показывають отвѣты Вальсамона Марку Александрійскому, этотъ вопросъ обсуждался въ церковныхъ кругахъ. Самъ Вальсамонъ считалъ, что достаточно для приѣма въ общеніе католиковъ отказъ отъ ученій, несоотвѣтствующихъ православной церкви ⁽²⁰⁾. Наряду съ этимъ существовало другое мнѣніе, которое находило нужнымъ совершать надъ ними миропомазаніе. Константинопольскій соборъ при патріархѣ Симеонѣ въ 1484 году постановилъ принимать католиковъ безъ повторнаго крещенія, черезъ миропомазаніе и отреченіе отъ заблужденій. Въ XVIII-мъ вѣкѣ этотъ порядокъ измѣняется. Постановленіе Константинопольскаго собора при патріархѣ Кириллѣ 1756 года требуетъ перекрещиваніе латинянъ, какъ и вообще всѣхъ еретиковъ. Въ самомъ постановленіи римско-католическая церковь не упоминается, но по своему содержанію оно направлено противъ нея. «Такъ какъ три года тому назадъ поднять вопросъ о томъ, надлежитъ ли признавать крещеніе еретиковъ, обращающихся къ намъ, разъ это крещеніе совершается вопреки преданію св. апостоловъ и св. отцевъ, а также вопреки обычаемъ и постановленіямъ католической и апостольской церкви, то мы... считающіе противнымъ всему апостольскому преданію, и какъ произведеніе развращенныхъ людей, все что происходитъ у еретиковъ, и что не совершается такъ, какъ заповѣдано Духомъ Святымъ и апостолами, и какъ это совершается нынѣ въ Христовой церкви,—общимъ постановленіемъ отмечаемъ всякое еретическое крещеніе, а посему всѣхъ еретиковъ, къ намъ обращающихся принимаемъ какъ неосвященныхъ (*ἀσέβους*) и некрещенныхъ, причемъ мы этимъ слѣдуемъ прежде всего Господу нашему Иисусу Христу, заповѣдавшему своимъ апостоламъ крестить во имя Отца, и Сына, и Св. Духа, далѣе слѣдуемъ святымъ божественнымъ апостоламъ, установившимъ троекратное погруженіе, съ произнесеніемъ при каждомъ изъ нихъ одного лица Св. Троицы..., наконецъ, мы этимъ слѣдуемъ второму и пято-шестому вселенскимъ соборамъ, предписывающимъ считать некрещенными всѣхъ, обращающихся въ православіе, не бывшихъ крещенными черезъ троекратное погруженіе, при каждомъ изъ которыхъ призывалось бы имя одной изъ Божественныхъ Ипостасей, а крещенныхъ какимъ-либо инымъ образомъ. Держась этихъ святыхъ и божественныхъ установленій, мы считаемъ достойнымъ осужденія и отвратительнымъ еретическое крещеніе, т. к. оно не соотвѣтствуетъ, а противорѣчитъ апостольскому божественному установленію, и есть не иное что, какъ бесполезное, по слову св. Амвросія и св. Афанасія В., умываніе, огулашеннаго вовсе не освящающее и отъ грѣха не очищающее; вотъ почему всѣхъ, отъ еретиковъ некрещенно крещенныхъ, когда они обращаются въ православіе, мы принимаемъ какъ некрещенныхъ и безъ всякаго смущенія крестимъ ихъ по апостольскимъ и соборнымъ правиламъ.... И этимъ общимъ судомъ и письменнымъ изъясненіемъ подтверждаемъ это наше постановленіе, согласное съ апостольскими и соборными постановленіями, и утверждаемъ нашими подписями» ⁽²¹⁾. Это постановленіе съ обычнымъ греческимъ мастерствомъ словесно обходитъ всѣ трудности, вызываемыя вопросомъ о приѣмѣ еретиковъ въ Церковь. Въ дѣйствительности оно полно внутреннихъ противорѣчій, вскрываетъ край-

ною неясность богословской мысли въ ученіи о Церкви и о таинствахъ и обнаруживаетъ недопустимую для постановленія неточность въ ссылкахъ на соборныя правила. Съ одной стороны, оно какъ-будто устанавливаетъ принципъ дѣйствительности крещенія, если оно совершено съ соблюденіемъ требуемой формы, въ соотвѣтствіи съ предписаніями Апост. Правиль. Поэтому оно объявляетъ недѣйствительнымъ всякое иное крещеніе, указывая, что Константинопольскій и Трулльскій соборы провозгласили недѣйствительнымъ крещеніе, совершенное безъ троекратнаго погруженія и безъ призванія трехъ Лицъ Св. Троицы. Мы видѣли, что это не такъ или не совсѣмъ такъ. Ни Константинопольскій соборъ, ни Трулльскій соборъ совершенно не упоминаютъ, какъ должно совершаться крещеніе, а тѣмъ болѣе не устанавливаютъ того принципа, на который ссылается постановленіе патріарха Кирилла. Если бы отцы Трулльскаго собора руководствовались этимъ принципомъ, то они должны были бы признать дѣйствительность почти всѣхъ крещеній, которыхъ они осудили. Съ другой стороны, опираясь вполне правильно на Ап. правила (22), постановленіе собора 1756 г. объявляетъ недѣйствительнымъ вообще всякое еретическое крещеніе, т. к. у еретиковъ все совершается не такъ, какъ заповѣдано Духомъ Св. Въ дѣйствительности это не что иное, какъ признаніе ученія Кипріяна Карфагенскаго о таинствахъ еретиковъ. Въ силу одновременнаго признанія двухъ противорѣчащихъ принциповъ заключеніе постановленія является необоѣнованнымъ и неожиданнымъ, т. к. оно требуетъ крещенія всѣхъ еретиковъ. На основаніи этого постановленія Пидаліонъ провозгласилъ: «латинское крещеніе ложно называется этимъ именемъ; оно вовсе не есть крещеніе (*βάπτισμα*), а лишь простое мытье (*ἀλλὰ ῥάντισμα μόνον*)». Это указаніе Пидаліона сохранило въ греческой церкви свою полную силу. Это означаетъ, что она не признаетъ дѣйствительности таинства римско-католической церкви, а слѣдовательно и таинствъ всѣхъ остальныхъ вѣроисповѣданій, отъ нея отдѣлившихся. Въ концѣ концовъ вопросъ остался неяснымъ, въ силу какихъ догматическихъ соображеній признаются или отвергаются таинства у еретиковъ или схизматиковъ.

Въ русской церкви порядокъ приѣма въ Церковь изъ инославныхъ вѣроисповѣданій также подвергся измѣненіямъ. Московскій соборъ 1620 года постановилъ принимать латинянъ и уніатовъ посредствомъ перекрещиванія, но уже Московскій соборъ 1656 года постановилъ принимать латинянъ безъ повторнаго крещенія, но крещеніе кальвинистовъ и лютеранъ призналъ недѣйствительнымъ. Наконецъ, Большой Московскій соборъ на основаніи постановленія КП. собора 1484 года утвердилъ практику присоединенія католиковъ безъ повторнаго крещенія. Постановленіе КП. собора 1756 года не повліяло на практику русской церкви, что создало различіе практики приѣма лицъ инославныхъ вѣроисповѣданій между греческой и русской церквами. Въ то время, какъ греческая церковь принимаетъ католиковъ и всѣхъ лицъ, принадлежащихъ къ инославнымъ вѣроисповѣданіямъ черезъ таинство крещенія, русская церковь принимаетъ безъ повторнаго крещенія черезъ совершеніе таинства миропомазанія лицъ, принадлежащихъ къ протестантскимъ вѣроисповѣданіямъ, а также лицъ, надъ которыми не было

совершенно таинство миропомазанія, какъ напримѣръ, малолѣтнихъ католиковъ, которые еще не получили конфирмацію. Черезъ таинство покаянія принимаются всѣ тѣ, надъ которыми совершено таинство миропомазанія, какъ напримѣръ, католики, монофизиты, несторіане и др.

Какъ греческая, такъ и русская церковь для обоснованія своей практики приѣма католиковъ вполнѣ могутъ ссылаться на 95-ое правило Трулльскаго собора, т. к. въ немъ, дѣйствительно, указаны способы приѣма въ католическую церковь черезъ крещеніе, миропомазаніе и покаяніе, но не указано, какой изъ этихъ способовъ надо примѣнять къ католикамъ или къ другимъ вѣроисповѣданіямъ. Правило дѣйствительно только по отношенію къ тѣмъ еретикамъ, которые въ немъ прямо указаны, т. к. въ немъ не имѣется принципиальнаго рѣшенія вопроса о приѣмѣ еретиковъ въ Церковь. Для того, чтобы способы приѣма, указанные въ этомъ правилѣ, могли быть приложены къ ересямъ въ правилѣ неуказаннымъ, необходимо предварительное рѣшеніе о дѣйствительности или недѣйствительности священнодѣйствій, совершаемыхъ въ общинахъ этихъ еретиковъ, что для настоящаго времени означаетъ выясненіе вопроса о дѣйствительности таинствъ разныхъ вѣроисповѣданій.

10. Если въ соборныхъ постановленіяхъ мы не находимъ принципиальнаго рѣшенія вопроса о приѣмѣ еретиковъ въ Церковь, а только рѣшеніе вполнѣ конкретныхъ случаевъ, то тѣмъ не менѣе мы можемъ установить въ нихъ нѣкоторую тенденцію къ такому рѣшенію вопроса. Въ 95-мъ правилѣ Трулльскаго собора, которое слѣдуетъ такъ наз. 7-му правилу I-го Константинопольскаго собора, послѣ перечисленія еретиковъ, которыхъ надлежитъ принимать въ Церковь черезъ таинство крещенія, добавлено: «и всѣхъ прочихъ еретиковъ (ибо много здѣсь такихъ, наипаче выходящихъ изъ Галатскія страны), всѣхъ, которые изъ нихъ желаютъ присоединены быти къ православію, приѣмлемъ, якоже язычниковъ». Это добавленіе вскрываетъ основную тенденцію, какъ составителя 7-го правила I-го Константинопольскаго собора, такъ и отецъ Трулльскаго собора. Упомянутіе объ еретикахъ, выходящихъ изъ галатской страны, нисколько не преуменьшаетъ общаго смысла выраженія «прочіе еретики». Это означаетъ всѣхъ вообще еретиковъ за исключеніемъ тѣхъ, кто поименованъ въ правилѣ. Перечисливъ только небольшую группу ересей — самъ соборъ признаетъ, что таковыхъ много, — всѣхъ остальныхъ онъ относитъ къ группѣ «прочихъ ересей». Среди нихъ должны быть весьма разнообразныя ереси въ смыслѣ измѣненія православнаго ученія. Эту наибольшую группу еретиковъ соборъ предписываетъ принимать, какъ эллиновъ, т. е. не признаетъ ихъ за христіанъ. Если нѣкоторыя группы еретиковъ соборъ предписалъ принимать черезъ таинство миропомазанія и покаянія, то это является ни чѣмъ инымъ, какъ уступкой требованіямъ церковной политики, диктующей болѣе мягкое отношеніе къ нѣкоторымъ ересямъ въ цѣляхъ церковной икономіи. Онъ точно опредѣляетъ эти группы, не желая, чтобы снисходительное отношеніе распространялось на неограниченное количество ересей и на неограниченное время. Эта уступка могла находить свое богословское оправданіе въ мнѣніи, которое представлялъ Римъ, и сторонники котораго всегда имѣлись на Востокъ, но

она неизбежно должна была вызывать неясность въ вопросѣ объ отношеніи къ еретикамъ, такъ какъ одновременно соединились разныя богословскія мнѣнія по одному и тому же предмету. Не желая или м. б. избѣгая касаться богословской проблемы о Церкви, Трулльскій соборъ, какъ и другіе соборы, не далъ никакого богословскаго обоснованія ни своему признанію еретическихъ таинствъ, ни ихъ отверженію, а ограничился только фактическимъ изложеніемъ своихъ рѣшеній.

Въ совершенно аналогичномъ положеніи по этому вопросу былъ въ свое время Василій В. О его мнѣніяхъ не приходится догадываться или дѣлать тѣ или иныя предположенія, т. к. онъ ихъ совершенно открыто изложилъ, въ своихъ посланіяхъ къ Амфилохію, епископу иконійскому. Отвѣчая на вопросъ послѣдняго относительно приѣма въ католическую церковь новаціанъ, Василій В., различая ясно ересь, расколь и незаконное собраніе, указываетъ, что согласно постановленію древнихъ отцовъ крещеніе раскольниковъ признается дѣйствительнымъ, но съ другой стороны замѣчаетъ, что «угодно было древнимъ, какъ то Кипріану и нашему Фирмилліану, единому опредѣленію подчинити всѣхъ сихъ: казаровъ, гидропарастатовъ, энкратитовъ и апотактитовъ. Ибо хотя начало отступленія произошло черезъ расколъ, но отступившіе отъ церкви уже не имѣли на себѣ благодати Святаго Духа. Ибо осудѣло преподаваніе благодати, потому что пресѣклось законное преемство. Ибо первые отступившіе получили посвященіе отъ отцовъ и черезъ возложеніе рукъ ихъ имѣли дарованіе духовное. Но отторженные, содѣлавшись мірянами, не имѣли власти ни крестить, ни рукополагать, и не могли преподавати другимъ благодать Св. Духа, отъ которой сами отпали. Почему приходящіе отъ нихъ въ церкви, яко крещенныхъ мірянами, древніе повелѣвали вновь очищати истиннымъ крещеніемъ» (Василій В. правило I). Излагая мнѣнія Кипріана Карѳагенскаго и Фирмилліана Кесарійскаго, Василій В., явно къ нему склоняется, но въ то же самое время указываетъ «но поелику нѣкоторымъ въ Асіи рѣшительно угодно было, ради назиданія многихъ, пріятіе крещенія ихъ: то да будетъ оно пріемлемо». Церковная икономія оказалась сильнѣе богословскаго мнѣнія. Когда Василій В., высказывая свое личное мнѣніе, не отказывается въ силу церковной дисциплины, подчиниться рѣшенію большинства, какъ напримѣръ, въ вопросѣ о крещеніи энкратитовъ, это до извѣстной степени понятно, но совершенно непонятно, когда Василій В., считая недѣйствительными таинства раскольниковъ, и обосновывая богословски эту недѣйствительность, объявляетъ ихъ дѣйствительными. Василій В., какъ будто, не замѣчаетъ, что нельзя признавать благодатно-дѣйствительными тѣ таинства, которыя сами по себѣ лишены благодати и не являются таинствами, даже, если это дѣлается для назиданія многихъ. Церковная власть можетъ въ порядкѣ церковной икономіи смягчать свои правила, какъ напримѣръ, правила приѣма кающихся въ церковь, но церковная власть не можетъ неблагодатное сдѣлать благодатнымъ. Это тоже самое, если бы церковная власть для назиданія многихъ объявила бы еретическое ученіе православнымъ. Вѣроятно, въ порядкѣ церковной икономіи полезнѣе было бы не осуждать Арія, Несторія и Евтихія и не создавать огромныя движенія, которыя подрывали церковь и имперію. Въ словахъ Василія В. — недолжное

смѣшеніе права и благодати, чѣмъ онъ вообще страдалъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ это есть свидѣтельство неясности въ этомъ вопросѣ его богословской мысли, т. к., вѣроятно, онъ не былъ глубоко убѣжденъ ни въ правильности своего мнѣнія, ни въ правильности практики, основанной на противоположномъ мнѣніи.

Неясность богословской мысли, которую мы обнаружили въ 95-мъ правилѣ Трулльскаго собора, еще яснѣе сказывается въ томъ, что отцы этого собора въ своемъ 2-мъ правилѣ наряду съ соборными и св. отцевъ правилами приняли «Апостольскія правила». Въ нихъ излагается, какъ и въ «Апостольскихъ Постановленіяхъ» (23), отвергнутыхъ Трулльскимъ соборомъ, мнѣніе относительно таинства крещенія, совершаемаго еретиками, подрывающее 95-ое правило этого собора. Такъ, въ 46-мъ Апост. правилѣ говорится: «Епископа, или пресвитера, пріявшихъ крещеніе или жертву еретиковъ, извергати повелѣваемъ. Кое бо согласіе Хрестови съ веліаромъ, или кая часть вѣрному съ невѣрнымъ». Это правило настолько категорически запрещаетъ признавать (δέυεσθαι) крещеніе всѣхъ еретиковъ, что въ каноническомъ сборникѣ русской церкви «Книгѣ правилъ» имѣется примѣчаніе, что оно относится только къ еретикамъ, бывшимъ въ апостольское время. Наивная оговорка, которая показываетъ полную беспомощность богословской мысли. Недѣйствительность крещенія еретиковъ подтверждается 47 и 68 Апостольскими правилами: «Епископъ или пресвитеръ еще по истинѣ имѣющаго крещеніе окрестить, или аще отъ нечестивыхъ оскверненнаго не скрестить: да будетъ изверженъ, яко посмѣвающійся кресту и смерти Господней, и не различающій священниковъ отъ лже-священниковъ (ψευδιερῶν)» (24). «Аще кто епископъ, или пресвитеръ, или діаконъ, пріемлетъ (δέξεται) отъ кого-либо второе рукоположеніе: да будетъ изверженъ отъ священнаго чина, и онъ и рукоположивый: развѣ аще достовѣрно извѣстно будетъ, что отъ еретиковъ имѣетъ рукоположеніе. Ибо крещеннымъ, или рукоположеннымъ отъ таковыхъ ни вѣрными, ни служителями церкви быти не возможно» (25). Всѣ эти правила составлены подъ несомнѣннымъ вліяніемъ, если не прямо ученія Кипріяна Карфагенскаго, то во всякомъ случаѣ посланія Фирмилліана Кесарійскаго: крещеніе какихъ бы то ни было еретиковъ, куда относятся безъ сомнѣнія и раскольники, не является крещеніемъ и не можетъ быть признано таковымъ ни при какихъ обстоятельствахъ. Изъ этого же посланія заимствовано, вѣроятно, и обоснованіе такому полному отверженію: все, что совершается у еретиковъ не имѣетъ ничего общаго съ Церковью, какъ и сами еретики ничего не имѣютъ общаго съ нею, а потому крещенный ими не является освященнымъ, а оскверненнымъ (μεμολυσμένον). У еретиковъ всѣ священнодѣйствія ложны, т. к. у нихъ нѣтъ истиннаго священства, а есть лжесвященство. Составитель Апостольскихъ правилъ вполне отдавалъ себѣ отчетъ, что признаніе крещенія еретиковъ влечетъ за собою признаніе ихъ священства. Надо отмѣтить, что Апостольскія Постановленія не признаютъ, такъ наз., мірянскаго крещенія. Если даже они признавали бы его, то аргументація Ап. правилъ не утратила бы своего значенія, такъ какъ въ еретическихъ общинахъ нѣтъ вѣрныхъ, а слѣдовательно нѣтъ харизмы общаго священства.

Несмотря на соборныя постановленія, допускающія въ нѣкоторыхъ случаяхъ дѣйствительность крещенія еретиковъ и даже признающихъ у нихъ священство, практика, предписываемая Апост. правилами всегда имѣла сторонниковъ въ Византіи. Вальсамонъ писалъ: «Итакъ, кто говорить, что не должно крестить крещеннаго міряниномъ-лжесвященникомъ, и не освященнаго по истинѣ, тотъ, какъ мнѣ кажется, явно противится симъ правиламъ (46 и 47 Ап. пр.); ибо онъ, вопреки предписанію ихъ пріемлетъ ложное крещеніе мірянина-лжесвященника» (26). Церковное сознаніе въ Византіи не смогло преодолѣть разрыва между богословскимъ мнѣніемъ, склоняющимся къ полному отрицанію дѣйствительности таинства крещенія еретиковъ и раскольниковъ, и церковной практикой, признающей это крещеніе. Однако, ни то и ни другое мнѣніе не сформировалось въ какое-либо принципиальное ученіе и потому вопросъ о пріемѣ въ Церковь еретиковъ не вышелъ изъ стадіи факгического рѣшенія отдѣльныхъ конкретныхъ случаевъ.

11. Попытка дать богословское обоснованіе соборной практикѣ пріема въ Церковь еретиковъ и согласовать ее съ практикой, предписываемой Ап. правилами, не достигла своей цѣли не только въ прошломъ, но и въ настоящемъ. Школьное богословіе старалось примирить два взаимно исключających тезиса: первый, всякое крещеніе еретиковъ и схизматиковъ объявляется недѣйствительнымъ; второй, крещеніе нѣкоторыхъ еретиковъ и раскольниковъ признается дѣйствительнымъ. Школьному богословію не удалось найти синтезъ этихъ двухъ тезисовъ, такъ какъ найти его невозможно. Ссылка на то, что первый тезисъ относится къ крещенію еретиковъ, а второй — къ крещенію раскольниковъ, не можетъ быть принята во вниманіе, т. к., какъ мы видѣли, соборныя постановленія признавали крещенія настоящихъ еретиковъ и отвергали крещеніе схизматиковъ. Василій В., различающій еретиковъ не только отъ раскольниковъ, но и послѣднихъ отъ лицъ, устраивающихъ незаконныя собранія, лично самъ склонялся къ непризнанію благодатныхъ даровъ у раскольниковъ, т. к. церковь безъ благодати есть понятіе само себя исключающее. Кромѣ того само церковное сознаніе часто склонялось къ тому, чтобы считать расколъ столь же подрывающимъ каѳолическую вѣру, какъ и ересь. Въ Византіи существовало мнѣніе: «кто не православный, тотъ — еретикъ (*αἰρετικός ἐστὶ πᾶς μὴ ὀρθόδοξος*)» (27), что обнимало и ересь, и расколъ. Гораздо раньше въ IV-мъ вѣкѣ Опатъ Мил. съ обычной своей рѣзкостью высказывалъ сужденіе, что расколъ является однимъ изъ величайшихъ золь, большимъ, чѣмъ челоуѣкоубійство и идолопоклонство (28), а Юаннъ Златоустъ считалъ расколъ, какъ разрывающій единство и полноту Церкви, столь же большимъ зломъ, какъ и ересь (29). Если расколъ является такимъ величайшимъ зломъ, во всякомъ случаѣ не меньшимъ, чѣмъ ересь, то какимъ образомъ можно признавать (*δέχεσθαι*) крещеніе схизматиковъ, отвергая крещеніе еретиковъ. Никодимъ Милашъ, одинъ изъ выдающихся православныхъ канонистовъ, резюмируя всѣ попытки найти богословское основаніе практикѣ православной церкви (славянскихъ народовъ) пишетъ слѣдующее: «Руководствуясь въ вопросѣ о крещеніи, совершенномъ въ неправославномъ обществѣ, общими предписаніями соборовъ и отцевъ, принципъ православной церк-

ви можно начертать слѣдующимъ образомъ: крещеніе, какъ установленіе Иисуса Христа, можетъ совершаться только въ Его церкви и слѣдовательно только въ церкви можетъ быть правильно и спасительно; но если и другія христіанскія общества, находящіяся внѣ православной церкви, имѣютъ сознательное намѣреніе ввести новокрещеннаго въ Христову церковь, т. е. имѣютъ намѣреніе сообщить ему черезъ крещеніе божественную благодать для того, чтобы онъ силою Святаго Духа сдѣлался истиннымъ членомъ тѣла Христова и возрожденнымъ чадомъ Божьимъ, тогда и крещеніе, полученное въ такомъ обществѣ, будетъ считаться настолько дѣйствительнымъ, насколько оно совершено на основаніи вѣры въ Святую Троицу, во имя Отца и Сына и Духа Святаго, потому что, гдѣ съ вѣрою дано и принято такое крещеніе, тамъ оно должно дѣйствовать благодатно и тамъ не преминетъ явиться помощь Христова. Всякое общество, искажающее ученіе о Богѣ и не признающее триничности святыхъ Лицъ въ Божествѣ, не можетъ совершать правильного крещенія, и крещеніе совершенное въ немъ не есть крещеніе, потому что подобное общество стоитъ внѣ христіанства. Въ силу этого православная церковь признаетъ дѣйствительнымъ и спасительнымъ крещеніе всякаго христіанскаго общества, находящагося внѣ ея отрады, будь оно еретическое или раскольническое, если это крещеніе совершено во имя Отца и Сына и Святаго Духа⁽³⁰⁾». Здѣсь налицо два обычныхъ тезиса, но съ тѣмъ только различіемъ, что первый тезисъ данъ не въ отрицательной формѣ — крещеніе еретиковъ недѣйствительно, а въ положительной — крещеніе совершается только въ Христовой церкви. Развитие этого тезиса въ его положительной формѣ могло бы дать искомымъ аргументъ для второго тезиса-крещеніе нѣкоторыхъ еретическихъ обществъ дѣйствительно, но это сопряжено было бы съ пересмотромъ школьной экклезиологии. Въмѣсто этого авторъ старается въ качествѣ аргумента для второго тезиса примѣнить католическій принципъ «ex opere operato». Примѣненіе этого принципа, чуждаго ученію православной церкви, сразу же ослабляетъ значеніе перваго тезиса. Правда, авторъ какъ-будто пытается намѣтить новый тезисъ, который при наличіи перваго тезиса могъ бы дать тотъ синтезъ, къ которому стремился авторъ, но эта попытка осталась неразвитой и крайне неясной. Утверждая, что таинство крещенія совершается только въ Христовой церкви, авторъ указываетъ, что существуютъ другія христіанскія общества, которыя находятся внѣ православной церкви. Если это не есть lapsus linguae, то авторъ какъ-будто стоитъ на пути признанія, что предѣлами православной церкви не исчерпывается Христова церковь. Это есть основной вопросъ, рѣшеніе котораго должно было бы предопредѣлить окончательное заключеніе. Если Христова церковь заключается полностью въ православной церкви, то на основаніи перваго тезиса автора ни одно таинство за предѣлами православной церкви не можетъ быть дѣйствительнымъ. Если же Христова церковь существуетъ и внѣ предѣловъ православной церкви, то въ нѣкоторыхъ обществахъ, которыя продолжаютъ пребывать въ Христовой церкви, таинства могутъ быть признаны дѣйствительными, т. е. благодатная дѣйствительность таинства имѣетъ абсолютный, а не условный характеръ. Однако, авторъ, не развивая этотъ новый тезисъ

сейчасъ же его бросаетъ и вводитъ еще одинъ тезисъ: состояніе внѣ христіанства, который для заключенія ничего не можетъ дать автору. Отсутствіе таинствъ въ обществахъ, находящихся внѣ христіанства, ясно само по себѣ и объ этомъ нѣтъ надобности говорить. Между тѣмъ авторъ настаиваетъ на этомъ тезисѣ, утверждая, что только состояніе внѣ христіанства влечетъ за собою отрицаніе со стороны православной церкви действительности таинства крещенія. Отсюда авторъ дѣлаетъ свое заключеніе, что во всякомъ христіанскомъ обществѣ, находящемся внѣ ограды православной церкви, но находящемся внутри христіанства, таинство крещенія дѣйствительно, не опредѣливъ, что представляетъ изъ себя состояніе внѣ ограды православной церкви, т. е. находится ли оно въ Христовой церкви или внѣ ея. Для того, чтобы согласовать свое заключеніе со своими тезисами, авторъ прибѣгаетъ къ ученію «ex opere operato», т. к. по его мнѣнію въ этихъ обществахъ «не преминетъ явиться помощь Христова», если они совершаютъ крещеніе съ намѣреніемъ «вести новокрещеннаго въ Христову церковь», что является цѣлью совершенія крещенія и въ православной церкви. Этотъ католическій принципъ «cum intentione faciendi id quod facit ecclesia», который въ средніе вѣка привелъ къ такого рода искаженіямъ, что сама католическая церковь отъ него отказалась, врядъ ли можетъ быть признанъ даже въ самой смягченной формѣ удачнымъ аргументомъ въ православномъ богословіи. Поэтому окончательный выводъ автора, что крещеніе, совершенное во имя св. Троицы въ любомъ еретическомъ и раскольническомъ обществѣ, является дѣйствительнымъ, ни чѣмъ не обосновано и противорѣчитъ первому тезису автора, что крещеніе дѣйствительно только въ Христовой церкви. Никодиму Милашу не удалось согласовать свои тезисы и найти искомый синтезъ. Православная церковь и до сегодняшняго дня остается при практикѣ, безусловленной богословскимъ ученіемъ, или при ученіи, неоправдывающемъ практику. Эта неудача согласовать и одно и другое вызвана догматической неясностью ученія о Церкви, въ частности, главнымъ образомъ неопредѣленностью ученія, гдѣ границы Церкви и въ какой мѣрѣ нарушается церковная ткань по мѣрѣ удаленія отъ православія и гдѣ она окончательно нарушается.

Прот. Н. Афанасьевъ.

St. Raphaël.

(Продолженіе слѣдуетъ).

ПРИМЪЧАНІЯ:

- 1) *Cyprianj Epist. LXXI, II, 1.*
- 2) *Cypr. Epist. LXXV, 19.*
- 3) *Ibid, n. 7.*
- 4) *Euseb. h. e. l. VII, 7.*
- 5) *Strom. l. I, c. 19; P.G., t. III, col. 813.*
- 6) «Крещенные ими (нечестивыми) не освящаются, но оскверняются, получая не прощенье грѣховъ, но узы нечестія» Ап. Постановленія, кн. VI, 15. Русскій переводъ, Казань, 1864 г., стр. 186.
- 7) *Никодимъ Милашъ. Правила съ толкованіями, т. I, стр. 277.*
- 8) *Socrat. h. e., l. I, c. IX.*
- 9) Толкованіе 8-го правила 1-го Никейскаго Собора. *Слут. II. 136.*
- 10) *Theod. «De fabulis haereticorum», l. III, c. I; ср. Hefele-Leclercq. Histoire des Conciles, t. I, p. 583.*
- 11) *Cypr. Epist. LXXIV, 1.*
- 12) *Oratio II contra arianos, n. XLIII; P.G., t. XXVI, col. 237.*
- 13) *Epist., XVII, 10; P.L., t. XX, col. 553.*
- 14) *Hefele - Leclercq, t. I, 615.*
- 15) *Ibid., p. 616.*
- 16) *Cypr. Epist., LXXIII, V, 3.*
- 17) *Зонара. Толкованіе 19-го Правила Ник. Собора. Слут. II, 159.*
- 18) Ср. 8-е правило Лаодикійскаго собора: «обращающихся отъ ереси такъ называемыхъ фриговъ, хотя бы находились въ мнимомъ у нихъ клирѣ, и величайшими именовались, со всякимъ тщаніемъ оглашати и крестити епископамъ и пресвитерамъ церкви».
- 19) Нужно отмѣтить, что предписаніе Трулльскаго собора, какъ и 7-го правила Константинопольскаго собора о приемѣ четырнадцатниковъ черезъ таинство миропомазанія является осужденіемъ Поликрата Ефесскаго и всѣхъ находящихся съ нимъ малоазійскихъ епископовъ, которые были въ вопросѣ празднованія Пасхи четырнадцатниками. Если даже четырнадцатники V-го или VI-го вѣка отличались отъ четырнадцатника св. Поликрата, то все-таки основной вопросъ для тѣхъ и другихъ заключался въ празднованіи Пасхи. Правда, въ эпоху Трулльскаго собора еще не думали, что можно отлучать умершихъ въ мирѣ съ Церковью и даже святыхъ, но если держаться буквы этого правила, то Поликратъ, живущій въ эту эпоху, принять былъ бы въ Церковь черезъ таинство миропомазанія.
- 20) *Migne, P.G., t. 138, col. 968.*
- 21) *Аѳин. Синагма, V, 614-616. Ср. Jugie. Theologia dogmatica christiana-
porum orientalium, t. III, p. 111-112. Цитируется по переводу Н. Милаша
«Правила Православной Церкви съ толкованіями» СПб. 1911 г. т. I, стр. 589-90.*
- 22) 47 и 68 правило.
- 23) *См. стр. 16.*
- 24) 47-е Ап. правило.
- 25) 68-е Ап. правило.
- 26) Толкованіе 18-го пр. Сардикійскаго собора. *Правила помѣстныхъ соборовъ съ толкованіями. Москва 1880. Вып. I, стр. 350-351.*
- 27) *Nomos. XIV, t. XII, 2.*
- 28) *De schismate donatistarum, l. II, P.L., t. XI, col. 906.*
- 29) *Nom. II, in Epist., ad Ephesios. P.G., t. LXII, col. 79.*
- 30) *Н. Милашъ. Правила православной Церкви, т. I, стр. 283.*

Ученіе объ идеяхъ Ф. А. Штауденмайер

1. — Францъ Антонъ Штауденмайеръ — одинъ изъ виднѣйшихъ католическихъ нѣмецкихъ богослововъ первой половины XIX-го вѣка (1).

Нѣмецкое богословіе этой эпохи отличалось большой глубиной и свободой, но недостаточно опиралось на католическую традицію, поэтому авторитетъ его стоитъ не особенно высоко въ католической церкви. Надъ умами тогда господствовала идеалистическая философія Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля. И христіанскіе мыслители оказывались часто подъ ея вліяніемъ, даже тогда, когда старались противостоять ей. Вмѣстѣ съ тѣмъ, просыпался интересъ къ патристикѣ и схолистикѣ безъ возможности, однако, опереться на достаточно развитую исторію отеческаго и средневѣковаго богословія.

Штауденмайеръ былъ подлинно христіанскимъ ученымъ, хотя и раздѣлялъ вольные и невольные недостатки своего времени; онъ искренно стремился быть вѣрнымъ отцамъ и западной традиціи и горячо полемизировалъ съ идеалистической философіей, особенно противъ пантеизма (2). Его ученіе объ идеяхъ имѣетъ для насъ интересъ, во-первыхъ, по оригинальности и широтѣ разработки самой темы, во-вторыхъ, потому, что оно, какъ намъ кажется, оказало вліяніе на нѣкоторыхъ представителей современнаго русскаго богословія, въ третьихъ, его ученіе можетъ быть подвергнуто плодотворной критикѣ съ православной точки зрѣнія (3).

Къ своему ученію объ идеяхъ Штауденмайеръ подходитъ богословски, хотя сразу же вводитъ въ богословіе и философское начало. Такой подходъ намъ кажется совершенно правильнымъ, поскольку философія органически входитъ въ самое христіанское знаніе, а не присоединяется къ нему искусственно отвлѣ. Штауденмайеръ развиваетъ, прежде всего, ученіе о Премудрости Божіей, потомъ ученіе о Логосѣ и лишь въ заключеніи даетъ систему ученія объ идеяхъ (4).

2. — Богъ есть абсолютно Сушій, Самъ въ Себѣ имѣющій полноту бытія, абсолютная личность, альфа и омега. Его бытіе есть Его имя, т. к. Богъ по бытію Своему ни съ чѣмъ несравнимъ и несоизмѣримъ. Если есть бытіе, то потому, что есть Сушій; если есть мудрость, то потому, что есть Премудрость Божія, и Премудрость Божія такъ же несоизмѣрима съ человѣческой мудростью, какъ и бытіе (5). Богъ есть причина всего, ибо Онъ имѣетъ жизнь въ Себѣ и есть Богъ живой (6) (10-12).

3. — Штауденмайеръ различаетъ двѣ Премудрости Божіи: абсолютную и тварную. «Абсолютная Премудрость Божія, — говоритъ онъ, —

есть та, которая имманентна божественной сущности; Она есть, слѣдовательно, атрибутъ Его сущности, имманентная сила Божія, совпадающая съ Его абсолютной разумностью (*Intelligentz*); Она и есть Умъ Божій, поскольку Онъ преслѣдуетъ тѣ же цѣли, что Премудрость, — быть явнымъ въ твореніи, порядкѣ, управленіи и веденіи міра». «Одинъ есть Премудрый, весьма страшный, сидящій на престолѣ Своемъ, Господь» (Сир. I, 7). Эта Премудрость не можетъ быть никому и ничему сообщена, хотя и можетъ выйти изъ Себя и дѣйствовать въ конечномъ мірѣ (19), ибо, дѣйствуя въ мірѣ, Богъ не становится тварью. Штауденмайеръ хочетъ выразить ту же идею, что и отцы, именовавшие Бога *Αὐτοσφία* (20). (?).

4. — Другая Премудрость есть тварная (*geschöpfliche*), т. е. міръ божественныхъ идей о твари. Богъ творитъ міръ свободно, предвѣчнымъ актомъ воли или рѣшеніемъ. «Прежде чѣмъ было сотворено, все было вѣдомо Ему» (Сир. XXIII, 29). Въ тварной Премудрости Божь созерцаетъ изъ вѣчности весь тварный міръ, но именно, какъ тварный, т. е. относительный, конечный, несовершенный, не-божественный, имѣющій прсизойти по божѣственному изволенію. Содержаніе божественныхъ идей не божественно, но тварно: тварность опредѣляется зависимостью отъ Бога, какъ отъ своей Причины и Цѣли (8). «Эти божественныя мысли о мірѣ и вещахъ, мысли, въ которыхъ содержится и выражены одновременно ихъ основанія, сущность и цѣль, мы называемъ божественными идеями, Премудростью, имманентною вещамъ въ отличіе отъ абсолютной Премудрости» (20-24). Тварная Премудрость есть нѣчто относительное: идея космоса, единая жизнь міра, *ewige Lebensgedanke und ewige Lebensbegriff*. Тварная Премудрость называется божественной, потому что Она есть «мысль Бога о твари» и «имѣетъ въ Богѣ свое происхожденіе». Кромѣ того, въ тварной Премудрости открывается намъ понятіе о Богѣ и о Его отношеніи къ твари (72-73). Тварная Премудрость есть мысль Божія и о мірѣ, какъ органическомъ цѣломъ, и о всемъ особомъ, многообразномъ и индивидуальномъ (75).

5. — Штауденмайеръ хочетъ доказать на основаніи Свящ. Писанія, что тварная Премудрость сама сотворена Богомъ, Онъ ссылается на слѣдующіе тексты: Притч. II, 6, VIII, 22; Прем. Сол. VI, 22, VII, 7, 25, 26, VIII, 3, IX, 4, 9-12, Сир. I; 1; 4; 5; 8; XXIV; 3; 8; Прем. Сол. II; 21; Іак. I, 5 (9).

Божественная сущность не есть сущность міра хотя бы и взятаго въ его «всеобщности» (*Allgemeinheit*). Такъ же и идея Бога о Себѣ Самомъ не есть всеобщее понятіе (*allgemeine Begriff*, т. е. высочайшее понятіе, обнимающаго собою понятія всего сущаго). Тварность божественныхъ идей о мірѣ и означаетъ, что онѣ «не есть самоопредѣленія Абсолютнаго, но только мысли Божіи объ относительномъ, какъ таковомъ». Идея міра не заключаетъ въ себѣ идеи Абсолюта. Такимъ образомъ, Штауденмайеръ хочетъ избѣгать всякой возможности пантеизма (25-26). Съ той же цѣлью онъ рѣшительно отвергаетъ отождествленіе міра идей съ самимъ міромъ тварныхъ вещей. Первый, хотя и сотворенъ и имѣетъ начало въ Богѣ, но вѣченъ, по-

сколько Богъ всегда мыслилъ міръ и всегда хотѣлъ, чтобы онъ былъ (10). Второй же возникаетъ въ соотвѣтствіи съ первымъ во времени по особому опредѣленію Божию (27-28).

Тварная Премудрость есть духъ жизни, энергія и цѣль жизни, «хотя Сама положена (gesetzt) и обоснована (vermittelt), однако, с другой стороны, и Сама обосновательница (Vermittlerin), конечной жизни; Она имѣетъ «формирующую силу» (plastische Kraft, 75) и потому именуется Подобіемъ (Ebenbild) абсолютной Премудрости, Дыханіемъ и Силой Божіей и прочими именами, перечисленными въ Прем. Сол. VII, 25-30. «Идея, мыслимая въ ея, хотя бы уже относительной, самостоятельности, по сущности своей все же дѣйствительна изнутри, сильна, мощна, свѣтла, духовна, чиста, блага и славна. Полаганіе тварной Премудрости есть идеальное твореніе» (76). Ту же мысль объ идеальномъ твореніи Штауденмайеръ повторяетъ и въ другомъ мѣстѣ (833). Различіе между тварью и Творцомъ онъ описываетъ соотвѣтственно общепринятымъ взглядамъ (832), но не объясняетъ въ чемъ же различіе между обыкновеннымъ твореніемъ и идеальнымъ.

6. — Кромѣ абсолютной и тварной Премудрости, третьей Премудрости уже нѣтъ. Вообще, между Богомъ и міромъ нѣтъ *numen intermedium*. Олицетвореніе Премудрости въ Писаніи не должно понимать, какъ указаніе на существованіе такого посредника. Такое олицетвореніе основано на томъ, что Писаніе объединяетъ иногда божественную и тварную Премудрость (напр., въ Прит. VIII, 22-37 или Іов. XXVIII или XXXVIII): первая проникаетъ собою вторую, хотя и не смѣшивается съ ней. Дѣло въ томъ, что «тварная Премудрость... есть твореніе абсолютной Премудрости»... «Богъ сотворилъ и устроилъ міръ Своимъ всемогуществомъ соотвѣтственно Своей (т. е. абсолютной) Премудрости; однако, абсолютная Премудрость... выражаетъ Себя въ тварной» (30-34). Иначе можно еще сказать, что персонификація Премудрости означаетъ воспріятіе тварной Премудрости въ абсолютную, а это воспріятіе означаетъ что, тварная Премудрость обоснована абсолютной (34). Тварная Премудрость находится въ отношеніи необходимой и существенной зависимости отъ абсолютной, но это отношеніе необходимо только для первой, а не для послѣдней (48). Вся полнота жизненной и творческой силы принадлежитъ абсолютной Премудрости, но Она сообщаетъ (mittheilt) ее и тварной, поэтому божественныя идеи погружены въ тварный міръ, какъ живыя силы (35). «Абсолютная Премудрость мыслить, творить, содержать, руководить, обуславливаетъ тварную Премудрость, которая есть божественная идея» (11) (74). Тварная Премудрость всецѣло обусловлена абсолютной въ отношеніи къ познавательному и жизненному процессу въ идеяхъ. (76). Когда абсолютная Премудрость дѣйствуетъ въ твари, Она совершаетъ Свои дѣйствія въ тварной и черезъ нее или, — иногда говоритъ Штауденмайеръ, — черезъ *Weltwahrheit, Weltbegriff* или *kosmische Wahrheit* (12) (248-249).

7. — Тварная Премудрость существуетъ двояко: въ природѣ она господствуетъ безсознательно и необходимо, какъ ея законъ; въ ду-

ховномъ мірѣ она господствуетъ сознательно и свободно, какъ свободно сознаваемый законъ. Въ природѣ идея, въ качествѣ «внутренней жизненной мысли» (*innere Lebensgedanke*), развивается необходимо; въ мірѣ духовномъ (т. е. человѣческомъ и ангельскомъ), она развивается въ свободномъ осознаніи духовъ (29). «Поскольку идея есть только внутренне и внѣшне опредѣленное сущее, ей соотвѣтствуетъ природа; поскольку въ идеѣ положено мышленіе и воленіе, ей соотвѣтствуетъ духъ; поскольку же въ идеѣ содержится вмѣстѣ мысль, воля и простое (т. е. природное) бытіе, ей соотвѣтствуетъ человѣкъ, который есть синтезъ природы и духа» (909). «Идея природы есть идея безсознательно и несвободно сущаго, которое, однако, служитъ, какъ такое, органомъ сознательному и свободному духу», т. е. Богу и тварнымъ духамъ. Идея духа необходимо включаетъ въ себя и свободу и разумность, какъ въ теоретическомъ, такъ и въ практическомъ аспектѣ, которые неотдѣлимы другъ отъ друга (13) (910)... Изначальное совершенство міра было обосновано совершенствомъ идеальнаго міра (914).

8. — Можно различать субъективную мудрость, поскольку она проявляется въ сознаніи человѣка, и объективную, поскольку она становится предметомъ нашего познания (30). Въ качествѣ предмета познания и абсолютную Премудрость можно назвать объективной (75). Надо избѣгать смѣшенія личной человѣческой мудрости съ абсолютной и тварной Премудростью (80).

9. — Тварная Премудрость есть начало цѣлесообразности въ твари: въ Ней явлено, что Она есть и начало и цѣль тварнаго бытія; въ ней заложень и идеаль и полнота жизни твари. Она имѣетъ особое отношеніе къ людямъ, будучи въ нихъ началомъ сознательной, нравственной и религіозной жизни; религія есть высочайшее выраженіе тварной Премудрости (14) (35-39).

10. — Штауденмайеръ даетъ своеобразное толкованіе ветхозавѣтнаго ученія о Премудрости. Въ Притч. VIII, 22-36 онъ видитъ примѣръ олицетворенія Премудрости (15) (30-34). Вѣчное помазаніе Премудрости онъ истолковываетъ, какъ признакъ Ея царскаго достоинства, и считаетъ, что въ 23 стихѣ говорится объ абсолютной Премудрости и далѣе объ Ея творческой дѣятельности. Но въ томъ же отрывкѣ кн. Притчей онъ находитъ и откровеніе о тварной Премудрости, поскольку говорится о созданіи Премудрости и о Ея имманентности міру: абсолютная Премудрость сообщаетъ тварной Свою царственную и творческую силу (16) (35-36)... Притч. VIII, 30-36 Штауденмайеръ всецѣло относитъ къ тварной Премудрости. Образъ радующейся Премудрости онъ понимаетъ, какъ образъ царства идей, въ которомъ заключена вся полнота жизни, великолѣпія, святости, блаженства твари; потому и Богъ радуется о Ней. Въ человѣкѣ Премудрость проявляется, какъ осознанное нравственное начало, прежде всего — въ добродѣтеляхъ и религіи (17). Премудрость, взывающая къ людямъ, есть Самъ Богъ, ибо активное начало божественнаго откровенія есть абсолютная Премудрость, конкретнее же содержаніе откровенія, какъ оно намъ открывается, есть тварная Премудрость (37-39).

Подобнымъ образомъ Штауденмайеръ толкуетъ и XXVIII-ую и

XXXVIII-XLII-ыя главы кн. Юва. И въ нихъ Открывающійся и Творящій есть Самъ Богъ въ Своей абсолютной Премудрости, но самый міропорядокъ и духовная, религіозная правда есть явленіе тварной Премудрости, которая описывается, однако, не какъ вещь, но какъ невидимая, духовная организующая сила (39-43).

Особенно подробно Штауденмайеръ толкуетъ книгу Премудрости Соломона. Прем. VII, 7, VIII, 3, 21, IX, 4, 9-12 говорятъ о высокомъ происхожденіи Премудрости. VII, 25, 26 можно истолковать, какъ эманацию Премудрости изъ Бога; но выраженіе — дыханіе силы Божіей, изліяніе славы Вседержителя, отблескъ вѣчнаго свѣта, чистое зеркало дѣйствія Божія и образъ благодати Его, — надо понимать, какъ твореніе, «потому что, то, что истекаетъ изъ Бога, поскольку Онъ не можетъ истечь Самъ изъ Себя, можетъ быть мыслимо только происшедшимъ черезъ твореніе»; это подтверждаетъ и VI, 22, 23 (18) (43-45).

стнаго (19), Штауденмайеръ понимаетъ въ смыслѣ указанія на много-

Прем. VII, 26-30 говоритъ о дѣятельности Премудрости: въ божественныхъ идеяхъ дѣйствуетъ сила божественной воли; но сперва (VII, 17-25) авторъ говоритъ о тварной Премудрости, какъ началѣ знанія; мысль его восходитъ отъ міра и его исторіи къ тварной Премудрости, пребывающей въ мірѣ, а черезъ Нее — къ Богу, поскольку тварная Премудрость обоснована въ абсолютной (46-48)... Въ VII, 22-30 Штауденмайеръ видитъ наилучшую характеристику тварной Премудрости, какъ міра божественныхъ идей о твари или міровой истины, становящейся знаніемъ въ человѣкѣ. Божественную идею нельзя отождествлять съ однимъ изъ ея свойствъ: ее надо разсматривать во всей ея полнотѣ (49-50).

Въ опредѣленіи духа Премудрости, какъ *νοερόν* (умный), Штауденмайеръ видитъ, прежде всего, указаніе на формальную истину или необходимыя и всеобщія апріорныя начала знанія, внѣ которыхъ невозможно ничто разумное... Въ человѣкѣ *πνεῦμα νοερόν* проходитъ рядъ ступеней. Во-первыхъ, ступень духовной силы или потенціи, открывающейся въ духовномъ чувствѣ (*Sinn*) и зрѣніи (сюда относятся опредѣленія VII, 22-24 — подвижный, быстрый, острый и глубокий). Во-вторыхъ, онъ есть мышленіе, умъ и разумокъ (*Vernunft* und *Verstand*). (Прем. IV, 12, IX, 15, Еф. III, 20, Фил. IV, 7). Но мышленіе отъ непосредственнаго воспріятія подымается къ осмысленію и рефлексіи, т. е. къ разумности (*Intelligenz*) (Юв. VII, 17, Исх. VII, 23, Лк. XXIV, 35, Апк. XIII, 18, XVII, 9); съ послѣдней связана способность рѣшать и предполагать или убѣждаться (Іез. X, 7, XI, 13, Римл. XI, 34, XIV, 5; I Кор. II, 16). Въ нравственной области разумность становится нравственной установкой (*Besinnung*) (Прем. IV, 12, Римл. I, 21; I Кор. I, 10, XIV, 14, Еф. IV, 23, Кол. II, 18, Тит. I, 15; I, Тим. VI, 5; II Тим. III, 8). Премудрость становится для человѣка нравственнымъ закономъ или «практическимъ разумомъ» (Римл. VII, 15-24), хотя истинный Законодатель есть только Богъ (51-54).

Опредѣленіе духа Премудрости, какъ единоороднаго и многочастнаго (19), Штауденмайеръ понимаетъ въ смыслѣ указанія на многоединство божественной идеи и самого міра, въ мѣру его соответствія идеѣ. Единство есть неотъемлемое начало всего сущаго — отвлеченной

и конкретной мысли и всей твари. Но реальное единство заключаетъ въ себѣ свое раскрытіе во множествѣ, которое, однако, остается въ единствѣ. Отсюда и идеальный и реальный міръ одинаково суть системы многоединства и таковыми являются уже въ умѣ Самого Бога, откуда происходятъ (55-58).

Опредѣленіе Премудрости, какъ тонкой, подвижной, ясной и острой, Штауденмайеръ относитъ и къ объективной и къ субъективной Премудрости, т. е. и къ міру идей и къ человѣческому уму, ибо послѣдній есть лишь умаленное отраженіе и выраженіе перваго. И мировой и человѣческой духъ тонокъ, потому что невидимъ и не имѣетъ образа; онъ подвиженъ, потому что все проникаетъ, всюду дѣйствуетъ и творитъ, — находится въ постоянномъ діалектическомъ развитіи, какъ развивается понятіе; поэтому онъ и ясенъ и прозраченъ; онъ остръ, потому что идея полна опредѣленій, разграничивающихъ сущее и все уясняющихъ; поэтому онъ называется и всевидящимъ (*πανοπτιστον*), ибо всюду проникаетъ, все различаетъ и усматриваетъ — и мировое цѣлое и части въ ихъ гармоническомъ единствѣ... Штауденмайеръ обращаетъ вниманіе на то, что Премудрость и тварные духи характеризуются одинаково, какъ умные, чистые и тонкіе, и что сказано прямо, что Премудрость проникаетъ всѣ духи (Прем. VII, 22, 23) (58-60).

Премудрость описывается съ нравственной стороны въ качествѣ святого, благого, незапятнаннаго, невреждаемаго, свѣтлаго, твердаго, непоколебимаго. Основныя его свойства — святость и благодать: идея святости и благодати имѣетъ очевидное божественное происхожденіе и въ нихъ укоренена вся духовно-нравственная природа и жизнь духа; онѣ должны быть объектомъ свободнаго осуществленія; въ нихъ основа религіи; онѣ открываютъ намъ Бога и являются жизненной съ Нимъ связью (61-62).

Въ Прем. VII, 24-26 Штауденмайеръ находитъ ученіе о безконечной подвижности и силѣ жизнедѣятельности идей; эта жизнедѣятельность есть продолженіе міротворческаго акта Божія. И жизнь всего взаимосвязана въ единую систему: осуществляя себя, все осуществлять цѣлое... Однако, въ Прем. VII, 21, 27, VIII, 1, 3, 4, IX, 1, 9, XII; 1 Штауденмайеръ видитъ уже указаніе на абсолютную Премудрость хотя бы она и проявлялась въ твореніи (63-65).

Характерна для точки зрѣнія Штауденмайера его полемика съ богословомъ Нитшомъ⁽²⁰⁾, который толкуетъ Прем. VII, 22, 23, справедливо указывая, что въ этихъ стихахъ говорится о «существенныхъ опредѣленіяхъ божественнаго бытія въ отношеніи къ міротворенію» и что вообще въ кн. Премудрости Соломона соединяются обѣ тенденціи ветхозавѣтнаго богословія — безконечно удалять Бога отъ міра и безконечно приближать Его къ нему. Штауденмайеръ возражаетъ, что между Богомъ и міромъ не можетъ быть ничего посредствующаго, кромѣ міра тварныхъ божественныхъ идей, и что всѣ опредѣленія Божіи должны опредѣлять самую Его природу, а не Его творческія отношенія къ міру (65-67)...

Прекрасный примѣръ упорнаго нежеланія западныхъ богослововъ понять невозможность ограничивать Бога простотой Его сущности: бы-

тіе Божіе ни въ чемъ не должно выходить изъ своей абсолютности, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, Богъ признается, конечно, Творцомъ! Какъ будто выходъ изъ абсолютности означалъ бы для Бога потерю ея! Полнота божественнаго бытія включаетъ и совершенную надмірность и дѣйствительное соотношеніе Бога съ міромъ безъ посредства тварнаго, каковымъ является у Штауденмайера идеальный міръ или тварная Премудрость.

Въ книгѣ Премудрости сына Сирахова Штауденмайеръ находитъ, прежде всего, ученіе объ абсолютной Премудрости: Она пребываетъ съ Богомъ (I, 1), но мыслить, творить, содержать, устраиваетъ, ведетъ и обуславливаетъ тварную Премудрость (I, 4, XVI, 26, 27, XXIII, 29, XXIV, 3-10, XL, 11, 21-23). При этомъ тварная Премудрость именно сотворена Богомъ: прежде всего произошла (ἐκτίσθη) Премудрость (I, 4); Онъ (Господь) произвелъ (ἐκτίσεν) ее (Премудрость) и измѣрилъ ее и излилъ ее на всѣ дѣла Свои (I, 8, 9); прежде вѣка, отъ начала Онъ (Создатель) произвелъ (ἐκτίσεν) Меня (XXIV, 10), (21). Мысль Сираха будто бы та, что Богъ, Источникъ Премудрости, сотворилъ идеальный міръ и вложилъ его, какъ Свою живую мысль, въ космосъ; въ людяхъ же Его тварная Премудрость есть начало нравственности и религіи (I, 5, 10-23, XIX, 18, 19); во всей твари она есть и начало общности или космическаго единства (XVIII, 1) (22); она есть и предопредѣленіе Божіе о частныхъ началахъ тварнаго бытія, гармонически и постоянно дѣйствующихъ въ твари (XVI, 25-28) (23) (66-69, 72, 74).

Въ общемъ, Штауденмайеръ видитъ абсолютную Премудрость тамъ, гдѣ Писаніе приписываетъ Премудрости чисто божественныя свойства, но всюду, гдѣ Писаніе говоритъ о проникновеніи Премудрости во всю безконечную множественность твари, гдѣ Премудрость описывается чертами, сообразными относительному бытію, гдѣ она является началомъ частичнаго, ограниченнаго бытія, тамъ, по мнѣнію Штауденмайера, можетъ быть рѣчь только о тварной Премудрости, потому что только тварь можетъ быть множественна, ограничена, временно-пространна. Въ тѣхъ же мѣстахъ Писанія, гдѣ Премудрость характеризуется и абсолютными и относительными свойствами, Штауденмайеръ видитъ лишь условное, образное олицетвореніе Премудрости, какъ нѣкоей личности, соемѣщающей въ себѣ божественное и тварное; Писаніе въ такихъ текстахъ хочетъ лишь показать тѣсную зависимость тварной Премудрости отъ абсолютной, особенно въ творчествѣ, источникомъ котораго является всегда только Богъ.

Толкованія Штауденмайера могутъ служить образцами философской экзегезы Писанія. Авторъ самъ признаетъ, что можетъ заслужить упрекъ въ томъ, что вводитъ метафизику въ Писаніе, но возражаетъ на это, что само Писаніе постоянно исходитъ изъ скрытыхъ метафизическихъ предпосылокъ или толкаетъ насъ къ метафизическимъ выводамъ. Въ частности, думаетъ Штауденмайеръ, вопросъ о соотношеніи Бога и міра невозможно понять въ Писаніи безъ метафизики (56)... Философская экзегеза имѣетъ, несомнѣнно, право на существованіе, но самыя основы философіи должны быть тогда вѣрны духу Откровенія, что нельзя, къ сожалѣнію, сказать о Штауденмайерѣ, который былъ

подъ слишкомъ большимъ вліяніемъ средневѣковой и идеалистической философіи.

11. — Штауденмайеръ несочувственно относится къ отождествленію Премудрости Божіей съ Логосомъ, ибо Логосъ для него есть только одно изъ именъ Сына Божія, Премудрость же, по его мнѣнію, безлична, какъ одно изъ свойствъ Божіихъ. Отождествленія Логоса съ Премудростью у отцовъ онъ объясняетъ вліяніемъ ап. Павла, называвшаго Премудростью Христа, но авторитетъ ап. Павла ему кажется въ данномъ случаѣ недостаточнымъ (341 и далѣе).

Логосъ есть чистый разумъ Бога-Отца; Онъ содержитъ въ Себѣ идею міра, которая обладаетъ, тѣмъ самымъ, истинностью и жизненностью Логоса; но Онъ Самъ не есть идея міра (24). Логосъ есть Творецъ по-преимуществу: Онъ творитъ и устрояетъ міръ по идеямъ; отъ Него вся разумность твари; въ Немъ заключена и абсолютная Премудрость Божія... Богу-Отцу принадлежитъ духовное *Ursetzen* («изначальное положеніе») міра черезъ «первоволеніе» (*Urwillen*); это *Ursetzen*, есть идеальное твореніе.... Духъ же Святой усовершенствуетъ тварь, возводя ее постепенно изъ хаоса къ Богу, какъ Цѣли тварнаго бытія. Онъ есть связь міра со сверхъестественнымъ и божественнымъ, Начало благодати, но Его нельзя смѣшивать съ міровымъ духомъ пантеистовъ (917-921).

12. — Твореніе есть полаганіе Богомъ бытія внѣ Его Самого: тварь есть «не-богъ» или то, что внѣ Бога». Богъ есть Творецъ, Вседержитель (*Erhalter*), Основатель (*Vermittler*) (25) (338). Тварная Премудрость, хотя и предшествуетъ міру и является его живымъ основаніемъ, но она сама сотворена и не творитъ міра: въ соотвѣтствіи съ ней, какъ со Своимъ замысломъ о мірѣ, творитъ Богъ (36). Вообще, для христіанскаго богословія мышленіе не ведетъ необходимо къ возникновенію мыслимаго, для чего нужно особое изволеніе Творца (322-324). Понятіе, какъ таковое, не есть Творецъ міра, къ чему его предназначаетъ новая философія (т. е. германскій идеализмъ): Творецъ міра есть Богъ, но Онъ творитъ и устраиваетъ міръ въ соотвѣтствіи съ понятіемъ, которое Онъ образовалъ о мірѣ въ Своей Премудрости до творенія міра». Только въ этомъ смыслѣ — живого основанія и пробраза — божественная идея есть «Мастерица и Художница» (Прем. VII, 21, Притч. VIII, 30) міра; дѣйствующая совмѣстно съ абсолютной Премудростью Божіей (35-36). Тварная Премудрость, какъ посредница въ твореніи, есть отображеніе абсолютной Премудрости, но лишь конечное отображеніе безконечнаго (81).

Богъ не есть прототипъ міра. Идея Бога не есть идея міра въ относительной формѣ. Богъ не можетъ быть прототипомъ міра, ибо несоизмѣримъ съ нимъ. Прототипъ міра есть Слово Божіе о мірѣ, мыслимое Богомъ отъ вѣчности и высказанное Имъ въ твореніи. Мысля міръ, Богъ мыслитъ не Себя, и, творя міръ, не Себя творитъ. Міръ не есть умаленное или «перевернутое» абсолютное, но нѣчто вполне новое по отношенію къ Богу; однако, онъ подобенъ своему Творцу въ томъ смыслѣ, что указываетъ на Его истинность, красоту, благодать, святость и мудрость и, вообще, на Его совершенство, но Богъ больше всѣхъ этихъ свойствъ. И человѣкъ есть *Ebenbild*, а не *Gleichbild* Бога (26) (828-830).

13. — Перейдемъ теперь къ изложенію ученія Штауденмайера о самыхъ идеяхъ. Мы уже знаемъ, что единство ихъ составляетъ тварную Премудрость Божию, и что онѣ содержатся въ Богѣ, какъ Его мысли о мірѣ, не будучи, вмѣстѣ съ тѣмъ, божественными по сущности, именно потому что онѣ суть мысли о твари, а не о Богѣ: Богъ только мыслить ихъ, но Самъ имъ инороденъ. И все же идеи имѣютъ божественное происхождение: онѣ суть божественныя истины, пра-мысли (*Urgedanken*), жизненныя мысли (*Lebensgedanken*), божественныя высказыванія объ истинно-сущемъ. «Слѣдовательно, идеи въ Богѣ и изъ Бога, и божественный Умъ есть «общее мѣсто» (*allgemeine Ort*) идей... Богъ мыслить идеи и въ мышленіи творить ихъ: идея есть подлинная мысль Божія, и соответствующая ей истина — исшедшая изъ Бога божественная истина» (823-824).

Идеи не суть ни понятія, ни вещи, но «единство понятій и дѣйствительныхъ предметовъ». Идеи конкретны и имъ можно приписать всю дѣйствительность идеальнаго и реальнаго, субъективнаго и объективнаго, мыслимаго и сущаго. По содержанію идеи соответствуютъ одновременно и понятію и вещи. Идея есть «совершенное и прообразъ дѣйствительности»; она есть духовная реальность или духовная сторона реальности, имѣющая *prius* въ отношеніи матеріальнаго міра (821).

Идеи заключаютъ въ себѣ мышленіе, волненіе и бытіе. Тварь есть то, что изъ вѣчности созерцалось и мыслилось въ идеяхъ Богомъ. Поэтому въ идею вложено: а) бытіе, сущность (*οὐσία, essentia*) и именно такъ, какъ это бытіе (*Sein*) есть (выражается) въ существенно ему принадлежащихъ отношеніяхъ; в) мысль (*λόγος, ratio*), которая это бытіе и сущность изъ вѣчности мыслить; с) воля ^{θέλημα} (*voluntas*), которая хочетъ извѣчно мыслимое и всегда хотела его, какъ имѣющее возникнуть во времени черезъ творенія изъ ничего. Въ божественной волѣ лежитъ предопредѣленіе бытія, т. е. вѣчное опредѣленіе, чтобы сущее было (стало)... Само же твореніе есть *Hineinführen* (*παράγειν, введение, переходъ*) идеи въ бытіе» (834-835)... Именно идеямъ принадлежитъ истинное бытіе (845-846).

Платонъ утверждалъ идеи *ante rem*, Аристотель — *in re*, Зенонъ — *post rem*. Всѣ правы: идеи существуютъ до міра, ибо онѣ вѣчны, какъ идеальный міръ; онѣ въ мірѣ, какъ начала бытія вещей; онѣ и послѣ вещей, поскольку все внѣшнее познается нами изъ внѣшняго опыта (847).

Различіе идеи и понятія въ томъ, что, во-первыхъ, идея есть самостоятельное сущее, а понятіе — идея въ абстрактномъ усмотрѣніи; во-вторыхъ, понятіе ограничено по содержанію, всякая же идея стремится къ универсальности, поскольку связана со всѣмъ сущимъ и съ Богомъ (908).

Штауденмайеръ говоритъ то объ единой Идеѣ, то о множествѣ идей. Идеальный міръ есть совершенное многоединство... Но чего же есть идеи? Въ сущности, всего: — Бога и твари, безконечнаго и конечнаго и связи между ними, всего идеальнаго и реальнаго, духовнаго и матеріальнаго и человѣка, какъ соединенія того и другого; всего нрав-

ственного и религіознаго, красоты и знанія, церкви, права и государства; всѣхъ категорій, прежде всего — чисель и формъ, пространства и времени, субстанцій и акциденцій, и общаго и всего частнаго и индивидуальнаго; только зло не имѣеть своей идеи и мыслится, какъ отрицаніе той или иной идеи.

Въ идеи включено не только природное, но и сверхприродное, т. е. благодатное; въ частности, оно включено въ идею человѣка. «Опредѣленіе перваго человѣка (*Urmensch*) было таково, чтобы онъ данное ему непосредственно отъ Бога черезъ благодать, сдѣлалъ своимъ свободнымъ достояніемъ черезъ собственное волеопредѣленіе». Человѣкъ, по самой идеѣ своей, долженъ быть совершеннымъ религіознымъ существомъ, но религія предполагаетъ свободно усвоенную благодать, а это усвоеніе опредѣляется богооткровеннымъ закономъ (921-922).

14. — Высшая идея есть идея Бога, но надо различать идею Бога о Самомъ Себѣ и идею человѣка о Богѣ. Первая есть «абсолютная внутренняя истина божественной жизни, единство понятія и дѣйствительности, мышленій и бытія Божія» (824). Идея Бога о Немъ Самомъ совѣчна Ему, т. к. «понятіе и сущность въ Богѣ нераздѣльны» (826). Очевидно существенное отличіе такой идеи отъ идеи Бога о твари (27) (832).

«Высочайшая идея конечнаго духа есть идея Божества, которая — въ качествѣ трансцендентальнаго принципа — есть не только высочайшая основа познанія и воленія, но и является также *terminus a quo* и *ad quem* всякаго познанія и жизни» (911). Въ идеѣ Божества мы находимъ начало и конецъ всякой мысли и дѣятельности; она есть средоточіе идей и почка ихъ соединенія (*Mittel — und — Einheits punkt*). Идея Бога не есть, однако, прототипъ міра или «идея всѣхъ идей», но идея трансцендентнаго Абсолютнаго, которая въ качествѣ таковой и опредѣляетъ собой весь міръ идей и все тварное. Богъ не не есть ни форма мысли, ни наше бытіе (28) (913).

15. — Тварная Премудрость есть духъ, энергія и цѣль жизни. «Хотя сама она положена и обусловлена Богомъ, она въ то же время обосновываетъ собой конечную жизнь», имѣетъ въ себѣ «образующую силу» (*plastische Kraft*) и потому именуется подобіемъ абсолютной Премудрости, дыханіемъ и силой Божіей (сравни. Прем. VII, 22-30). Идея не только блага и умна по сущности, но внутренне дѣятельна; въ ней какъ бы предсотоворена самая вещь (75-76). Причина міра въ единствѣ божественной воли и мысли. Соответственно этому въ каждой идеѣ соединяется опредѣленіе вещи или ея истина съ закономъ осуществленія этой истины, который выражаетъ божественное произволеніе о вещи и о ея жизни (844, 847, 848).

Ссылаясь на Григорія Нисскаго, Амвросія Медиоланскаго, Діонисія Арёопагита, Максима Исповѣдника и Іоанна Дамаскина, Штауденмайеръ учитъ, что идеи суть творческія силы (29) (321-332). Но если идеи суть *Demiurgische Mächte*, то должно ли энергію или волевою силу идей отождествлять съ волей Самого Бога? Штауденмайеръ думаетъ, что энергетическое начало въ идеяхъ надо также различать отъ воли Божіей въ собственномъ смыслѣ, какъ онъ различаетъ абсолютную и

тварную Премудрость. Воля идей есть воля Божія о твари, а не о Самомъ Богѣ, слѣдовательно, не внутри-божественная воля. Если въ Богѣ только одна воля — одновременно и о Немъ Самомъ и о твари, то мы впадаемъ въ пантеизмъ; если же, признавая въ Богѣ единую волю и мудрость, мы бы стали различать въ нихъ двѣ стороны — одну, обращенную *ad intra*, другую — *ad extra*, то въ такомъ случаѣ мы бы внесли въ Бога раздвоеніе... Въ самихъ идеяхъ понятіе и энергія нераздѣльны, ибо идеи суть не только мыслительныя, но и дѣйствительныя опредѣленія о твари (333-334). «Нѣтъ ума (*Intelligenz*) безъ воли, ни воли безъ ума, потому что оба пребываютъ въ духѣ, духъ же, какъ личность, есть единство ума и воли» (909).

Штауденмайеръ различаетъ причину и основаніе: первая всегда свободна, второе есть условіе необходимаго слѣдствія. Причины — только Богъ и свободныя твари. Основанія и слѣдствія относятся къ природѣ (876-877). Сила есть внутреннее начало дѣйствія; она есть потенція (*dinamis, vis*), поскольку не осуществляется, въ осуществленіи же становится энергіей, энтелехіей или актомъ. Чистый актъ только Богъ, а въ твари все отчасти, потенциально, отчасти актуально. Начало и цѣль стремленія къ совершенству каждой вещи лежитъ въ ея идеѣ (887-888). Но каково дѣйствіе идеи на вещь? — Штауденмайеръ не даетъ на это яснаго отвѣта. Повидимому, дѣйствіе идеи всецѣло опредѣляется божественной волей, т. е. само по себѣ несвободно; идея и есть нѣкое вторичное выраженіе божественной воли о каждой вещи; она неполнѣе актуальна, потому что осуществляется въ вещахъ лишь постепенно; во всякомъ случаѣ, ея актуальность дѣйствуетъ въ вещахъ во времени.

16. — Каждая вещь имѣетъ содержаніе (т. е. матерію и качественныя опредѣленія и свойства) и форму, т. е. образъ или законъ бытія вещи, опредѣляющій, какъ вещь существуетъ и развивается. Поэтому форма не только неотдѣлима отъ реальной вещи и ея содержанія, но необходимо включена въ самую идею вещи. Съ формой связано образованіе (*Bildung, formatio*), сила и стремленіе къ нему (*Bildungskraft und Bildungstreib*) (875-876). Форма, въ которой образуется вещь, необходима и существенна, хотя могутъ быть и дополнительныя, несущественныя формы. Форма въ идеѣ неотдѣлима отъ сущности и предшествуетъ вещи, которую формируетъ, какъ причина, цѣль и законъ ея жизни (314). Въ идеѣ вообще выражены всѣ отношенія вещи къ Богу и къ твари и самый законъ этихъ отношеній (888).

17. — Богъ есть Абсолютъ и полагаетъ Себя, какъ абсолютное Совершенство; Онъ сразу и вѣчно есть то, что Онъ есть. Онъ изъ вѣчности опредѣляетъ Себя Самъ и есть Самъ Свой законъ. Въ Богѣ нѣтъ противорѣчій между свободой и необходимостью; въ полнотѣ Его жизни все свободно и необходимо.

Богъ не можетъ не быть или быть инымъ, но воля Его внутренне свободна и независима отъ внѣшняго.

Въ твари нѣтъ ничего необходимаго; относительное, вообще, не можетъ быть необходимо. Богъ не нуждается въ твари. Онъ не нуждается въ томъ, чтобы имѣть объектъ дѣятельности («*Nicht ich*»; направле-

но противъ Фихте и Гегеля). Если твореніе необходимо, въ Богѣ не можетъ быть идеи возможнаго. Тварь не можетъ сама вызвать творческое дѣйствіе Божіе... Бытіе твари всецѣло обусловлено Богомъ; ея могло бы не быть; возможность ея бытія укоренена въ Богѣ; только Богъ есть начало возможности всякаго бытія. Однако, міръ не случаенъ, поскольку покоится въ божественномъ *Urdenken* («предмыслиніи»). Сама матерія творится изъ вѣчнаго предвѣднія Божія. Богъ творитъ міръ по любви, а не въ силу необходимаго саморазвитія⁽³⁰⁾. Источникъ явари въ свободной волѣ Божіей; даже то, что Богъ мыслитъ міръ, не дѣлаетъ еще возникновеніе міра необходимымъ; идеальное становится реальнымъ по особому изволенію Божію⁽³¹⁾ (310-313, 836-838, 840-844).

Начало необходимости заключено въ формѣ вещей, т. е. въ томъ законѣ ихъ становленія и развитія, который присущъ каждой идеѣ вещи и опредѣляетъ бытіе вещи; форма же вещи необходимо связана съ сущностью: форма каждой вещи должна быть именно такой, какая она есть. Но самая идея — и въ формѣ и въ содержаніи ея — свободно полагается Богомъ (314).

Свободное вмѣстѣ съ тѣмъ и необходимо и дѣйствительно и возможно (таковы и есть идеи); дѣйствительное — возможно. Отношенія эти необратимы (878). Изъ возможнаго ничего не можетъ возникнуть безъ дѣйствія уже существующаго; все, что возникло изъ возможности, не необходимо. Истинно необходимо только Богъ и тварь, только поскольку она сотворена и опредѣлена Богомъ... Свободная тварь подчинена Богу только въ бытіи, но не въ дѣятельности (879).

18. — Штауденмайеръ удѣляетъ большое вниманіе категоріямъ, разсматривая ихъ то какъ формы жизни, то какъ формы знанія. Идеи жизненны и имѣютъ жизненные отношенія, «которыя и суть категоріи, подымающіяся, тѣмъ самымъ, до достоинства живыхъ понятій, хотя онѣ, съ другой стороны, и суть только чистыя, необходимыя и неизмѣнныя формы живой жизни». Категоріи направлены на конечное, поскольку идеи суть идеи конечнаго (850). Онѣ неотдѣлимы отъ вещей. Основные категоріи — *Lebenssetzung* (жизнепологаніе) и *Lebensvermittlung* (жизнеобоснованіе) (852-854). Первую категорію можно расчлениить на самопологаніе (*Setzung*), противопологаніе (*Gegensetzung*) и соположеніе (*Bezugsetzung*). Такъ Богъ полагаетъ Себя, затѣмъ полагаетъ міръ и, тѣмъ самымъ, — связь между Собой и міромъ⁽³²⁾ (302-303). Категорія жизнеобоснованія есть категорія развитія или становленія, т. е. стремленія къ совершенству въ мѣру осуществленія идеи... Далѣе слѣдуютъ категоріи качества, количества и отношенія. Количество включаетъ величину, число и мѣру. Качество — состояніе и опредѣленность, связанную съ отрицаніемъ, ограниченіемъ, различіемъ и тождествомъ. Категорія отношенія распадается на категоріи: сушаго и явленія, субстанціи и акциденціи, внутренняго и внѣшняго, содержанія и формы, основанія и слѣдствія, безконечнаго и конечнаго, возможности, дѣйствительности и необходимости, времени и пространства, силы, дѣйствія и цѣли, единства, множества и всеобщности (*Allheit*), рода вида и индивидуальности (303).

Категоріи суть отвлеченныя, апіорныя, всеобщія и необходимыя формы бытія и знанія; сами по себѣ онѣ пусты и должны быть наполнены содержаніемъ изъ дѣйствительности; но и дѣйствительности нѣтъ внѣ категорій: дѣйствительное, свободное, положительное неотдѣлимо отъ отвлеченнаго, необходимаго, отрицательнаго (299-301) ⁽³³⁾. И въ идеяхъ обѣ эти стороны необходимо связаны (315). Отвлеченныя начала не составляютъ еще реальности; въ частности, въ творчествѣ необходимы и формальная и свободная дѣятельность (307).

Идея жизни ведетъ къ системѣ жизни и къ понятію живыхъ идей. «Только жизнь истинна и истина — жизненна». Жизнь же лична ⁽³⁴⁾ (308, 310, 856). И въ жизни нерасторжимо формальное и реальное. Это одна изъ излюбленныхъ идей Штауденмайера, въ которой онъ хочетъ слѣдовать блаж. Августину, Лейбницу и Шеллингу.

Бл. Августинъ училъ, не безъ вліянія неоплатонизма, о вѣчныхъ и неподвижныхъ идеяхъ и идеальныхъ числахъ, содержащихся въ божественномъ умѣ, опредѣляющихъ все положительное бытіе твари и обосновывающихъ человѣческое познаніе; въ идеяхъ содержится все, что въ дѣйствительности, т. е. не только родовое понятіе вещи, но и законъ ихъ бытія и отношеній и ихъ индивидуальныя образы. Даже то, что намъ кажется ирраціональнымъ въ твари, для Бога рационально ⁽³⁵⁾.

По ученію Лейбница, надо различать два рода истинъ — вѣчныя и положительныя. Вѣчныя истины совершенно необходимы: противоположныхъ имъ истинъ не можетъ быть; таковы всѣ истины метафизики, логики и математики, которыя мы познаемъ *a priori* ⁽³⁶⁾. Положительныя истины исходятъ изъ божественной воли; ими управляется все дѣйствительное бытіе твари, и Богъ можетъ свободно отмѣнять установленныя Имъ же законы (отсюда возможность чудесъ). Всѣ эти законы природы не могутъ быть выведены апіорно, но они свидѣлствуютъ о существованіи высшаго Ума и могутъ быть познаны *a posteriori*. Однако, эти положительныя истины неотдѣлимы отъ вѣчныхъ и подчинены имъ ⁽³⁷⁾.

Шеллингъ въ «Ueber das Wesen der Freiheit» ⁽³⁸⁾ присоединяется къ ученію Лейбница. «Въ божественномъ умѣ есть система (идей), но Самъ Богъ не есть система, но жизнь». Богъ творитъ, свободно выбирая. Въ предисловіи къ книгѣ В. Кузена о французской и нѣмецкой философіи Шеллингъ говоритъ, что отрицательныя начала суть всеобщія и необходимыя (*nicht nicht zu Denkende*), безъ которыхъ ничто не мыслимо. Но наука должна имѣть и положительный матеріалъ въ дѣйствительно-сущемъ, ибо есть различіе между сущимъ-вообще и сущимъ, которое есть (*Dasein*). Это дѣйствительно-сущее единично и, какъ таковое, открывается не отвлеченному знанію, но опыту. Эмпиризмъ можно понимать, не какъ сенсуализмъ, но какъ опытное познаніе единичнаго, въ томъ числѣ и Бога... Шеллингъ вообще настаиваетъ, что личное можно возводить только къ чувству, духу и личной волѣ, а не къ общимъ и неподвижнымъ законамъ. Жизнь шире отвлеченныхъ началъ, она происходитъ отъ божественной личности; даже въ математикѣ есть ирраціональное ⁽³⁹⁾.

Штауденмайеръ заключаетъ, что нужно различать, съ одной сто-

роны, идеальное и дѣйствительное, какъ вѣчный замыселъ и его временное осуществленіе, а, съ другой стороны, въ самомъ идеальномъ — формально-необходимое и жизненно-свободное, опредѣляемое божественнымъ произволеніемъ. Онъ упрекаетъ въ отсутствіи послѣдняго различенія схоластику, но въ томъ же можно было бы упрекнуть и бл. Августина, самъ же Штауденмайеръ недостаточно развиваетъ эту тему.

Богъ, Самъ по Себѣ, внѣ категорій, но Онъ связанъ съ міромъ категоріями причинности и цѣлесообразности. Будучи причиной міра, Богъ является и цѣлью его; на этомъ основаны и всѣ нравственныя категоріи (850-852). Богъ имѣетъ Свою цѣль и опредѣленіе въ Себѣ, тварь же въ Богѣ. Богъ относится къ твари свободно, тварь же необходимо зависитъ отъ Бога (870-871).

19. — Къ категоріи количества, какъ мы сказали, принадлежатъ, по Штауденмайеру, величина, число и мѣра (ср. Прем. XI, 21). Величина связана съ множественностью; она можетъ быть или экстенсивной (въ пространствѣ) или интенсивной (во времени) или протенсивной (въ сочетаніи пространства и времени, напр., въ разстояніи). Духовное есть интенсивно-динамическая величина, сила которой опредѣляется какъ количествомъ объектомъ ея дѣйствія, такъ и интенсивностью этого дѣйствія. Духовныя величины бываютъ интеллектуальными или этическими. Математическія величины принадлежатъ къ чистому пространству и времени; физическія величины — къ наполненному пространству и времени... Если Богу можно приписать величину, то она безконечна и непостижима (857-858). Величина тварнаго, очевидно, зависитъ отъ его идеи, мѣра же ея отъ того, насколько данная вещь осуществила свою идею, ибо мѣра есть форма, опредѣляющая и ограничивающая величину. Все сущее имѣетъ свою идеальную мѣру, какъ бы законъ своего существованія, принимаемый бессознательно природой и свободно — человѣкомъ. Богъ, будучи Самъ безмѣренъ, есть высшая мѣра всего... Содержаніе измѣняемаго не имѣетъ значенія для мѣры. Все сущее имѣетъ адекватную себѣ мѣру, т. е. измѣряется однороднымъ себѣ: линія линіей, знаніе — знаніемъ и т. д. (40) (862-863).

Число происходитъ отъ измѣренія величины; оно есть совокупность единицъ. Но числа можно разсматривать и какъ образующія идеальныя начала вещей: по выраженію древнихъ, они суть «мудрѣйшія изъ вещей» или «души вещей». Въ качествѣ многоединства, они суть «основанія всякаго согласія и гармоніи». По бл. Августину всѣ математическія истины вѣчны, духовны, усматриваются созерцаніемъ, опредѣляютъ формы вещей, ихъ бытіе и наше знаніе о вещахъ; числа неотдѣлимы отъ Премудрости. Числа — всюду, гдѣ мѣра, величина, множество, движеніе, время, пространство; они пребываютъ въ божественныхъ идеяхъ, въ природѣ, въ умѣ, въ творчествѣ, въ красотѣ, въ искусствѣ, въ танцахъ (41)... Числа начинаются только съ двухъ: единица еще не есть число (859-862, 259-260).

Количество можно опредѣлить, какъ чистую форму качества (864).

20. — Категоріи единства, множества и всеобщности принадлежатъ и къ количествамъ и къ отношеніямъ (889).

Единство есть глубочайшая и труднѣйшая категорія. Она есть необходимое начало всего сущаго, идей и субстанцій, «всеобщая, существенная и необходимая форма сущаго, въ которой всѣ вещи живутъ, двигаются и дѣйствуютъ» (884; 896). Однако, единство каждой вещи своеобразно; оно зависитъ «отъ состава сущности, ея величины и мѣры» (42). Единство есть не только въ каждой вещи, идеѣ или жизни: оно іерархически обнимаетъ всѣ вещи и идеи; космосъ есть многоединство идей и вещей (894)... Основа единства — Самъ Богъ... Выпаденіе изъ всеединства есть такая же смерть для вещи, какъ отпаденіе отъ истины... И красота міра въ его единствѣ (897). Начало единства вещей въ ихъ идеяхъ: недаромъ, Платонъ называлъ ихъ «единствами». Въ вѣчности идеи выражено ея единство, внѣ котораго все бы распалось во множественность времени; впрочемъ, и время есть форма иѣлостнаго самсразвитія въ многоединствѣ. Вообще, единство фаскрывается во множествѣ и въ идеяхъ и въ дѣйствительности, поэтому все сущее многоедино: духовное, какъ совокупность ума, воли и чувствъ, тѣлесное, какъ совокупность органовъ. Внѣ множества нѣтъ полноты. Такъ и въ идеѣ челвѣка уже заложено его двуединство (т. е. душа и тѣло) (891-894).

Многоединство выражается въ идеѣ порядка; всякій порядокъ имѣетъ свою идею. Порядокъ господствуетъ въ идеальномъ и въ реальномъ мірѣ: и тутъ и тамъ онъ представляетъ собой сложную систему порядковъ, обнимающихъ всѣ роды сущаго и всѣ стороны бытія; поэтому порядокъ бываетъ природный, интеллектуальный, нравственный, эстетическій, правовой, политическій, церковный; надъ всѣми ними стоитъ порядокъ религиозный, порядокъ святости (43). Вся іерархія порядковъ духовной жизни составляетъ единый порядокъ Царства Божія... Явно, подъ вліяніемъ идеализма Штауденмайеръ говоритъ, что «Церковь и государство суть идеи, но идеи живыя, т. е. порядки» (895-896).

21. — Къ качествамъ Штауденмайеръ относитъ составъ и опредѣленіе вещи, въ которыхъ она самоутверждается и обособляется въ своей сущности. Въ самоопредѣленіи все становится отличнымъ отъ другого и опредѣленіе въ отношеніи къ другому есть ограниченіе (864-866).

Въ относительномъ между предметами возможно только подобіе но не тождество (866-867).

Идея вещи несетъ въ себѣ всѣ ея опредѣленія, слѣдовательно и ограниченія. Безконечность и неограниченность принадлежатъ только Абсолюту, ибо Онъ всецѣло самобытенъ, Самъ Себя опредѣляетъ и ничѣмъ инымъ не можетъ быть ограниченъ, будучи внѣ конечнаго и временно-пространственнаго. Все тварное, напротивъ, конечно, и кажется безконечнымъ только для человѣка, который неспособенъ объять вселенную. (877-878). Однако, ни идеи, ни вещи не изолированы другъ отъ друга и при всей ограниченности богаты возможностями (44).

22. — Мы уже перечисляли категоріи, которыя Штауденмайеръ считаетъ отношеніями (см. § 18). Отношеніе возможно къ себѣ, къ другому и къ высшему. Оно существенно, если оно необходимо принадлежитъ самой идеѣ вещи. Существенное отношеніе ставитъ данное сущее въ необходимую зависимость отъ другого. Но зависимость въ от-

ношеніяхъ всегда бываетъ двусторонняя, откуда взаимодѣйствіе между предметами. Взаимодѣйствіе, въ конечномъ счетѣ, покоится на общемировомъ порядкѣ, въ свою очередь, зависящемъ отъ идеальнаго порядка. Міръ идей есть цѣлое, въ которомъ всѣ идеи связаны и каждая отображаетъ въ себѣ цѣлое. Неправильно, однако, связаность идей и всего сушаго видѣть въ единствѣ мировой субстанціи (противъ Спинозы). Уже духъ и природа существенно различаются. Въ томъ и важность отношеній, что они связываютъ субстанціально различное и тѣмъ обезпечиваютъ единство міра. Примѣръ реальной связи двухъ природъ — человѣкъ ⁽⁴⁵⁾ (867-870).

23. — «Субстанція есть сущее, положенное въ бытіе Богомъ, соотвѣтственно его вѣчному понятію и движущееся къ осуществленію своего опредѣленія по особому закону». Она есть сущее въ себѣ, имѣющая въ себѣ свою цѣль и опредѣленія; она есть носительница движенія, но сама остается въ покоѣ. Однако, субстанція подчинена своей идеѣ, ибо цѣль и опредѣленіе вещи, какъ и законъ ея бытія, въ концѣ концовъ, не въ ней самой, но въ ея идеѣ, которую она призвана осуществлять (856).

Отъ субстанціи, какъ таковой, можно отличать сущность (Wesen, «вторая сущность» Аристотеля), которая есть «положенная въ понятіи опредѣленность вещи». Сущность, какъ начало дѣятельности, можно назвать природой.

Къ идеальной сущности нельзя ничего ни прибавить, ни убавить и она не является. Субстанціальная, дѣйствительная сущность является въ пространствѣ и времени, если она тѣлесна, или только во времени, если она духовна; явленіе во времени и есть жизнь тварной субстанціи, опредѣляемой своей сущностью и идеей (871-872).

Акциденціи суть проявленія субстанціи, случайныя сами въ себѣ, но не для субстанціи, ихъ производшей. Акциденціи всегда связаны съ отношеніями... Не только сущности, но и акциденціи имѣютъ свои идеи ⁽⁴⁶⁾ (872-874).

24. — Только индивидуальное имѣетъ подлинное бытіе и «есть, какъ таковое, ein an-und-für-sich Seiende», въ себѣ самомъ живущее существо, которое благодаря своему внутреннему опредѣленію и опредѣленной жизненности (Lebendigkeit) исключаетъ изъ себя всякую иную, подобно ему живущую въ себѣ личность»... Индивидъ есть, такимъ образомъ, особый міръ бытія и дѣйствія, изъ котораго — по самому его понятію — исключается акцидентальное и частичное. Индивидуальное есть, слѣдовательно, нѣчто единственное и вмѣстѣ цѣлое, которому какъ органически-сущему, соотвѣтствуетъ реально-органическое понятіе, т. е. его идея ⁽⁴⁷⁾. Въ существованіи безчисленнаго множества своеобразныхъ личностей проявляется полнота божественнаго творчества (898-899).

Тѣмъ болѣе поразительно соединеніе индивидуальнаго въ общемъ «Какъ родъ и видъ пребываютъ всегда въ индивидуумѣ, такъ и индивидуумъ имѣетъ уже въ себѣ родъ и видъ». Если только индивидуальное имѣетъ бытіе, то оно проникнуто все-же общимъ, несетъ его въ себѣ и открывается въ общемъ, слѣдовательно общее отъ единичнаго не от-

дѣлимо и оба они одинаково дѣйствительны и необходимы... Идея общаго обнимаетъ собой и частное силой единой истины. «Общая идея есть общая форма и законъ общей жизни, міровая форма или міровой законъ»; все это возможно благодаря проявленію въ идеѣ категоріи отношенія (48) (901-902, 907-908).

Въ отношеніи къ человѣку Штауденмайеръ заключаетъ, что каждый человѣкъ включенъ въ человѣка вообще (отсюда возможность первороднаго грѣха и искупленія). Жизнь каждаго опредѣляется общими законами (напр., логики, морали), имѣетъ общечеловѣческое содержаніе и, вмѣстѣ съ тѣмъ, она всегда своеобразна. Подобно этому, своего рода коллективнымъ индивидуумомъ является народъ, организованный въ особое государство. Коллективное должно выражаться особо въ каждомъ своемъ членѣ. Особенно это относится къ Церкви, обнимающей людей и народы; «Церковь все признаетъ, понимаетъ, поддерживаетъ, всему придаетъ достоинство, все умиряетъ и усовершенствуетъ»...

Каждый человѣкъ развивается въ общемъ теченіи исторіи, самъ внося въ нее свой вкладъ. Каждый заключаетъ въ себѣ потенциально всю человѣчность, но то, что въ одномъ осуществлено, т. е. индивидуализировано, то въ другомъ осталось потенциальнымъ, т. е. въ общей формѣ человѣчности (49). Каждый человѣкъ есть не только «ein Mensch», но и «der Mensch»; онъ несетъ въ себѣ всю идею человѣка. Благодаря этому люди живутъ, какъ члены цѣлаго, и цѣлое живетъ въ нихъ. «Это цѣлое есть человѣчество, ставшій живымъ всеобщій человѣкъ, именно такой, какой онъ во всѣхъ человѣческихъ индивидуумахъ. Всякій индивидъ есть человѣчество въ маломъ, подобно тому, какъ человѣчество есть человѣкъ «въ большомъ» (im Großen). На этомъ основана возможность общенія и взаимоотношенія людей, возможность всечеловѣческой исторіи и аналогія между исторіей каждаго человѣка и всего человѣчества... (903-907).

25. — Пространство и время возникаютъ съ тварнымъ міромъ. «Пространство есть Nebeneinander» («рядомъ другъ съ другомъ») многообразной твари». Оно предполагаетъ одновременность и дискретность вещей. Безъ дискретности все бы слилось въ точку. Въ пространствѣ всѣ вещи ограничиваются другъ другомъ и становятся вѣшними по отношенію другъ къ другу. «Пространство есть общее мѣсто сосуществующаго множества вещей». Оно едино, однообразно и непрерывно (continuum).

«Время есть постоянное Nacheinander (одно послѣ другого) твари». Время черезъ послѣдовательность связано съ движеніемъ. Оно такъ же однообразно, какъ пространство.

Время и пространство сами по себѣ нереальны и не необходимы, но все тварное въ нихъ пребываетъ и безусловно нуждается въ нихъ. Они не суть качества предметовъ, ибо не зависятъ отъ нихъ. «Слѣдовательно, пространство и время суть всеобщія и необходимыя формы бытія (Dasein) въ совмѣстности и послѣдовательности».

Время есть мѣра движенія и оно осознается только разумомъ, поскольку онъ способенъ измѣрять (50). Все тварное находится во време-

ни, потому что движется или становится, и самое возникновение есть движение. Тварь и возникает, и «проходить», хотя она возвращается не въ ничто, но въ мировую субстанцію⁽⁵¹⁾; только личные духи безсмертны. Время состоитъ изъ мгновений настоящаго, поэтому въ немъ все «мгновенно». Однако, во времени есть и дленье, благодаря которому возможно развитие во времени.

Если въ вещахъ все текуче, то начало постоянства и планомѣрности развитія вещей заключено въ ихъ идеяхъ. Идея есть «вѣчная сущность, вѣчная мысль и воля Божества, и потому вѣчность, сущая во времени; она развиваетъ въ непрестанномъ прогрессирующемъ движеніи вѣчность всего сущаго во времени». Платонъ называлъ это «текучимъ образомъ вѣчности», но только христіанство открыло что *Urzeit* («правремя») идей есть основа временнаго существованія вещей⁽⁵²⁾ (879-887).

С. С. Верховской

(Продолженіе слѣдуетъ).

ПРИМѢЧАНІЯ:

1) Родъ въ 1800 г., ум. въ 1856 г.; былъ профессоромъ университета въ Тюбингенѣ, Гиссенѣ и Фрейбургѣ, одновременно и священникомъ, соборнымъ каноникомъ; оставилъ много трудовъ, изъ которыхъ самый интересный — *Die Philosophie des Christenthums oder Metaphysik der heiligen Schrift als Lehre von den göttlichen Ideen und ihrer Entwicklung in Natur, Geist und Geschichte, Giessen 1839-1840*; мы его используемъ въ данной статьѣ (цифры въ скобкахъ въ текстѣ статьи указываютъ на страницы этой книги). Писалъ еще на догматическія темы, объ Ю. Ск. Эрнстенѣ, противъ Гегеля и Шеллинга (статьи въ *Jahrbücher für Theologie und christliche Philisophie, Giessen 1834-1848* и въ *Zeitschrift für Theologie, Freiburg, 1839-1848*)... О самомъ Штауденмайерѣ смотрите статью въ *Dictionnaire Catholique, XIV. T., 2 p., La Théologie Catholique au XIX s. par Blclamy, Paris 1904*, монографію *Fr. Lauchert'a, Freiburg 1901*.

Штауденмайеръ былъ только на четыре года моложе Мелера; очень многое ихъ сближаетъ; несомнѣнно, Мелеръ оказалъ на него вліяніе.

2) Штауденмайеръ постоянно ссылается на бл. Августина и Θому Аквината, но часто съ ними расходится; во всякомъ случаѣ, онъ не томистъ и не августианинецъ.

3) Къ этому можно прибавить, что самый трудъ Штауденмайера нелегко найти въ бібліотекахъ. Возможностью прочесть его я обязанъ любезности о. Г. Флоровскаго.

4) Помимо того, онъ даетъ обзоръ ученія объ идеяхъ, о Логосѣ и о категоріяхъ въ древней, христіанской и новой философіи. Обзоръ этотъ занимаетъ три четверти всего труда (около 700 стр., на 923 стр. всей книги), но цѣнность его очень неравномѣрна: иногда онъ слишкомъ кратокъ и тенденціозенъ; явно недостаточно вниманія удѣлено отцамъ и средневѣковымъ мыслителямъ, вѣроятно, потому, что авторъ не могъ опереться на необходимую научную литературу, которой не хватаетъ и въ наше время.

5) Сир. XVIII. 1; ср. Втор. XXXII, 39, 40 и др.

6) См. I Кор. II, 11; ср. Мѣ. XI, 27, II, 18, VI, 46, VII, 29, XIX, 10, 15.

7) Напр., Іоаннъ Златоустъ (*De Provid.*, с. 7), Діонисій Ареопагитъ (*De div. nom.*, с. 5, п. 5); ср. Римл. XIV, 26, I Тим. I, 17. Характерно, что Штауденмайеръ не замѣчаетъ различія, которое Діонисій Ареопагитъ дѣлаетъ между всѣми основными началами бытія и Самимъ Сущимъ.

8) Опредѣленіе близкое томизму.

9) См. ниже § 10.

10) Штауденмайеръ ссылается на блаж. Августина (*In libro L. XXXIII, quaestionum*, qu. 46; ту же книгу иногда называютъ (*De diversis quest.*). Но онъ опять-таки не замѣчаетъ, что у блаж. Августина идеи вѣчны *quia ipsae formatae non sunt et divina intelligentia continentur* (loc. cit.).

11) Штауденмайеръ ссылается на Сир. I, 4, XVI, 9, 24, 25, XXIII, 20.

12) Ср. Прем. VII, 24, Сир. XXIV, 6 и 11 Езд. IV, 33-44; въ последнемъ текстѣ, котораго нѣтъ въ еврейской Библии, говорится о вѣчной и всемогущей истинѣ. Блаж. Августинъ видѣлъ въ этомъ текстѣ Логоса-Христа.

13) Такъ думалъ и Ѳома Аквинатъ (*De verit.*, qu. 3, art. 3).

14) Сравн. ученіе Писанія о страхѣ Божіемъ, какъ началѣ Премудрости (особенно Сир. I, 2) и у Лактанція «*et in sapientia Religio et in religione Sapientia est* (*Div. inst.*, I, IV, с. 3).

15) См. выше § 6.

16) По этому поводу Штауденмайеръ замѣчаетъ, что образность языка Писанія обогащаетъ, а не обдѣняетъ его и что долгъ толкователя раскрыть все богатство образовъ Библии (32).

17) См. Притч. I, IV, 7-9, VI, 1-11, IX, XIV, 27, XV, 23. Штауденмайеръ приравниваетъ понятіе страха Божія и религіи, но первое, разумѣется, гораздо уже, чѣмъ второе. Страхъ Божій есть необходимое проявленіе религіозности падшаго человѣка, но «совершенная любовь изгоняетъ страхъ» къ Богу.

18) Текстъ этотъ переводится разное. Штауденмайеръ, слѣдуя переводу *Hasse*, читаетъ: «что есть Премудрость и какъ Она происходитъ, хочу я вамъ повѣдать и не скрыть никакой тайны, но о началѣ творенія и ея твореніе объяснить...» Однако русскій переводъ: «что же есть Премудрость и какъ Она произошла, я возвѣщу и не скрою отъ васъ тайны, но изслѣдуя отъ начала рожденія и открою познаніе ея...» Такъ же и французскій переводъ: *je dirai ce qu'elle est et comment est elle née... mais l'étudiant depuis sa genèse première je mettrai sa gnose en lumière* (по *L. Bigot* въ статьѣ о кн. Премудрости въ *Dict. Cath.*). Слѣдовательно, этотъ текстъ можно понимать и не въ смыслѣ творенія Премудрости.

19) Человѣкъ не можетъ познать вполне не только Бога, но и идеальный міръ: «никому не предоставилъ Господь изъяснить дѣла Его» (Сир. XVIII, 1).

20) С. J. Nitzsch, *System der christlichen Lehre*, 1837, 138, стр.

21) Русская Библия переводитъ *κτίσειν* — производить (славянское — «созда»), а не творить; филологически переводъ неточенъ, но по существу онъ мнѣ кажется справедливымъ.

22) «Все вообще (*כולῶν*) создалъ живущій во вѣки...» По-русски *כולῶν* переведено «вообще»; а Штауд. переводитъ «вмѣстѣ».

23) «Начала ихъ — въ роды ихъ; они... не прекращаютъ своихъ дѣйствій, ни одно не стѣсняетъ близкаго ему и до вѣка не воспротивятся онѣ слову Его».

24) Штауд. постоянно подчеркиваетъ различіе между «быть идеей» и «имѣть идею»: Богъ имѣетъ идею міра, но не есть идея міра.

25) *Vermitteln* означаетъ, собственно, обуславливать, *Vermittler* — посредникъ, тотъ, кто обуславливаетъ собой или устраняетъ. Понятіе это постоянно встрѣчается у Штауденмайера; мы его переводимъ обычно въ смыслѣ обоснованія.

26) Т. е., подобіе Божіе, а не Его точный отпечатокъ.

27) Надо имѣть въ виду, что Штауд. придаетъ исключительное значеніе не только тому, кто мыслитъ, но и что мыслится: сущность мысли опредѣляется ея содержаніемъ или предметомъ. Это утвержденіе справедливо лишь наполовину.

28) Это утверждение направлено против идеалистической философии. Не только Гегель и Фихте, но даже Шлейермахер думалъ, что мы знаемъ Бога только поскольку мы сами Богъ, а идея Бога есть форма каждаго знанія *an und für sich* (см. его *Dialektik*, 154, 158, 168 стр.).

29) Онъ кстати опровергаетъ Фейербаха, писавшаго, что философія стоитъ всегда за монизмъ и рационализмъ, а богословіе—за дуализмъ и этическій волюнтаризмъ (см. его *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*, 125-130 стр.): напротивъ. — говорить Штауд., — христіанская философія всегда утверждала нераздѣльность воли и разума въ Богѣ и человѣкѣ (326-331).

30) По Иринею Лионскому: *ipse (Deus) a se et ipso fecit libere et ex sua potestate et disponit et perfectit omnia et est substantia omnium voluntas ejus* (*Contra haer.*, I, II, с. 30, р. 9).

31) О свободѣ и необходимости творенія интересныя мысли мы находимъ у Дунса Скота. Божественный разумъ, исполненный созерцаніемъ сущности Божіей, обладаетъ способностью измыслить весь идеальный міръ возможнаго; и это измысленіе совершается необходимо, какъ все, что относится къ разуму (*Report. Paris*, I, d. 35, n. 10, 122; d. 3, q. 4, n. 20): Но самое твореніе міра абсолютно свободно: Богъ не нуждается имъ въ чемъ и дѣйствуетъ исключительно по Своему произволу. Богъ есть абсолютная Первопричина (*De rerum princ.*, I, d. 2, q. 2, n. 20; 11, d. 1, q. 2, n. 9): См. у В: Landry, *Duns Scot*, 309-310, 318-319 и въ прекрасной статьѣ о Дунсѣ Ск. въ *dict. de Theol. Cath. P. Raymond'a*.

32) Тутъ явное вліяніе Фихте. Идея самополаганія Бога — двусмысленна.

33) Вслѣдъ за философами — идеалистами Штаудъ называетъ отрицательнымъ формальное, а положительнымъ — содержаніе.

34) Штаудъ указываетъ, что Писаніе есть система жизни, основаніе которой въ ученіи о живомъ Богѣ. И новая философія старается быть философіей жизни и личности. Самъ Штаудъ обращаетъ недостаточно вниманія на личное начало.

35) См. *Conf.* I, I, с. 6, I, VII, с. 10, I, X, с. 40, I, XII, с. 25; *De civ. Dei*, I, X, с. 4; *De lib. arbitr.*, I, II, с. 8-16; *In Joan.*, с. 1, tr: I, с. 8, T: XXV; *In Gal.*, с. 1, t. 2; *Liber de diver. quest.*, qu. 8, 46; *De orig. animae*, с. 4; *Contra Adi mantum*, с. 9... См. у Е. Gilson, *Introduction à l'étude de St.-Augustin* (88-150, 256-299 стр.); ученіе объ идеяхъ бл. Августина хорошо изучено; Жильсонъ даетъ исчерпывающую библиографію.

36) По мнѣнію Штауденмайера, такія истины научно надо именовать «*nichnichtseinkönnende Wahrheiten*»!

37) См. *Théodicée*. Т. I, § 1-3, 20, II т., § 184, 190, 191, 345-347... Интересно сравнить ученіе стоиковъ о законахъ, опредѣляющихъ развитіе міровой жизни, но не въ качествѣ неподвижныхъ платоновскихъ идей, а въ многоединомъ планомѣрномъ дѣйствіи Логоса. (См. у *Brehier*, *Hist. de Phil.*, т. I, 313-315).

38) См. его *Philosophische Schriften*, Landshut 1809, т. I, 432, 481-483.

39) Само Свящ. Писаніе признаетъ міръ и непознаваемымъ и чудеснымъ (см. *Сир.* XVIII, 3, *Иов.* V, 9, 10, XXVI, 14, XXXVIII, 4-11, *Сир.* XI, 4, XVIII, 3-6, 27-33, XLIII, 31, *Пс.* CXXXIX, 14, XL, 6, 1, XXII, 18, L XXXIX, 6, *Притч.* XIII, 1-6, *Прем.* XIII, 1-9).

Нѣчто «чудесное», подлежащее только вѣрѣ и не входящее въ категоріи, признаетъ и Аристотель, напр., движеніе (см. *De part. anim.*, I, I, VIII, с. 3, 8). О движеніи то же думалъ и Лейбницъ.

Скотисты подняли вопросъ, что формальныя истины, были бы истинами, если бы даже не было Бога. Суарезъ утверждалъ, что и въ Богѣ истины пребываютъ не по опредѣленію Божію, а потому, что онѣ суть истины (*Disput. Metaph. disp.* 7, 31). Номиналисты стояли за абсолютный произволъ Бога, особенно въ отношеніи къ этическимъ истинамъ. Къ этому склонялся и Дунсъ Скотъ.

40) Въ такомъ случаѣ, какъ Богъ можетъ быть мѣрою твари, и почему тогда отрицать, что Богъ есть прототипъ твари? (см. § 12).

41) См. его *De lib. arbit.*, l. II, с. 8-16, *De musica*, l. VI, с. 17. Приблизительно то же говорит и Шеллингъ (въ 1 т. *Philos. Schriften*).

42) По Томѣ Аквинату: *unitas cujuslibet rei est essentia ejus secundum quod est indivisa in se et divisa a quolibet alio... Quaelibet res est una per essentiam suam* (*Sum. Theol.*, p. 1, q. 6, a. 3; q. 11, a. 4).

43) По Томѣ Аквинату, *religio proprie importat ordinem ab Deum* (*sum. Theol.*, p. 11-11, q. 81, a. 1).

44) Интересна идея Шеллинга, что все сущее есть начало безконечныхъ проявленій и отношеній и, тѣмъ самымъ, становится, какъ бы своеобразнымъ центромъ безконечности (см. *Aphorismen zur Einleitung in der Naturphilosophie*, § 104-106).

45) О рядѣ категорій отношенія мы уже говорили выше (о содержаніи, формѣ, основаніи, слѣдствіи, безконечномъ, конечномъ, возможномъ, дѣйствительномъ, необходимомъ, силѣ, дѣйстви, цѣли, единствѣ, множествѣ, всеобщности — см. § 15-20). Остается сказать объ оставшихся.

46) Тома Аквинатъ допускалъ особия идеи только для *accidentia separabilia*, т. е. отдѣлимыхъ отъ сущности (*De veritate*, q. 111, a. 7).

47) Существованіе идеи индивидуальнаго утверждалъ Аристотель и Тома Аквинатъ и, повидимому, Платонъ (см. *Theact.* 157 a, 184 d, *Phaed.* 102 b, *Crat.* 386, d. e).

48) Штауденмайеръ думаетъ, что рѣшеніе средневѣковаго спора о реальности идей могло бы быть найдено въ утвержденіи нерасторжимой связи общей идеи с индивидуальными вещами. «Надо было всеобщее понимать, какъ существенную форму, т. е. какъ нѣчто, что не существуетъ для себя, но только въ другомъ, живомъ индивидуальномъ, которое, однако, нельзя отъ него отмыслить, т. к. оно (т. е. индивидуальное) безъ него (т. е. общей идеи) не можетъ быть», поскольку форма есть сама законосообразность (253-254).

49) Выходитъ, какъ будто, что для Штауд. общее — потенциальная основа, а индивидуальное — актуализированное общее.

50) Такъ думали и бл. Авг. (см. *Conf.*, l. XI, особенно с. 26; Штауденмайеръ ошибочно указываетъ с. 9) и Тома Акв. (см. *In 1. Sant. dist.* 19, qu. 2, a. 1, qu. 5, a. 1, *dist.* 37, q. 4, a. 3).

51) Очевидно, Штауд. думаетъ о неуничтожимости субстрата вещей.

52) «*Tempus fluit abe aeo, non quidam effective, sed exemplariter*». (*In.*, l. *Sent. dist.* 2, qu. 1, a. 1), говорит Тома Аквинатъ.

Въ слѣдующей части надѣюсь окончить изложеніе ученія Штауденмайера, главнымъ образомъ, въ историко-полемической его части и дать оцѣнку всего его ученія съ православной точки зрѣнія.

О молитвѣ Господней

Нашему молитвеннику
Владыкѣ Митрополиту Владимиру.

1.

Съ нѣкотораго времени вопросъ о Молитвѣ Господней сталъ въ центрѣ моихъ новозавѣтныхъ изысканій. Мнѣ кажется все болѣе и болѣе несомнѣннымъ, что богословская наука еще не сказала о ней своего послѣдняго слова, и что это слово, если оно будетъ сказано, можетъ дать отвѣтъ и на другіе вопросы новозавѣтной исторіи и экзегетики. Я далеко отъ притязанія сказать это послѣднее слово, но какія-то новыя перспективы открываются передо мною, и направленіе богословскаго изслѣдованія мнѣ представляется довольно яснымъ. Но прежде, чѣмъ искать новыхъ путей, надо привести въ извѣстность то, что уже теперь составляетъ прочное достояніе богословской науки.

М. Г. есть первая христіанская молитва. Ей Самъ Господь научилъ Своихъ учениковъ. Она лежитъ въ основаніи молитвенной жизни Церкви. И потому намъ естественно думать, что въ памятникахъ Церкви получило закрѣпленіе ея толкованіе, которое и имѣетъ силу Священнаго Преданія, и которое мы можемъ поэтому считать авторитетнымъ — и для насъ обязательнымъ — свидѣтельствомъ Церкви. Однако, ближайшее знакомство съ святоотеческою письменностью убѣждаетъ насъ въ томъ, что это ожиданіе — ошибочно. Святые Отцы, само собою разумѣется, много думали и писали о М. Г., но толкованія ихъ оказываются не во всемъ между собою согласными. Такъ, на примѣръ, если прошеніе о хлѣбѣ понимается большинствомъ Отцовъ въ приложеніи къ тому, что нужно для поддержанія физической жизни человѣка, нѣкоторые толковали хлѣбъ въ духовномъ смыслѣ, видѣли въ немъ Самого Логоса, т. е. Христа (Оригенъ), или Святое Причащеніе (св. Кириллъ Иерусалимскій). Въ послѣднемъ прошеніи: «но избави насъ отъ лукаваго», родительный падежъ «лукаваго», какъ въ славянскомъ и русскомъ переводахъ, такъ и въ греческомъ подлинникѣ, можетъ быть, грамматически, и мужскаго и средняго рода. Рѣчь идетъ или объ отвлеченномъ понятіи зла (средній родъ), или о личномъ носителѣ зла, т. е. о діаволѣ (мужескій родъ). Большинство отцовъ держится послѣдняго пониманія. Но оно не единственное. Представленіе о «лукавомъ», какъ о злѣ, встрѣчается въ нѣкоторыхъ весьма древнихъ памятникахъ святоотеческой письменности. Не очень давно была найдена и одна рукопись, гдѣ, вмѣсто имени прилагательнаго, допускающаго двоякое толкованіе,

стоитъ имя существительное, выражающее понятіе зла и перетолкованія не допускающее. Отсюда вытекаетъ, что попытка дать общее для всѣхъ Отцовъ пониманіе М. Г. заранѣе обречена на неудачу. Можно послѣдовательно изложить толкованія разныхъ Отцовъ, но дать общаго ихъ пониманія нельзя, потому что такого общаго пониманія не существуетъ. За отсутствіемъ *consensus patrum*, постараемся воспроизвести то, что думаетъ о М. Г. современная наука въ тѣхъ ея частяхъ, которыя вышли изъ области спорныхъ и пререкаемыхъ гипотезъ и могутъ считаться частью повѣреннаго научнаго знанія.

2.

Научное толкованіе М. Г. отправляется отъ греческаго подлинника Новаго Завѣта и, при томъ, въ текстъ древнѣйшихъ рукописей. Надо помнить, что всякій переводъ есть толкованіе, болѣе или менѣе условное, и обращеніе къ подлиннику часто обогащаетъ насъ новыми мыслями, позволяетъ по-новому понять знакомый намъ въ переводѣ памятникъ. Равнымъ образомъ, и тотъ греческій текстъ первыхъ печатныхъ изданій Новаго Завѣта, который лежитъ въ основаніи его переводовъ на современные языки, и по которому исправлены его раннѣйшіе переводы, — хотя и остается вѣрнымъ, въ существенныхъ чертахъ, апостольскому подлиннику, тѣмъ не менѣе, сохраняетъ на себѣ неизбѣжные слѣды четырнадцати вѣковъ рукописной передачи. Работѣ по восстановленію первоначальнаго текста Новаго Завѣта посвящаютъ свои усилія уже много поколѣній христіанскихъ ученыхъ въ разныхъ странахъ, преимущественно на Западѣ. Исторія этой работы представляетъ собою одну изъ увлекательныхъ страницъ исторіи научнаго знанія вообще. И простирается эта работа изъ благочестивой и благоговѣйной любви къ Слову Божію, изъ законнаго стремленія возстановить его въ томъ видѣ, въ какомъ его закрѣпили его первые свидѣтели, богодухновенные апостолы Христовы. Множество разночтеній только въ рѣдкихъ случаяхъ позволяетъ съ несомнѣнностью утверждать, что та или иная форма, дѣйствительно, относится къ буквѣ апостольскаго подлинника. Но различія эти, по большей части, несущественныя, и даже приходится удивляться тому, что столько вѣковъ рукописной передачи не привели къ искаженію священныхъ книгъ въ ихъ основномъ содержаніи. Тѣмъ не менѣе, различія наблюдаются. Они отмѣчаются въ такъ называемыхъ «критическихъ изданіяхъ» Новаго Завѣта, и научное богословіе, если хочетъ быть на уровнѣ человѣческаго знанія, обязано пользоваться этими изданіями. Обращаясь къ этимъ изданіямъ, мы на каждомъ шагѣ сталкиваемся съ разночтеніями, которыя иногда проливаютъ яркій свѣтъ на изучаемое нами мѣсто Священнаго Писанія. Это касается и М. Г.

И, прежде всего, въ Новомъ Завѣтѣ М. Г. дошла до насъ въ двухъ мѣстахъ: въ Нагорной Проповѣди Мѡ. (VI, 9-13) и въ Лк. (XI, 1-4). Текстъ древнихъ рукописей Мѡ., въ этой части, почти не отличается отъ того, съ котораго сдѣланы переводы на современные языки, въ томъ числѣ, и на русскій, а еще раньше и на славянскій. Надо только

отмѣтить, что переводъ пятого прошенія съ текста лучшихъ рукописей звучалъ бы не «какъ и мы прощаемъ должникамъ нашимъ» (наша форма), но «какъ и мы простили должникамъ нашимъ». Въ-мѣсто настоящаго времени, къ которому восходитъ русскій переводъ, древнѣйшіе списки имѣютъ прошедшее совершенное. Съ этою первоначальною формою текста придется и намъ имѣть дѣло. Кромѣ того, въ связи съ вопросомъ о текстѣ М. Г. въ Мѣ. идетъ споръ о славословіи. Въ очень многихъ старыхъ спискахъ Мѣ. конецъ ст. 13: «яко Твое есть царство и сила и слава во вѣки, аминь», отсутствуетъ, и въ наукѣ широко распространено мнѣніе, что онъ не принадлежалъ къ первоначальному тексту нашего Перваго Евангелія, иначе говоря, что М. Г., въ своей первоначальной формѣ, кончалась седьмымъ прошеніемъ и не заключала славословія. Это и все, что можно сказать о текстѣ М. Г. въ Мѣ. Если мы учтемъ, что по вопросу о славословіи наука еще не пришла къ согласному рѣшенію, придется признать, что привычная намъ форма М. Г. въ Мѣ. почти не отличается отъ текста древнихъ рукописей.

Иначе обстоитъ дѣло съ текстомъ М. Г. въ Лк. Онъ дошелъ до насъ во множествѣ разночтеній, и по вопросу о его первоначальной формѣ нѣкоторое разногласіе между учеными наблюдается и по сей день. Тѣмъ не менѣе, не было бы преувеличеніемъ сказать, что громадное большинство изслѣдователей держатся убѣжденія, что въ подлинникѣ Лк. М. Г. имѣла форму, которая въ переводѣ на русскій языкъ звучала бы слѣдующимъ образомъ: «Отче, да святится Имя Твое, да придетъ Царствіе Твое. Хлѣбъ нашъ насущный подавай намъ на каждый день; и прости намъ грѣхи наши, ибо и мы прощаемъ всякому должнику нашему, и не введи насъ во искушеніе» (XI, 2-4). Въ привычныхъ намъ русскомъ и славянскомъ переводахъ Лк., восходящихъ къ позднѣйшимъ рукописямъ, М. Г. отличается большею пространностью, приближающею ее къ тексту Мѣ. Въ той формѣ текста, которую мы находимъ въ древнихъ рукописяхъ, М. Г. въ редакціи Лк. оказывается значительно короче, чѣмъ въ редакціи Мѣ. Въ ней отсутствуютъ прошенія третье и седьмое, нѣтъ рѣчи о славословіи, и призываніе ограничивается однимъ словомъ «Отче». Эту краткую форму можно считать первоначальною для Лк. не только потому, что въ ея пользу говорятъ древніе списки Евангелія, но и потому, что въ исторіи текста всякаго древняго памятника, въ томъ числѣ и Библейскихъ Книгъ, весьма часто краткая форма обрастаетъ и осложняется всякаго рода дополненіями и прибавленіями, и наоборотъ, сокращенія и опущенія наблюдаются сравнительно рѣже. Въ М. Г., какъ она дошла до насъ въ Лк., распространеніе ея первоначальной краткой формы представляется тѣмъ болѣе вѣроятнымъ, что оно могло произойти подъ осознаннымъ или неосознаннымъ вліяніемъ на переписчиковъ параллельной формы Мѣ. Мы видѣли, что въ пространной редакціи М. Г. въ позднѣйшихъ рукописяхъ Лк. она почти совпадаетъ по формѣ съ тою редакціею, какою она имѣетъ въ Мѣ.

Но мало того, что въ подлинникѣ Лк. М. Г. была, по всей вѣроятности, значительно короче, чѣмъ въ подлинникѣ Мѣ. Даже въ тѣхъ ея частяхъ, въ которыхъ Лк. совпадаетъ съ Мѣ. не только въ простран-

ной, но и въ краткой редакціи, Лк. замѣтно отличается ст Мѳ. Въ Мѳ. стоитъ «хлѣбъ нашъ насущный дай намъ сегодня» (VI, 11); въ Лк.: «хлѣбъ нашъ насущный подавай намъ на каждый день» (XI, 3). И еще — Мѳ.: «и прости намъ долги наши, какъ и мы пр о с т и л и (ср. выше!) должникамъ нашимъ» (VI, 12); Лк.: «и прости намъ долги наши, ибо и мы пр о щ а е м ъ в с я к о м у должнику нашему» (XI, 4). Въ обоихъ случаяхъ М. Г. имѣтъ въ редакціи Лк. болѣе общую форму, чѣмъ въ Мѳ. Въ Мѳ. мы научаемся молиться о дарованіи намъ хлѣба на сегодня, въ Лк. — на каждый день. Въ Мѳ. мы ссылаемся на вполне конкретный случай или случаи прощенія, уже оказаннаго нами, въ Лк. мы обосновываемъ свое прошеніе ссылкой на постоянное правило нашего поведенія.

3.

То обстоятельство, что М. Г. дошла до насъ въ двухъ редакціяхъ, существенно отличныхъ другъ отъ друга, ставитъ передъ нами вопросъ о ея первоначальной формѣ. Въ какой формѣ вышла М. Г. изъ устъ Христовыхъ: въ той ли, въ какой ея даетъ Мѳ., или въ той, въ какой она дошла въ древнѣйшихъ спискахъ Лк? Ученые и на этотъ вопросъ отвѣчали по-разному. Иные думали, что краткая форма Лк. заслуживаетъ предпочтеніе въ силу самой своей краткости. Другіе считали одинаково подлинными и ту и другую форму, допуская, что Господь училъ молитвѣ повторно и не всегда одними и тѣми же словами. При этомъ допущеніи, М. Г., какъ въ редакціи Мѳ., такъ и въ редакціи Лк. могла выйти изъ устъ Христовыхъ. Тѣмъ не менѣе, цѣлый рядъ вѣскихъ соображеній заставляетъ насъ отдать предпочтеніе привычной намъ пространной редакціи Мѳ.

Во-первыхъ, противъ редакціи Лк. говоритъ тотъ ея общій характеръ, о которомъ только что была рѣчь. Мы видѣли, что это касается и прошенія о хлѣбѣ насущномъ и молитвы о прощеніи грѣховъ. Въ этой части Мѳ., ограничивающее просьбу о хлѣбѣ потребностями сегодняшняго дня и ссылающееся на конкретный актъ прощенія, уже совершенный нами, отличается большею непосредственностью, чѣмъ Лк. Въ Мѳ. М. Г., въ этихъ ея частяхъ, есть порывъ души. Въ Лк. она звучитъ, какъ смысленіе опыта. Выше было высказано предположеніе, что въ исторіи новозавѣтнаго текста краткая форма М. Г. въ Лк. обрала дополненіями, которыя приблизили ея къ редакціи Мѳ., подобно той эволюціи, какой подверглись и другіе древніе тексты. Что касается, однако, первоначальнаго текста Лк., то онъ могъ возникнуть въ результатѣ литературной обработки, которой Евангелистъ Лука, по собственному признанію, подвергалъ свои источники (ср. Лк. I, 1-4). Современные ученые стараются уловить и тѣ богословскія побужденія, которыя могли его привести къ сознательному сокращенію М. Г., извѣстной ему въ пространной редакціи Мѳ. Высказывая эту догадку, они не отступаютъ отъ святоотеческаго преданія. Еще въ древности бл. Августинъ держался мнѣнія, что Ев. Лука опущеніемъ третьяго прошенія хотѣлъ показать, что видѣлъ въ немъ повтореніе первыхъ двухъ (Enchirid., 116). Какъ бы то ни было, мысль о томъ, что М. Г. въ редакціи Лк. есть

переработка древнѣйшей редакціи Мѳ., представляется весьма вѣроятною. Но въ пользу текста Мѳ. могутъ быть приведены и положительныя соображенія.

Сюда относятся, прежде всего, многочисленныя іудейскія параллели. Современное изслѣдованіе показало, что въ исторіи молитвенныхъ формъ М. Г. не стоитъ особнякомъ. Знакомство съ іудейскими раввинистическими текстами ввело въ научный оборотъ многочисленныя молитвы, которыя, въ своихъ основныхъ частяхъ, могутъ относиться къ евангельской эпохѣ, и совпадаютъ въ существенныхъ точкахъ съ М. Г. Конечно, и на этомъ іудейскомъ фонѣ М. Г. представляетъ собою явленіе единственное и неповторимое. Но отдѣльныя ея прошенія встрѣчаются и въ іудейскихъ молитвахъ, гдѣ и порядокъ ихъ нерѣдко совпадаетъ съ порядкомъ М. Г. Въ настоящей связи должно быть отмѣчено, что къ этимъ іудейскимъ параллелямъ редакція Мѳ. стоитъ значительно ближе, чѣмъ редакція Лк.

Но и этимъ еще не все сказано. Для сужденія о первоначальной редакціи М. Г. надо обратиться къ вопросу о формѣ Мѳ. Въ сопоставленіи съ Мк. и съ Лк., Мѳ. отличается систематическимъ характеромъ. Не обременяя своего вниманія подробностями, достаточно отмѣтить такіе отдѣлы Мѳ., какъ гл. V-VII (Нагорная Проповѣдь), VIII-IX (чудеса Христовы), XIII (притчи о Царствѣ Небесномъ), и другіе. Если мы сравнимъ эти отдѣлы съ параллельными мѣстами Мк. и Лк., мы легко убѣдимся въ томъ, что эти параллели во Второмъ и Третьемъ Евангеліяхъ оказываются разсѣянными на протяжении многихъ главъ, тогда какъ въ Мѳ. соотвѣтствующіе отрывки соединены по присущимъ имъ общимъ признакамъ въ большія связныя цѣлыя. Въ гл. V-VII этотъ общій признакъ есть ученіе о Царствѣ Небесномъ съ особымъ удареніемъ на вопросахъ религіозной морали; въ гл. VIII-IX это — по преимуществу, чудеса, надо думать, какъ иллюстрація ученія; въ гл. XIII это — притчи, раскрывающія Царство Небесное по существу. Забота о системѣ, наблюдающаяся на всемъ протяжении Мѳ., даетъ намъ право думать, что Евангелистъ самъ располагалъ дошедшій до него матеріалъ въ систематическомъ порядкѣ. Современная наука пришла къ выводу, что отдѣльныя повѣствованія и поученія, входящія въ составъ нашихъ Евангелій, принадлежали, до написанія Евангелій, къ устному преданію, а вѣроятно, и были записываемы въ формѣ краткихъ отрывковъ. Та связь, въ которую они вошли съ другими отрывками въ сложной ткани первыхъ трехъ — синоптическихъ — Евангелій, зависѣла, въ значительной степени отъ усмотрѣнія того или иного Евангелиста. Такъ, напримѣръ, широко извѣстное (ср. I Кор. XIII, 2) слово Христово о силѣ вѣры, двигающей горами, дошло до насъ въ Евангеліи въ разной связи и съ несущественными отличіями въ частности. Въ Мѳ. XXI, 21 и Мк. XI, 23 оно стоитъ въ связи съ проклятіемъ смоковницы; въ Мѳ. XVII, 20 — въ связи съ исцѣленіемъ бѣсноватаго; а въ Лк. XVII, 6 Господь отзывается ученіемъ о силѣ вѣры на просьбу учениковъ умножить въ нихъ вѣру, при чемъ, вмѣсто образа горы, стоитъ образъ дерева. Небезынтересно, что въ Мк. XI, 24 слово Христово о вѣрѣ, двигающей горами, поставлено въ связь съ ученіемъ о

молитвъ. Примѣръ изреченія Христова о силѣ вѣры иллюстрируетъ съ достаточной наглядностью способъ обработки Евангелистами того матеріала, которымъ они располагали.

Обращаясь къ М. Г., мы видимъ, что въ Мѳ. она дошла до насъ въ системѣ ученія о молитвѣ (VI, 5-15). Но ученіе о молитвѣ, въ свою очередь, составляетъ часть трехчлена VI, 1-18, посвященнаго общей темѣ о праведности ⁽¹⁾, которую ученики должны являть не передъ людьми, а передъ Отцомъ Небеснымъ. Три части этого трехчлена, посвященныя милостынѣ, молитвѣ и посту, построены совершенно одинаково. Впрочемъ, это касается въ полной мѣрѣ только перваго члена: о милостынѣ (стт. 2-4), и третьяго: о постѣ (стт. 16-18). Во второмъ членѣ: о молитвѣ (стт. 5-15), параллельное ученіе о молитвѣ передъ Богомъ, а не передъ людьми (стт. 5-6) оказывается осложненнымъ многочисленными дополненіями, которыя уже не входятъ въ общую схему нашего трехчлена, преднамѣченную общимъ заголовкомъ ст. 1, и къ числу которыхъ относится и М. Г. (стт. 9-13). Въ настоящей связи это послѣднее наблюдение представляетъ особый интересъ. М. Г., а равно и другія дополненія къ ученію о молитвѣ, несомнѣнно, нарушаютъ ту трехчленную схему, въ которую облечено ученіе Мѳ. VI, 1-18, и которую позволительно считать созданіемъ Евангелиста, пользовавшагося ею, какъ и современные ему іудейскіе раввины, по всей вѣроятности, въ мнемоническихъ цѣляхъ: для удобства запоминанія. Съ другой стороны, во всѣхъ извѣстныхъ намъ рукописяхъ Мѳ. и въ древнѣйшихъ его переводахъ, М. Г. занимала въ немъ то мѣсто, какое она занимаетъ въ нашемъ текстѣ, и нѣтъ никакихъ основаній думать, чтобы она была прибавлена къ нему впоследствии, рукою позднѣйшаго переписчика или редактора. Такое заключеніе было бы совершенно произвольнымъ и научно неоправданнымъ. Мы вынуждены допустить, что М. Г. составляетъ изначальную часть Мѳ. и именно того систематическаго ученія о молитвѣ, въ составѣ котораго она до насъ дошла. Но, приходя къ этому выводу, мы должны допустить и другое, а именно, то, что редакція М. Г. принадлежитъ не Маттею, что Евангелистъ ввелъ въ построенную имъ систему ученія отрывокъ, закрѣпленный до него, иначе говоря, что М. Г. въ редакціи Мѳ. древнѣе самаго Мѳ. Позволительно думать, что М. Г., подобно вышеприведенному отрывку о силѣ вѣры, составляла часть древнѣйшаго устнаго преданія, а можетъ быть, и была записана, какъ были, по всей вѣроятности, записываемы и другіе элементы евангельскаго повѣствованія и евангельскаго ученія.

Нашъ выводъ, что въ составленномъ Ев. Маттеемъ трехчленѣ VI, 1-18 М. Г. представляетъ собою, на извѣстной степени, чужеродное тѣло, подтверждается и другими наблюдениями. Ученіе о милостынѣ и постѣ, а равно и ученіе о молитвѣ въ его основной части, имѣетъ общую форму: рѣчь идетъ о правилѣ поведенія, подлежащемъ неуклон-

¹⁾ Русскій переводъ ст. 1, имѣющаго значеніе общаго заголовка, долженъ быть исправленъ по тексту древнихъ рукописей. Въмѣсто «милостыни», надо поставить «правды» (или «праведности»). «Правда» есть общее понятіе, подъ которое подходятъ частныя: «милостыни» (2-4), «молитвы (5-15) и «поста» (16-18). Въ формѣ текста, лежащей въ основаніи русскаго перевода, ст. 1 представляетъ собою ненужное удвоеніе ст. 2.

ному и постоянному исполненію. По поводу М. Г. мы уже имѣли случай отмѣтить, что въ Мѣ. два ея прошенія, въ отличіе отъ Лк., относятся къ конкретнымъ и индивидуальнымъ случаямъ жизни. Анализъ М. Г. въ редакціи Мѣ. покажетъ намъ, что это наблюденіе распространяется на всѣ ея прошенія: отъ перваго до седьмого включительно. Иначе говоря, въ составѣ ученія о милостынѣ, молитвѣ и постѣ, имѣющаго въ Мѣ. форму общаго, постоянно-обязательнаго правила, М. Г. относится, по самому своему характеру, къ единичнымъ случаямъ. Эта ея особенность тоже нарушаетъ стройность системы Мѣ.

Но изъ рамокъ системы выходятъ и другія наставленія о молитвѣ, дошедшія до насъ въ стѣ. 7, 8, 14 и 15. Мало того — и это еще интересно — они не всегда внутренне связаны и съ М. Г. Такъ, мысль ст. 8 о томъ, что Богъ знаетъ, въ чемъ мы имѣемъ нужду, прежде нашего молитвеннаго обращенія къ Нему, хотя и не исключаетъ принципиальной возможности конкретнаго прошенія, тѣмъ не менѣе, ни въ какой мѣрѣ не подготавливаетъ читателя Евангелія къ богатому и разнообразному содержанію М. Г. Позволительно думать, что подъ общимъ заголовкомъ ученія о молитвѣ Ев. Матѳеей собралъ наставленія Христовы разновременнаго происхожденія и связалъ ихъ чисто внѣшнимъ образомъ между собою и со второю частью своего трехчлена VI, 1-18. Мы утверждаемся въ нашемъ выводѣ, что М. Г. существовала въ своемъ теперешнемъ видѣ независимо отъ Мѣ. и до него. Но, если М. Г. составляла часть древнѣйшаго христіанскаго преданія, не можемъ ли мы точнѣе опредѣлить природу тѣхъ памятниковъ преданія, устныхъ или письменныхъ, въ которыхъ она дошла до Ев. Матѳея?

Догадка напрашивается. Выше было отмѣчено, что въ Мк. XI слово Христово о силѣ вѣры связано съ ученіемъ о молитвѣ. Но заслуживаетъ вниманія, что ст. 24, въ которомъ эта связь проводится, заключается призывомъ къ прощенію ст. 25, который звучитъ почти какъ ссылка на М. Г.: «и когда стоите на молитвѣ, прощайте, если что имѣете на кого, дабы и Отецъ вашъ Небесный простилъ вамъ согрѣшенія ваши». Сопоставленіе съ пятымъ прошеніемъ М. Г. кажется неизбѣжнымъ. Поскольку та мотивировка, которою въ немъ сопровождается просьба о прощеніи, повторяется и въ параллельномъ мѣстѣ Лк. (XI, 4), можно съ увѣренностью сказать, что она, при любомъ объясненіи редакціи Лк., составляла первоначальную часть М. Г. Объ этомъ мотивированномъ прошеніи и идетъ рѣчь въ Мк. XI, 25. Сохраненіе этого изреченія Христова въ Евангеліи должно быть понимаемо, какъ косвенное доказательство фактическаго употребленія «Отче нашъ» въ первохристіанской молитвѣ. То обстоятельство, что это изреченіе дошло до насъ въ Мк., составленномъ, по всей вѣроятности, въ Римѣ, представляетъ особый интересъ. Оно свидѣтельствуетъ о повсемѣстномъ употребленіи М. Г.: христіане молились ею не только въ Іерусалимѣ, гдѣ, какъ можно думать, возникло Мѣ., но и въ Римѣ. Къ этому надо добавить слѣдующее. Изреченіе Мк. XI, 25 (26) (1) имѣеть

1) Ст. 26, многіе издатели новозавѣтнаго текста считаютъ позднѣйшею вставкою, такъ какъ онъ отсутствуетъ въ древнѣйшихъ рукописяхъ. Но его содержаніе подразумѣвается въ ст. 25, и его исклеченіе не отражается на пониманіи евангельскаго ученія.

параллель въ Мѣ. VI, 14-15. Эти два стиха, представляющіе собою дальнѣйшее добавленіе къ трехчлену о милостынѣ, молитвѣ и постѣ, тѣсно связаны съ М. Г. и сильнѣе подчеркиваютъ мотивировку ст. 12. Полагая особое удареніе на прощеніи, они сосредоточиваютъ вниманіе читателя не столько на молитвѣ, какъ таковой, сколько на ея нравственныхъ условіяхъ. Это отвѣчаетъ основному интересу Мѣ. вообще и Нагорной Проповѣди въ частности къ вопросамъ религіозной морали, но, какъ мы увидимъ ниже (ср. §5), можетъ быть, и не вполне совпадать съ центральной мыслью М. Г. Тѣмъ самымъ, подтверждается тотъ выводъ, къ которому мы уже пришли. М. Г. жила самостоятельной жизнью до составленія Мѣ. Основное содержаніе этой самостоятельной жизни не можетъ быть отождествлено съ основнымъ содержаніемъ Мѣ. Самостоятельная жизнь М. Г. была, какъ мы тоже успѣли усмотрѣть, связана съ ея природою, какъ молитвы. Мы видѣли и то, что, какъ молитва, она имѣла, повидимому, повсемѣстное употребленіе. Въ отвѣтъ на поставленный нами вопросъ о природѣ тѣхъ памятниковъ, письменныхъ или устныхъ, въ которыхъ М. Г. дошла до Ев. Матѣя, позволительно выставить догадку, что памятники эти были памятники литургическіе въ самомъ общемъ смыслѣ слова. Заключеніе это подтверждается не только формами 1-го лица н ю ж е с т в е н н а г о числа, въ которыхъ выдержана М. Г., но и тѣмъ, что въ Дидахи (Ученіе Двѣнадцати Апостоловъ), древнѣйшемъ произведеніи святоотеческой письменности, намъ извѣстномъ, Молитвѣ Господней, по формѣ почти совпадающей съ текстомъ Мѣ., усваивается литургическое употребленіе (ср. Дид. VIII, 2). Кромѣ того, намъ приходилось уже бѣгло касаться, а въ дальнѣйшемъ придется и возвратиться къ вопросу о славословіи, которымъ заканчивается М. Г. въ традиціонномъ текстѣ Мѣ. (VI, 13с), а равно и въ нѣкоторыхъ старыхъ рукописяхъ. Въ этой связи необходимо отмѣтить, что славословіемъ заключается М. Г. и въ Дидахи. Въ свѣтѣ іудейскихъ параллелей, наличность славословія несомнѣнно, свидѣтельствууетъ о литургическомъ употребленіи того памятника, въ которомъ оно попадаетъ. Если исторія текста Лк. есть исторія постепеннаго уподобленія его редакціи М. Г. редакціи Мѣ., то это уподобленіе наилучшимъ образомъ объяснялось бы литургическимъ употребленіемъ М. Г. въ формѣ Мѣ. Позволительно думать, что эта форма, привычная по силѣ литургической традиціи, и наложила свою печать на Лк. въ историческомъ развитіи его текста. Если М. Г. продолжала и по составленіи Мѣ. жить литургическою жизнью, мы утверждаемся въ нашемъ выводѣ, что и въ Мѣ. она попала изъ литургическаго преданія.

Изложенныя наблюденія даютъ рѣшительное преимущество редакціи М. Г. въ Мѣ. передъ ея редакціею въ Лк. Мало того, что редакція Мѣ. древнѣе редакціи Лк. Мы склонны думать, что и Ев. Матѣей, строившій свою книгу изъ дошедшихъ до него матеріаловъ, какъ систематическое обзорѣніе ученія Христова и фактовъ Его земного служенія, получилъ М. Г. изъ литургическихъ источниковъ уже въ готовомъ видѣ. На вопросъ: кто сообщилъ М. Г. эту ея форму? — отвѣтъ напрашивается. Учитывая древность литургическаго преданія, мы склоняемъ

ся къ мысли, что оно сохранило М. Г. въ той формѣ, въ какой она вышла изъ устъ Христовыхъ.

Въ этой ея формѣ и мы положимъ ее въ основаніе нижеслѣдующаго анализа.

4.

М. Г. естественно распадается на три неравныя по объему части: призываніе (Мѳ. VI, 9в), семь (или шесть) прошеній (9г — 13в) и славословіе (13с).

Предлагаемое толкованіе не задается цѣлью отвѣтить на всѣ вопросы, связанные съ пониманіемъ М. Г.. Задача его — скорѣе въ томъ, чтобы эти вопросы поставить и намѣтить то направленіе, въ которомъ современное научное богословіе ищетъ ихъ рѣшенія.

Призываніе М. Г. звучитъ въ привычномъ для насъ славянскомъ переводѣ: «Отче нашъ, иже еси на небесѣхъ» (ст. 9в). Я знаю, что въ опытѣ молитвенной жизни, многие, произнося эти слова, устремляются мыслью и чувствомъ ко Христу. Съ другой стороны, въ богословской литературѣ нерѣдко высказывается мнѣніе, что М. Г. обращена во всей Святой Троицѣ. Послѣднее можетъ быть выведено изъ троичной формулы, которою въ богослужебномъ употребленіи осложнено славословіе. Но и то и другое невѣрно. Конечно, въ единствѣ Св. Троицы, относящееся къ Богу Отцу, распространяется и на Бога Сына и на Бога Св. Духа. Но Молитву Господню вложилъ въ уста учениковъ Иисусъ Христосъ. Таково ея значеніе и въ Мѳ. и въ Лк. Иисусъ Христосъ, давая ее, призывалъ учениковъ молиться не Ему, а Богу Отцу. Пребывая въ сыновнемъ единеніи съ Богомъ Отцомъ, Господь влагалъ сыновнее обращеніе и въ уста учениковъ. Призываніе М. Г. есть откровеніе Бога, какъ Отца: Богъ, Отецъ Христовъ, есть и нашъ общій Небесный Отецъ. Вопросъ можетъ быть поставленъ только о томъ, обнимаетъ ли опредѣленіе «нашъ», которымъ сопровождается Отчее Имя въ призываніи М. Г., Иисуса Христа и учениковъ, или, поскольку молитва влагается Имъ въ уста учениковъ, это «мы» есть «мы» учениковъ, не распространяющееся на Учителя. Вопросъ этотъ издревле рѣшается во второмъ смыслѣ, и тѣмъ не менѣе, это второе рѣшеніе не свободно отъ возраженій. Конечно, прошенія пятое, шестое и седьмое (стт. 12-13в) кажутся неумѣстными въ устахъ Христовыхъ. Какъ не совершившій грѣха и неподвластный грѣху, Онъ не могъ молиться о прощеніи Ему грѣховъ, о невведеніи Его во искушеніе и объ избавленіи Его отъ лукаваго. Въ этихъ трехъ прошеніяхъ «мы» относится, повидимому, къ однимъ ученикамъ и не распространяется на Господа. Нельзя забывать, однако, въ самомъ Евангеліи повѣствованій объ искушеніи (Мѳ. IV, 1-11, Лк. IV, 1-13, ср. Мк. I, 12-13) и Геосиманскомъ бореніи съ моленіемъ о чашѣ (ср. Мѳ. XXVI, 39), когда передъ Господомъ былъ выборъ, и пріятіе Имъ воли Отчей совпадало и словесно со всею буквальною точностью съ третьимъ прошеніемъ М. Г. (ср. Мѳ. XXVI, 42 и VI, 10). Мало того. Если мы вѣруемъ и исповѣдуемъ, оставаясь на почвѣ Новаго Завѣта, что Христосъ принялъ на Себя грѣхъ міра, въ Его устахъ оказывается умѣстною и молитва о прощеніи грѣховъ. Мы при-

ходимъ къ выводу, что, давая ученикамъ М. Г., Христось и Самъ могъ молиться ея словами къ Отцу. Въ наукѣ вопросъ ставится въ общей формѣ. Богъ есть Отецъ Господа Иисуса Христа и нашъ общій Отецъ. Въ одномъ ли смыслѣ? Конечно, не въ одномъ. Богъ есть Отецъ Христовъ по естеству, въ таинственномъ и непостижимомъ единствѣ Св. Троицы. Богъ есть нашъ Отецъ по усыновленію. Между Богосыновствомъ по естеству и богосыновствомъ по усыновленію пролегалъ то же разстояніе, которое раздѣляетъ Творца и тварь. Тварь никогда, ни при какихъ условіяхъ не перестанетъ быть тварью. Это общее соображеніе и древніе и современные богословы подкрѣпляютъ указаніемъ на словоупотребленіе Евангелій. Отмѣчается, что, говоря о Богѣ, Христось называетъ Его «Мой Отецъ» или «вашъ Отецъ», но никогда не говоритъ «нашъ Отецъ». Наблюденіе, вообще говоря, правильное. Его сила распространялась бы и на призваніе М. Г. Любопытно, однако, что уже древніе читатели не всегда чувствовали это различіе. Случается, что въ разныхъ рукописяхъ одного и того же изреченія Отчее Имя имѣетъ при себѣ разныя опредѣленія иногда «Мой», иногда «вашъ», а въ исключительныхъ случаяхъ и «нашъ» (напр., Мѡ. XVIII, 14). Важнѣе другое. Внимательный анализъ евангельскихъ текстовъ убѣждаетъ насъ въ томъ, что Господь и тогда, когда говоритъ о Богѣ «Отецъ М ѡ й», мыслить Его любовно обращеннымъ къ людямъ (ср. напр., Мѡ. XVIII, 10). Это показываетъ, что въ евангельскомъ словоупотребленіи фактически нѣтъ различія между именами Божьими «Отецъ Мой» и «Отецъ вашъ». Богъ, Отецъ Христовъ, есть и Отецъ людей. Конечно, какъ уже было сказано, между Богоотцовствомъ по естеству и Богоотцовствомъ по усыновленію — различіе непреодолимое. Это — понятія несоизмѣрима. Но неправы тѣ богословы, которые на немъ настаиваютъ. Въ Евангеліи на немъ нигдѣ не лежитъ удареніе. И въ ученіи о спасеніи, какъ усыновленіи спасаемыхъ Богу, въ посланіяхъ ап. Павла это различіе нигдѣ не подчеркивается. Спасеніе, какъ Богоусыновленіе, есть приобщеніе спасаемыхъ къ Божественному естеству, иначе говоря, обоженіе. Такъ понимали спасеніе великіе Отцы Церкви, св. Афанасій и др. Наше усыновленіе Богу совершается во Христѣ, и сыновнее обращеніе къ Богу въ началѣ М. Г. влагаетъ въ наши уста Христось, Сынъ Божій. М. Г. есть молитва сыновняя. Надлежащимъ пониманіемъ призванія опредѣляется и правильное толкованіе М. Г. въ цѣломъ.

Въ этой связи заслуживаетъ вниманія и распространенная форма обращенія: не «Отче», какъ въ основномъ текстѣ Лк. (XI, 2), а «Отче нашъ, иже еси на небесѣхъ». Это опредѣленіе внѣ Мѡ. встрѣчается только въ уже приведенномъ мѣстѣ Мк. XI, 25. Зато въ Мѡ., въ пространной формѣ или въ краткой: Отецъ Небесный, оно употребляется постоянно (ср. напр., V, 16, 44, 48, VI, 1, VII, 11 и др.) и соотвѣтствуетъ термину «Царство Небесное», который встрѣчается только въ Мѡ. (ср. еще 2 Тим. IV, 18), при томъ, однако, на протяженіи всей книги, почти не оставляя мѣста для термина «Царство Божіе», многократно повторяющагося въ другихъ Евангеліяхъ (ср. въ Мѡ.: XII, 28 XIX, 24, XXI, 31, 43 и VI, 33 въ текстѣ позднѣйшихъ рукописей и современныхъ

переводовъ). Словоупотребленіе это характерно для Мѣ., какъ евангелія іудейскаго. Въ послѣдствіи іудействѣ имя собственное Бога Израилева (Іегова или Ягве) стало неизреченнымъ. Произносилъ его одинъ только первосвященникъ разъ въ годъ, въ день Очищенія, входя во Святое Святыхъ. Во всѣхъ другихъ случаяхъ оно замѣнялось именами нарицательными или описательными оборотами, къ которымъ принадлежало и «Небо». Царство Небесное — это то же Царство Божіе на языкѣ Іудейства новозавѣтной эпохи. Съ мыслью о Богѣ понятіе неба было тѣсно связано, и выраженіе «Отецъ Небесный» встрѣчается и въ іудейской письменности внѣ Церкви. Такъ, исторически, объясняется и употребленіе его въ призваніи М. Г. Но съ мыслью о небѣ связываются въ М. Г. и другія представленія. Возвращаясь въ третьемъ прошеніи (ст. 10в-с), понятіе неба звучитъ, какъ ссылка на призваніе. Окруженный безплотными силами, Богъ уже царствуетъ на небѣ, и въ Его Царствѣ на небѣ уже исполняется Его воля.

Переходимъ къ прошеніямъ (стт. 9с-13в). Ихъ седемичное число сокращается до шести, когда прошенія шестое и седьмое разсматриваются, какъ двѣ части одного — шестого — прошенія. По этому вопросу я буду имѣть случай высказаться въ дальнѣйшемъ.

Первое прошеніе: «да святится Имя Твое» (ст. 9с), тѣсно связано съ призваніемъ. Святость есть сущность Божія. Ветхозавѣтный призывъ Лев. XIX, 2: «святъ будьте, ибо святъ Я, Господь Богъ вашъ», звучитъ съ новою силою въ апостольскомъ словѣ I Петр. I, 15-16. Богъ есть совершенный образъ святости — для человѣка недостижимый и, тѣмъ не менѣе, стоящій передъ человѣкомъ какъ идеаль. Богъ святъ. Потому и человѣкъ долженъ быть святымъ. Святость человѣка есть посвященіе человѣка Богу. Прошеніе «да святится Имя Твое», есть прошеніе о явленіи святости Божіей, т. е. объ осуществленіи власти Божіей и о прославленіи Бога. Это пониманіе вытекаетъ изъ ветхозавѣтныхъ и іудейскихъ параллелей. Но Господь повелѣваетъ намъ молиться, да святится **И м я** Божіе. Съ понятіемъ Имени Божія мы постоянно встрѣчаемся на страницахъ Священнаго Писанія. Достаточно, въ Новомъ Завѣтѣ, указать такія мѣста, какъ Мѣ. XXI, 9, XXIII, 39 XXVIII, 19, Лк. I, 49, Ін. XVII, 6, 11 и др. Имя не есть пустой и условный звукъ. Имя таинственно выражаетъ самое существо его носителя. Вѣровать во Имя Христово (Ин. I, 12, III, 23, ср. XX, 31) — все равно, что вѣровать во Христа (ср. особенно Ін. III, 18, а также I, 50, П, 11, III, 16 и мн. др.). Потому и стало неизреченнымъ Имя Собственное Бога Израилева въ послѣдствіи іудействѣ, что, въ сознаніи вѣрующихъ, оно выражало существо Божіе, и въ благоговѣйномъ трепетѣ Его вѣрныя рабы не дерзали къ Нему прикасаться. И наоборотъ, въ опытѣ христіанской духовной жизни, практика молитвы Іисусовой съ ея спасительными плодами основана на этой же тайнѣ имени, выражающаго непостижимымъ для насъ образомъ сокровенное существо его носителя. Но словоупотребленіе Священнаго Писанія убѣждаетъ насъ въ томъ, что Богъ имѣетъ не одно имя, а много именъ. Это и естественно, потому что къ превъшающему наше разумѣніе существу Божію намъ дано приближаться только отчасти и издалека. Каждое Имя Божіе и пред-

ставляет собою попытку съ какой-то одной стороны прикоснуться къ Его неизреченному и непознаваемому Существу. Для М. Г. изъ связи рѣчи вытекаетъ, что то Имя Божіе, о которомъ идетъ рѣчь въ первомъ прошеніи, есть Имя Бога, какъ Отца. Господь научаетъ насъ обращаться къ Богу, какъ къ Отцу Небесному. За этимъ обращеніемъ непосредственно слѣдуетъ упоминаніе Имени Божія въ первомъ прошеніи, и это имя можетъ быть только то, которое звучитъ въ призываніи. То же вытекаетъ и изъ построенія Первосвященнической молитвы въ Ин. XVII. Господь молитвенно свидѣтельствуеетъ передъ Богомъ Отцомъ, что «открылъ Имя Его человѣкамъ, которыхъ Онъ далъ Ему отъ міра» (ст. 6, ср. еще 26). Но Первосвященническая молитва начинается съ обращенія «Отче» (ст. 1), и это обращеніе повторяется и дальше на протяженіи молитвы (ср. стт. 11, 21, 24, 25). Въ этой связи, какъ и въ М. Г., то Имя Божіе, которое Господь открылъ ученикамъ, можетъ быть только Имя Отчее. Если явленіе святости Божіей совершается, какъ утвержденіе Его власти и возсіяніе Его славы, то изъ сказаннаго вытекаетъ, что та божественная власть, о торжествѣ которой Господь призываетъ молиться учениковъ, есть власть отеческая. Обращаясь къ Богу, какъ къ Отцу, христіанинъ молить Его объ утвержденіи Его отеческой власти.

Пониманіе второго прошенія: «да придетъ Царствіе Твое» (ст. 10а), зависитъ отъ того содержанія, которое мы влагаемъ въ понятіе Царства. Вопросъ этотъ стоитъ въ современной наукѣ. Царство можетъ мыслиться съ конкретнымъ и съ абстрактнымъ содержаніемъ. Оно можетъ относиться къ той государственной территоріи, на которую распространяется власть царя, но можетъ быть понимаемо и исключительно объ этой власти. Въ Новомъ Завѣтѣ понятіе Царства Божія употребляется и въ томъ и въ другомъ смыслѣ. Первое христіанское поколѣніе ждало наступленія космической катастрофы и утвержденія Царства Божія, какъ новаго мірового порядка, съ новымъ небомъ и новою землею (ср. 2 Петр. III, 13) — это, въ терминахъ ученаго богословія, Царство Божіе въ эсхатологическомъ смыслѣ, — но оно употребляло понятіе Царства Божія и въ отвлеченномъ смыслѣ. Это, во-первыхъ, «Царство Божіе внутрь васъ» (Лк. XVII, 21в) въ отвѣтъ Господа фарисеямъ, какъ бы ни понимать «внутри», въ смыслѣ ли «сокровеннаго сердца человѣка» (ср. 1 Петр. III, 4), т. е. въ смыслѣ хранимаго въ сердцѣ сокровища добра, или въ смыслѣ «между», «посреди», что означало бы малую общину учениковъ вокругъ Учителя, затерявшуюся среди Израиля. И въ томъ и въ другомъ случаѣ, царство «не приходитъ съ соблюденіемъ» (ст. 20, въ русскомъ переводѣ: «примѣтнымъ образомъ»); о немъ не скажутъ: «вотъ, оно здѣсь, или: вотъ, тамъ» (ст. 21а). Оно неуловимо для виѣшнихъ чувствъ. Еще яснѣе отвлеченное пониманіе царства выражено въ Римл. XIV, 17: «Царство Божіе не пища и питіе, но праведностьъ и миръ и радость во святомъ Духѣ». Эти два пониманія Царства, эсхатологическое и отвлеченное, другъ друга не исключаютъ. Первое христіанское поколѣніе жило въ атмосферѣ напряженнаго эсхатологическаго ожиданія. Ап. Павлу только къ концу жизни стало ясно, что и онъ не доживетъ до второго и славнаго пришествія

Христова (ср. 2 Тим. IV, 6-8), какъ не дожили многіе прежде него. Въ началъ своего служенія онъ думалъ, что доживетъ (ср. I Фес. IV, 15-17), I Кор. XV, 51-52). Въ этомъ напряженномъ ожиданіи первохристіанская молитва была молитва о явленіи Господа Иисуса. Мы ее слышимъ въ заключеніи I Кор. Это — смыслъ арамейскаго «маранаѡа» въ XVI, 22. II Апокалипсисъ кончается призывомъ: «ей, гряди Господи Иисусе» (XXII, 20в). Тайнозритель отвѣчаетъ имъ на свидѣтельство Самого Иисуса: «ей, гряди скоро! аминь» (ст. 20а), и за нимъ слѣдуетъ только его собственноручная приписка по образцу, установленному ап. Павломъ: заключительное пожеланіе благодати (ст. 21). Но, если первые христіане, пламенѣя духомъ, ожидали наступленія царства славы, то это наступленіе было выявленіемъ передъ всѣми сокровища, хранимаго въ тайнѣ, и затерянное среди враждебнаго міра малое ядро Церкви было предвареніемъ и предвосхищеніемъ Царства въ его эсхатологическомъ свершеніи, было путемъ къ утвержденію Царства. Что касается ближайшаго пониманія второго прошенія, то въ современной наукѣ преобладаетъ его толкованіе въ отвлеченномъ смыслѣ. Оно представляется болѣе вѣроятнымъ на фонѣ іудейскихъ параллелей. Думаю, что въ его пользу могутъ быть приведены и нѣкоторыя наблюденія, вытекающія изъ формальнаго анализа М. Г. въ редакціи Мө. на которыхъ въ настоящей связи было бы преждевременно останавливаться. Отмѣчу только слово «днесь» (сегодня), которымъ кончается четвертое прошеніе (ст. 11). Если, какъ мнѣ представляется вѣроятнымъ, и какъ я постараюсь еще показать, оно относится не только къ прошенію о хлѣбѣ, но и ко всей М. Г. въ цѣломъ, иначе говоря, къ каждому изъ составляющихъ ее прошеній въ отдѣльности, — рѣчь можетъ идти во второмъ прошеніи, въ его ближайшемъ пониманіи, только о Царствѣ Небесномъ въ отвлеченномъ смыслѣ. Господь призываетъ учениковъ молиться объ утвержденіи власти Божіей. Таково первое и ближайшее значеніе второго прошенія, сохраняющее свою силу на всѣ времена. Второе прошеніе М. Г., есть прошеніе о всецѣлой власти Божіей. Но предѣлъ всецѣлой власти Божіей есть ея эсхатологическое выявленіе, и трудно думать, чтобы въ первохристіанскую эпоху, когда ап. Павелъ писалъ свое I Кор., а Тайнозритель Іоаннъ, уже на закатѣ апостольскаго вѣка, взиралъ навстрѣчу грядущему Господу Иисусу, трудно думать, чтобы вѣрующіе, молясь словами М. Г., не влагали въ ея второе прошеніе и этого, эсхатологическаго, содержанія. Въ этомъ его значеніи, второе прошеніе звучитъ напоминаніемъ для насъ, живущихъ на землѣ въ эпоху эсхатологическихъ потрясеній и утраты эсхатологическаго смысла. Оно напоминаетъ намъ о послѣдней цѣли нашего пути.

Третье прошеніе: «да будетъ воля Твоя, якоже на небеси и на земли» (ст. 10в-с), сопровождается поясненіемъ. Исполненіе воли Божіей на землѣ, какъ предметъ молитвы, сопоставляется съ исполненіемъ ея на небѣ, какъ нѣкоею данностью. Въ наукѣ высказывалось мнѣніе, что это поясненіе относится не только къ третьему прошенію, но и къ первымъ двумъ. Это мнѣніе, вообще говоря, должно быть признано вполне правдоподобнымъ. Въ его защиту можно сослаться на ту внутреннюю связь, которая, несомнѣнно, существуетъ между первыми

тремя прошениями. Но столь же несомненно, что ближайшимъ образомъ это поясненіе связано съ третьимъ прошеніемъ. А формальный анализъ М. Г., какъ я постараюсь когда-нибудь показать, дѣлаетъ эту связь и особенно ясною. Молитва объ исполненіи воли Божіей на землѣ такъ, какъ она исполняется на небѣ, предполагаетъ общезначимые объективные факты. Строго говоря, это — то же Царство Божіе въ смыслѣ полноты божественной власти, которая должна подчинить себѣ и землю. Какъ уже было сказано, это поясненіе: на землѣ, какъ и на небѣ, предполагается, что на небѣ воля Божія уже исполняется. Рѣчь можетъ идти только о мірѣ безплотныхъ духовъ. Они уже исполняютъ волю Божію и, тѣмъ самымъ, представляютъ собою уже теперь нѣкое ядро Царства. Подчиненіе волѣ Божіей человѣческаго міра и есть то пришествіе Царства, молитва о которомъ заключена во второмъ прошеніи. Объективное содержаніе третьяго прошенія съ большою силою подчеркивается въ современной наукѣ. Но человѣческой міръ состоитъ изъ отдѣльныхъ людей. И подобно тому, какъ волю Божію исполняютъ отдѣльные безплотные духи, такъ подразумѣвается въ третьемъ прошеніи подчиненіе волѣ Божіей и отдѣльныхъ людей, еще конкретнѣе: тѣхъ, которые молятся Молитвою Господнею. И въ этомъ индивидуальномъ смыслѣ воля Божія получаетъ значеніе не только пассивное, но и активное. Человѣкъ, во-первыхъ, молится о томъ, чтобы ему была дана сила принять и понести все, что Промышленіе Божіе о немъ изволяетъ. Толкованіе третьяго прошенія въ смыслѣ выраженія смиренной покорности, несомненно, отвѣчаетъ мысли М. Г. Но столь же несомненно и то, что оно ея не исчерпываетъ. Можно съ увѣренностью сказать, что, наставляя Своихъ учениковъ молиться: «да будетъ воля Твоя», Господь не только призывалъ ихъ къ покорности Божественному Промышленію, но требовалъ отъ нихъ и активнаго исполненія воли Божіей. Въ смыслѣ индивидуальномъ, «да будетъ воля Твоя» значитъ не только: «дай мнѣ силу нести Твою волю», но и: «дай мнѣ силу ее исполнять». И то и другое вытекаетъ изъ убѣжденія, что не только моя жизнь, жизнь каждаго отдѣльнаго человѣка, но и жизнь всего міра должна быть подчинена божественному закону. Выше было указано, что ссылкой на небо третье прошеніе связано съ призываніемъ. Изъ этой связи слѣдуетъ, что власть, которой должна быть подчинена жизнь, есть власть Небеснаго Отца. Божественный законъ, о которомъ идетъ рѣчь, есть законъ Бога, какъ Отца. Въ тѣсной связи съ призываніемъ, третье прошеніе, по мысли Христовой, заключаетъ свидѣтельство о нашей покорности отеческой волѣ Божіей и о нашей радостной готовности ее исполнять. Оно есть выраженіе нашей сыновней любви.

Въ четвертомъ прошеніи: «хлѣбъ нашъ насущный даждь намъ днесь» (ст. 11), толкователи издревле старались проникнуть въ смыслъ того греческаго прилагательнаго, которое и въ русскомъ и въ славянскомъ переводахъ передано словомъ «насущный». Это прилагательное — *ἐπιούσιος* — стоитъ и въ параллельномъ мѣстѣ Лк. (XI, 3). Что же касается другихъ памятниковъ греческаго языка, то оно встрѣчается только тамъ, гдѣ цитируется или толкуется М. Г. Совсѣмъ недавно былъ найденъ одинъ древній хозяйственный документъ, дошедшій до

нашь въ неполной сохранности, въ которомъ это слово, повидимому, стояло. Но и эта неожиданная находка не проливаетъ свѣтъ на М. Г. Старинные толкователи (Оригенъ) отмѣчали, что слово *ἐπιούσιος* неизвѣстно ни въ литературномъ, ни въ народномъ языкѣ. И потому его переводъ уже издревле представлялъ большія трудности. Прилагательное *ἐπιούσιος* и понимали и переводили по-разному. Достаточно указать, что общераспространенный французскій переводъ *notre pain quotidien* совершенно не отвѣчаетъ русскому и славянскому «хлѣбъ нашъ насущный». Этимологически, «насущенный» значитъ «необходимый для существованія», а *quotidien* — «ежедневный». Но, если въ латинскомъ переводѣ Лк., дѣйствительно, стоитъ *quotidianus (panem nostrum quotidianum)*, то въ переводѣ Мѳ. закрѣплена форма *supersubstantialis*. *Supersubstantialis*, значитъ не «ежедневный», а «сверхсущественный». Одно время — въ первыя десятилѣтїя XX-го вѣка — было въ модѣ другое пониманіе. *Ἐπιούσιος* производили отъ *ἐπιούσα*. *Ἐπιούσα* (подразумѣвается *ἡμέρα* день) значитъ: завтра. Пониманіе *ἐπιούσιος* въ смыслѣ «завтрашній» подкрѣплялось ссылками на древнїе переводы, свѣдѣнїя о которыхъ сохранили Отцы Церкви. Это модное пониманіе старались подкрѣпить и нѣкоторыми дополнительными соображенїями. Но, не будучи безспорнымъ филологически, оно наталкивалось и на экзегетическія трудности. Пониманіе *ἐπιούσιος* въ смыслѣ «завтрашній» трудно было согласовать съ предостереженїемъ противъ заботы о завтрашнемъ днѣ, которое Ев. Матѳеѣ сохранилъ въ составѣ той же Нагорной Проповѣди. (ср. VI, 34). И, по буквѣ четвертаго прошенїя, оно обязывало бы понимать молитву о хлѣбѣ, какъ молитву о хлѣбѣ на завтра, который мы, однако, хотѣли бы имѣть сегодня. Эта трудность повела къ тому, что пониманіе *ἐπιούσιος* въ смыслѣ «завтрашній», въ концѣ концовъ, вышло изъ моды, и въ настоящее время наиболѣе вѣроятнымъ значенїемъ считается наше «насущенный». Четвертое прошеніе есть молитва о хлѣбѣ, необходимомъ для нашего существованїя. Но, какъ было въ свое время отмѣчено, (ср. § 1), понятїе «насущаго», т. е. необходимаго, хлѣба уже въ древности раскрывалось по разному. Для однихъ это было то минимальное пропитанїе, безъ котораго невозможно поддержанїе физическаго существованїя челоувѣка. Для Оригена это былъ Логосъ, т. е. Самъ Христосъ. Для третьихъ, наконецъ (какъ, напр., для св. Кирилла Іерусалимскаго), это была Евхаристїя, т. е. Святое Причащенїе. Этому послѣднему пониманїю и отвѣчаетъ *supersubstantialis*, въ латинскомъ переводѣ Мѳ. Въ греческомъ подлинникѣ и въ тщательныхъ переводахъ на другїе языки вниманїе читателя привлекается выразительнымъ *σήμερον* (днесь — сегодня), которымъ заканчивается ст. 11 въ Мѳ. Въ согласїи съ предостереженїемъ ст. 34 и вопреки пониманїю *ἐπιούσιος* въ смыслѣ «завтрашній», а равнымъ образомъ, и въ отличїе отъ параллельнаго мѣста Лк. (XI, 3, ср. выше § 2), оно ограничиваетъ заботу о хлѣбѣ насущномъ потребностью сегодняшняго дня. Въ такомъ своемъ значенїи, оно даетъ перевѣсъ тому пониманїю *ἐπιούσιος* въ смыслѣ «насущенный», которое связываетъ его съ элементарными потребностями челоувѣческаго тѣла. Таково, вѣроятно, первое и основное значенїе *ἐπιούσιος*, а, тѣмъ самымъ, и существенное содержанїе четвертаго прошенїя.

Но очень вѣроятно, что содержаніе четвертаго прошенія имъ до конца не исчерпывается. Къ этому вопросу намъ еще придется возвратиться, а равно и къ значенію *σήμερον* (днесь. сегодня) въ построеніи М. Г. (ср. ниже §§ 5 и 6).

Переходя къ пятому прошенію, мы должны помнить, что греческій текстъ, съ котораго сдѣланъ его переводъ на русскій и славянскій языки, не отвѣчаетъ тексту древнихъ рукописей (ср. выше § 2). Этотъ послѣдній, въ переводѣ на славянскій языкъ звучалъ бы: «и остави намъ долги наша, якоже и мы оставимъ должникомъ нашимъ» (ст. 12). Господь хочетъ, чтобы просьбу о прощеніи совершённыхъ нами грѣховъ мы мотивировали тѣмъ прощеніемъ, которое мы оказали согрѣшившимъ передъ нами. Въ исправной формѣ текста пятое прошеніе содержитъ ссылку не на постоянное правило нашего поведения, а на совершенно конкретныя наши дѣйствія. Оно вполне отвѣчаетъ въ этой формѣ тому характеру, который присущъ М. Г. во всѣхъ ея прошеніяхъ въ Мѡ. Какъ было въ свое время отмѣчено (ср. § 2), прощеніе объ отпущеніи грѣховъ сопровождается мотивировкою и въ Лк., но въ Третьемъ Евангеліи эта мотивировка имѣетъ общую форму. Нѣкоторые современные толкователи склонны понимать настоящее время Лк. (оставляемъ, прощаемъ), имѣющее параллель и въ Дидахи, какъ переводъ съ того будущаго, которое могъ употребить Господь, когда училъ Молитвѣ Господней на арамейскомъ языкѣ. При такомъ пониманіи, мотивировка М. Г. имѣла бы значеніе обѣщанія. Молящійся просилъ бы Бога о прощеніи и, въ свою очередь, обѣщаль бы простить всѣмъ, кто согрѣшили противъ него. Въ защиту этого пониманія можно было бы привести такіе тексты ап. Павла, какъ Ефес. IV, 32 («...прощайте другъ друга, какъ и Богъ во Христѣ простилъ васъ»), и Кол. III, 13, а равнымъ образомъ, и евангельскую притчу о царѣ, который захотѣлъ сосчитаться со своими рабами (Мѡ. XVIII, 23-35), поскольку царь первый простилъ должника ему 10.000 талантовъ, и отъ этого послѣднѣю зависѣло простить или не простить того, кто былъ ему долженъ 100 динарѣвъ. Но къ М. Г., въ той редакціи, какую она имѣетъ въ Мѡ., эти соображенія неприложимы. Въ текстѣ древнихъ рукописей пятое прошеніе Мѡ. содержитъ ссылку на прошлое. Ссылка эта подкрѣпляется мотивировкою стт. 14-15, которые, какъ мы видѣли (ср. § 3), къ тексту М. Г. не принадлежатъ, но были заимствованы Евангелистомъ изъ сокровищницы преданія для усиленія моральнаго ударенія молитвы въ полномъ соотвѣтствіи съ его преобладающимъ религіознымъ интересомъ. И тогда передъ нами встаетъ другой вопросъ. Не вводитъ ли эта мотивировка нѣкоего юридическаго принципа, того, что обозначается латинскою формулою *do ut des*: «я даю для того, чтобы ты (миѣ) далъ», иначе говоря, не сообщаетъ ли она Молитвѣ Господней, по крайней мѣрѣ, въ этой ея части характеръ договора, или нѣкоей купли-продажи? Но это пониманіе было бы въ вопіющемъ противорѣчій съ основнымъ содержаніемъ благовѣстія Христа-и вообще истинно-религіознаго отношенія челоуѣка къ Богу, ибо Богъ есть Творецъ, а челоуѣкъ — тварь, Богъ только даетъ, а челоуѣкъ только принимаетъ. Мотивировка пятаго прошенія ни въ коемъ

случаѣ не имѣеть юридическаго характера. Она должна быть понимаема, какъ исповѣданіе сыновняго довѣрія и сыновней любви, т. е. того отношенія къ Богу, которымъ проникнута М. Г., начиная съ призыванія. Молитвенно обращаясь къ Отцу, сынъ смиренно исповѣдуется: «Отче, вотъ Я исполнилъ то, что Ты отъ Меня требовалъ. Я прѣстилъ тѣмъ, которые меня обидѣли. Прости меня и Ты». Это — не счетъ, представляемый къ оплатѣ. Сынъ ожидаетъ отъ Отца не исполненія обязательства, а милости. Это — сыновняя любовь, которая знаетъ, что встрѣтитъ отеческую любовь Бога.

О шестомъ и седьмомъ прошеніяхъ: «и не введи насъ во искушеніе, но избави насъ отъ лукаваго» (ст. 13а-в), стоитъ вопросъ: составляютъ ли они одно прошеніе, или въ нихъ надо различать два самостоятельныхъ прошенія? Отвѣтъ на этотъ вопросъ зависитъ отъ того, понимаемъ ли мы «лукаваго», какъ слово мужескаго или какъ слово средняго рода. Какъ уже было отмѣчено, вопросъ этотъ встаетъ передъ читателемъ, какъ греческаго подлинника М. Г., такъ и его переводовъ славянскаго и русскаго, и большинство толкователей, и въ древности и въ новое время, защищаютъ первое пониманіе. При пониманіи «лукаваго» въ смыслѣ родительнаго падежа средняго рода, вторая треть ст. 13, въ сущности, не содержитъ новой мысли, а только перифразируетъ прошеніе, составляющее содержаніе его первой трети. «Избави насъ отъ лукаваго» значило бы, при этомъ пониманіи, «избави насъ отъ зла», т. е., строго говоря, то же, что и «не введи насъ во искушеніе», и мы получали бы, дѣйствительно, право разсматривать прошенія шестое и седьмое, какъ двѣ части одного прошенія. Но, какъ уже повторно отмѣчалось, большинство толкователей всѣхъ временъ и народовъ понимаетъ «лукаваго», какъ родительный падежъ мужескаго рода, иначе говоря, видятъ въ немъ указаніе не на зло вообще, а на личнаго носителя зла, т. е. на діавола. Пониманіе это, несомнѣнно, отвѣчаетъ Библейскому словоупотребленію. Достаточно сослаться на толкованіе притчи о сѣятелѣ въ томъ же Мѣ. (XIII, 19): «ко всякому, слушающему слово о Царствіи и не разумѣющему, приходитъ л у к а в ы й». По-гречески стоитъ тоже именительный падежъ мужескаго рода того прилагательнаго, которое, въ родительномъ падежѣ, встрѣчается въ М. Г. Интересно, что въ параллельныхъ изложеніяхъ толкованія притчи о сѣятелѣ стоитъ въ Мк. «сатана» (IV, 15), а въ Лк. «діаволь» (VIII, 12). При этомъ пониманіи, седьмое прошеніе не есть простой перифразъ шестого, но содержитъ новую — и очень важную — мысль. Господь не считаетъ достаточнымъ, чтобы мы молились объ избавленіи насъ отъ искушенія. Онъ направляетъ наше молитвенное усиліе противъ того, кто является личнымъ началомъ и источникомъ всякаго зла. Тѣмъ самымъ, М. Г., начинающаяся, въ первомъ прошеніи, съ упоминанія Имени Божія, выражающаго, какъ было подчеркнуто, существо Божіе, заканчивается, въ седьмомъ прошеніи, предостереженіемъ противъ діавола. Въ построеніи М. Г., Богу противостоитъ діаволь. Но это наблюденіе переводитъ насъ къ болѣе общему вопросу о взаимоотношеніи частей М. Г., на которомъ намъ придется остановиться въ дальнѣйшемъ. Въ настоящей связи надо отмѣтить, что «введеніе

во искушеніе» нельзя понимать въ активномъ смыслѣ. По свидѣтельству Слова Божія, Богъ «не искушаетъ никого» (Іак. I, 13). Но Онъ попускаетъ искушенія. Это подтверждается на примѣрѣ Іова, въ настоящей связи особенно поучительномъ потому, что и его искушителемъ былъ сатана. Моля Бога, чтобы Онъ не ввелъ насъ во искушеніе, мы и должны просить Его объ избавленіи насъ отъ лукаваго, т. е. отъ сатаны. Молитва — не о томъ, чтобы Богъ устранилъ съ нашего жизненнаго пути всякія искушенія, а о томъ, чтобы Онъ не попустилъ намъ быть искушаемыми сверхъ силъ, чтобы Онъ далъ облегченіе (ср. I Кор. X, 13, а также Мѡ. XXIV, 22 = Мк. XIII, 20) и не позволилъ сатанѣ держать насъ въ своей власти.

Третью и послѣднюю часть М. Г. составляетъ славословіе (ст. 13с), отсутствующее, какъ уже отмѣчалось, во многихъ древнихъ спискахъ Мѡ. и потому вызывающее вопросъ, принадлежало ли оно къ его первоначальному тексту (ср. выше § 2). Во избѣжаніе всякаго недоразумѣнія, надо тотчасъ же сдѣлать одну оговорку. Троичная формула, съ которою вошло славословіе М. Г. въ литургическое употребленіе, не встрѣчается даже въ позднѣйшихъ текстахъ Мѡ. VI, 13. Ея нѣтъ въ этомъ мѣстѣ ни въ русскомъ, ни въ славянскомъ переводахъ Евангелія, не говоря уже о греческихъ рукописяхъ и печатныхъ изданіяхъ греческаго текста. Церковь ее ввела, найдя умѣстнымъ воздать славу Сыну и Святому Духу наряду съ Отцомъ. Въ этомъ Ея неоспоримое право, догматически вполне законное, коль скоро Богъ Отецъ раздѣляетъ Свою божественную славу съ Богомъ Сыномъ и Богомъ Духомъ Святымъ, но, толкуя М. Г., мы должны помнить, что въ ея новозавѣтномъ текстѣ троичной формулы нѣтъ. За ея вычетомъ, славословіе звучитъ по-славянски: «яко Твое есть Царство и сила и слава во вѣки, аминь». Славословія нѣтъ въ Лк., а равно и во многихъ древнихъ спискахъ Мѡ. Другіе его имѣютъ, и оно встрѣчается въ Дидахи. Форма его въ Дидахи нѣсколько короче, чѣмъ въ Мѡ., и въ разныхъ рукописяхъ и переводахъ Мѡ. оно передается съ большими или меньшими подробностями. Какъ уже было сказано, въ наукѣ преобладаетъ или, точнѣе говоря, преобладало мнѣніе, что первоначальной части Мѡ. оно не составляло, и въ критическихъ изданіяхъ Новаго Завѣта оно обыкновенно печатается не въ текстѣ, а въ аппаратѣ подъ строкою. Это скептическое отношеніе къ славословію въ послѣдніе годы явно уступаетъ мѣсто другому, болѣе положительному. Въ пользу принадлежности славословія къ первоначальному тексту М. Г. говоритъ его присутствіе въ Дидахи, а равнымъ образомъ, и іудейскія параллели. Іудейскія молитвы раввинистической эпохи заканчиваются славословіями, и, по своей формѣ, славословіе М. Г. восходитъ, въ Вѣтхомъ Завѣтѣ, къ молитвѣ I Парал. XXIX, 11 слл. Больше того. Если, какъ уже отмѣчалось (ср. § 3), привлеченіе іудейскихъ параллелей проливаетъ свѣтъ на М. Г., нашего вниманія заслуживаетъ заключеніе знатоковъ іудейской раввинистической письменности, что іудей никогда не могъ бы закончить свое молитвенное обращеніе къ Богу прошеніемъ объ избавленіи его отъ лукаваго. Въ устахъ іудея «избави насъ отъ лукаваго» не могло бы быть послѣднимъ словомъ молитвы. Она должна была кончиться на

мысли о Богѣ. На фонѣ іудейскихъ молитвъ новозавѣтной эпохи славословіе, какъ заключеніе М. Г., представляется внутреннею необходимостью. Задержаться на этомъ выводѣ оказывается тѣмъ болѣе умѣстнымъ, что и рукописныя данныя противъ славословія ни въ какомъ случаѣ не являются рѣшающими. Одно время думали, что М. Г. осложнилась славословіемъ въ результатѣ ея литургическаго употребленія. Но я старался показать, что и въ Мѣ. М. Г. попала изъ источниковъ литургическихъ (ср. § 3). Если, такимъ образомъ, мы имѣемъ достаточныя основанія считать славословіе изначальной частью М. Г., мы усматриваемъ безъ труда, что, въ построеніи молитвы, оно совершенно соотвѣтствуетъ призыванію. Начинаясь съ молитвеннаго обращенія къ Богу, М. Г. и въ заключеніи возвращается къ Богу. Къ Богу — молитва. И Богу — слава. Славословіе въ концѣ М. Г. есть какъ бы торжественное обоснованіе вѣры молящагося, что Богъ властенъ исполнить его прошеніе. Мало того, учитывая соотносительность призыванія и славословія, мы, тѣмъ самымъ, уполномочиваемся и на догматическіе выводы. Въ призываніи, за которымъ непосредственно слѣдуетъ первое прошеніе, Богъ открываетъ, какъ Отецъ. Въ славословіи Богу усваивается «Царство и сила и слава». Сопоставляя славословіе съ призываніемъ, мы получаемъ право утверждать, что «Царство и сила и слава» присущи Богу, какъ Отцу, что Божественное Отцовство надо мыслить съ этихъ сторонъ. «Царство и сила и слава» выражаютъ полноту власти. Эта совершенная власть есть власть отеческая. Но сопоставленіе славословія съ призываніемъ снова выводитъ насъ изъ рамокъ подстрочнаго толкованія М. Г. и ставитъ насъ уже вплотную передъ тѣмъ болѣе общимъ вопросомъ, къ которому мы и должны обратиться: о взаимоотношеніи въ М. Г. тѣхъ отдѣльныхъ частей, которыя мы въ ней различаемъ.

5.

Ставя вопросъ о взаимоотношеніи отдѣльныхъ частей М. Г., мы съ первыхъ же шаговъ встрѣчаемся съ недоумѣніемъ: думаемъ ли мы, молясь, о взаимномъ отношеніи тѣхъ отдѣльныхъ прошеній, съ которыми мы обращаемся къ Богу? И, если думаемъ, не лишаемъ ли мы тѣмъ самымъ нашу молитву ея непосредственнаго порыва къ Богу, не вносимъ ли мы разсудочный элементъ, внутренне чуждый стихіи молитвы? Недоумѣніе это надо признать вполне оправданнымъ. Рационализация молитвы, переступая извѣстную грань, приводитъ къ убіенію молитвы. Но моменту умозрительному принадлежитъ законное мѣсто въ молитвѣ. Молитва не есть исключительно порывъ чувства. Съ молитвою связана и мысль о предметѣ молитвы. Размышленіе надъ тѣмъ, чего мы просимъ у Бога, обогащаетъ и углубляетъ нашу молитву. И вопросъ о совершенствѣ формы не можетъ быть отведенъ и въ молитвенномъ творчествѣ. Съ перваго взгляда можетъ казаться, что категоріи эстетическія неприложимы къ Евангелію. И тѣмъ не менѣе, настаивать на этомъ утвержденіи было бы большою ошибкою. Евангельскимъ притчамъ краткимъ евангельскимъ поученіямъ, неповторимому ритму Евангелія отъ Іоанна — принадлежитъ мѣсто — не по одному лишь содержанію,

но и по формѣ — въ ряду совершеннѣйшихъ памятниковъ міровой литературы. Только секуляризованное европейское общество новаго времени можетъ, съ точки зрѣнія чисто литературной, помнить Гомера, Шекспира и Гёте и забывать Библію. На релігіозные запросы воспитаннаго на Евангеліи человѣческаго духа христіанское человѣчество отвѣтило въ молитвенномъ подъемѣ и богомыслии многовѣковой исторіею христіанскаго искусства съ его великими памятниками на Востокѣ и на Западѣ. И вдохновенный поэтъ, сгорающій внутреннимъ огнемъ, старается облечь открывающіеся ему образы въ совершеннѣйшую словесную форму. Онъ часто долго бьется, пока не найдетъ надлежащаго выраженія для своей мысли и для своего чувства.

Въ дальнѣйшемъ я не ставлю своею задачею исчерпывающій формальный анализъ М. Г. Это — задача, разрѣшенію которой я надѣюсь, съ Божіею помощію, посвятить свои силы въ будущемъ. Въ настоящее время я ограничу свое вниманіе только немногими вопросами, которые мнѣ кажутся существенными для пониманія М. Г.

Въ обычномъ дѣленіи М. Г. проводятъ грань между прошеніями третьимъ и четвертымъ. Это дѣленіе оправдывается, во-первыхъ, формальными соображеніями, а во-вторыхъ, тѣмъ различіемъ, которое усматривается и по содержанію, между прошеніями съ перваго по третье, съ одной стороны, и послѣдними четвертыя, съ другой стороны.

По формѣ, первыя три прошенія составлены въ третьемъ лицѣ: «да святится Имя Твое», «да придетъ Царствіе Твое», «да будетъ воля Твоя». Они не содержатъ прямого обращенія къ Богу. Въ прошеніяхъ первомъ и третьемъ глаголы стоятъ въ страдательномъ залогѣ. Такое же безличное значеніе имѣетъ и переходная форма «да придетъ» во второмъ прошеніи. Субъектъ дѣйствія, конечно, подразумѣвается, но нигдѣ не выраженъ. И, наоборотъ, прошенія съ четвертаго по седьмое построены въ видѣ прямого и личнаго обращенія къ Богу. Повелительныя наклоненія имѣютъ форму второго лица единственнаго числа. При каждомъ изъ нихъ стоитъ прямое дополненіе. Молящійся точно знаетъ, что онъ обращается къ Богу, онъ знаетъ и то, что онъ хочетъ получить отъ Бога, и въ противоположность безличному характеру первыхъ трехъ прошеній, рѣзко выступаетъ въ каждомъ прошеніи первое лицо множественнаго числа субъекта молитвы.

Этому формальному различію отвѣчаетъ и различіе содержанія. Въ первыхъ трехъ прошеніяхъ рѣчь идетъ о томъ, что принадлежитъ Богу. Молящійся ищетъ Е го славы, утвержденія Е го Царства, послушанія Е го волѣ. Все это осуществляется въ людяхъ и среди людей, но люди нарочито не упоминаются. Мысль устремлена къ Богу. И, наоборотъ, въ послѣднихъ четырехъ прошеніяхъ человѣкъ приноситъ Богу с в о и нужды. Онъ Его проситъ о с в о е м ъ насущномъ хлѣбѣ, о прощеніи ему, е го грѣховъ, о невведеніи е го во искушеніе, объ избавленіи е го отъ лукаваго.

Дѣленіе основной части М. Г. на два главныхъ отдѣла кажется, такимъ образомъ, достаточно оправданнымъ. И тѣмъ не менѣе, его нельзя считать безусловнымъ. Я не хочу сказать, чтобы оно было искусственнымъ. Но оно не является единственно возможнымъ.

Во-первыхъ, въ развитіи мысли М. Г. можно усмотрѣть нѣкое лѣстичное нисхождение, подчеркивающее съ особою силою ея основное теоцентрическое удареніе. При этомъ пониманіи М. Г. была бы уже полностью заключена въ первомъ прошеніи и представляла бы собою его послѣдовательное раскрытіе. Вѣрныя чада Божія в с е ставятъ подъ знакъ святѣйшаго Имени Божія, все посвящаютъ Ему, ищутъ Его славы, утвержденія Его власти, исполненія Его воли. Такимъ образомъ, изъ перваго прошенія естественно вытекаютъ бы и второе и третье, какъ его конкретизація. Это должно было бы быть ясно и изъ предложеннаго въ § 4 анализа. Но воля Божія предполагаетъ божественный законъ, законъ Творца, распространяющійся на все тварное бытіе. Прошенію объ исполненіи воли Божіей отвѣчаетъ прошеніе о хлѣбѣ, ибо Богу, Создателю и Отцу, не можетъ не быть угодно, чтобы Его созданіе, возведенное или, лучше, возводимое Имъ въ богосыновнее достоинство, имѣло все необходимое для существованія. Въ райскомъ состояніи вопросъ о пропитаніи не возникаетъ. Оно подразумѣвается. Въ мірѣ, возводимомъ къ Богу изъ бездны паденія, надо просить, чтобы Его воля исполнялась на землѣ. А потому неизбѣжно просить и о хлѣбѣ. Но и этого мало. Въ сотворенномъ Богомъ мірѣ Его закону, выражающему Его волю, противостоятъ торжествующее зло. И прошеніе объ исполненіи воли Божіей раскрывается не только положительно, какъ прошеніе о хлѣбѣ, но и отрицательно, какъ прошенія — и притомъ, не одно, а три, — объ устраненіи зла. Это, во-первыхъ, прошеніе объ отпущеніи совершенныхъ нами грѣховъ. Въ Ветхомъ Завѣтѣ Псалмопѣвецъ молился «отврати лице Твое отъ грѣхъ моихъ» (Пс. 50, 11). Все, что имѣетъ бытіе, имѣетъ его въ Богѣ. Если Богъ отвращаетъ лице Свое отъ моего грѣха, Онъ его не вмѣняетъ, Онъ его дѣлаетъ какъ бы небывшимъ. Грѣхъ отходитъ въ небытіе. Моля Бога о прошеніи моего грѣха, я исповѣдую передъ Нимъ и свою волю къ добру: «остави намъ долги наша, якоже и мы оставихомъ должникомъ нашимъ». Пятое прошеніе есть молитва о преодолѣннн уже совершеннаго зла. Но и по устраненіи содѣяннаго зла остается возможность зла, остается опасность искушенія, наводимаго искушителемъ и попускаемаго Богомъ. Борьба съ этою опасностью тоже отвѣчаетъ волѣ Божіей, возводящей сотворенный Богомъ міръ изъ глубины паденія къ полнотѣ божественнаго Царства. И въ седьмомъ прошеніи, какъ уже было сказано, (ср. § 4), Богу Отцу противостоятъ лукавый. Сознаніе этого противоположенія достаточно, чтобы сердце молящагся исполнилось ликующаго упованія. Лукавый не можетъ устоять противъ Бога, Которому присущи и Царство и сила и слава. Въ этомъ новомъ дѣленіи различіе между тѣмъ, чего мы ищемъ для Бога, и тѣмъ, о чемъ мы просимъ для себя; фактически стирается. И вся наша жизнь отъ начала до конца: наше физическое существованіе, прошеніе грѣховъ, въ которые мы уклонились, удержаніе насъ на пути добра — все совершается во славу Божію. Этимъ исполняется Его воля, утверждается Его Царство, святится Его Имя, какъ Бога и Отца.

Но мы можемъ пойти и еще дальше. Изложенныя наблюденія были сосредоточены на содержаніи М. Г. и почти не касались ея формы.

Но мнѣ представлялось бы умѣстнымъ еще разъ возвратиться и къ формѣ М. Г. не для дополнительнаго обоснованія только что предложеннаго втораго дѣленія, которое, думается, говоритъ само за себя, но для уясненія нѣкоторыхъ дальнѣйшихъ возможностей ея толкованія и для постановки нѣкоторыхъ проблемъ, которыя съ нею связаны. Эти новыя наблюденія должны подтвердить высказанное выше мнѣніе, что общепринятое дѣленіе М. Г. не является единственно возможнымъ. По формѣ, основная часть М. Г., насчитывающая семь прошеній, оказывается построенною по седемичному принципу. Центральное положеніе въ седемичицѣ прошеній занимаетъ, ариѳметически, четвертое прошеніе о хлѣбѣ. Но его центральное положеніе опредѣляется не только тѣмъ, что ему предшествуютъ три прошенія, и за нимъ слѣдуютъ три прошенія. Какъ уже было указано, четвертое прошеніе связано по формѣ съ послѣдними тремя: то же прямое обращеніе къ Богу, глаголь въ дѣйствительномъ залогѣ, первое лицо множественнаго числа субъекта прошенія. Но, при ближайшемъ наблюденіи, оно оказывается связаннымъ по признаку формальному и съ первыми тремя прошеніями. Три послѣднія прошенія неизмѣнно вводятся союзами: «и остави намъ долги наша...» «и не введи насъ во искушеніе», «но избави насъ отъ лукаваго». Первые три прошенія не имѣютъ при себѣ соединительныхъ союзовъ: «да святится Имя Твое», «да придетъ Царствіе Твое», «да будетъ воля Твоя...» Связь мыслей между отдѣльными прошеніями не выражена ничѣмъ. Отдѣльныя мысли нанизываются одна на другую безъ всякой внѣшней связи. И въ такомъ же порядкѣ слѣдуетъ за ними четвертое прошеніе: «хлѣбъ нашъ насущный даждь намъ днесь». Оно тоже не предваряется никакимъ союзомъ, слѣдуя, въ этомъ отношеніи, композиціонному закону первыхъ трехъ прошеній и рѣзко отличаясь отъ построенія прошеній пятаго, шестаго и седемого.

Мало того. Если въ седемичленномъ построеніи М. Г. четвертому прошенію принадлежитъ центральное мѣсто, то, какъ я уже замѣтилъ (ср. § 4), внимательный читатель слышитъ особое удареніе, лежащее на заключительномъ нарѣчій *сѣмерон* (днесь, сегодня), которымъ это прошеніе кончается. Мнѣ пришла мысль сдѣлать подсчетъ словъ въ основной части М. Г., т. е. за вычетомъ призыванія и славословія (по критическому изданію Нестле). Ихъ оказалось 51, приче^{сѣмерон}мъ стоитъ на двадцать шестомъ мѣстѣ: до него 25 словъ, и послѣ него 25 словъ. Это, конечно, можетъ быть случайностью. И подсчетъ словъ является условнымъ. Я считалъ за отдѣльныя слова и члены и предлоги и другія частицы. Какъ бы то ни было, оказывается, что не только четвертое прошеніе занимаетъ центральное положеніе въ построеніи М. Г., но что въ этомъ четвертомъ прошеніи то слово, на которомъ мы улавливаемъ логическое удареніе, есть середина М. Г. Это наблюденіе не можетъ быть оставлено безъ вниманія. Оно вызываетъ вопросъ, который уже былъ поставленъ выше (ср. § 4): не относится ли *сѣмерон* ко всей М. Г. въ цѣломъ? Иначе говоря, не мыслится ли исполненіе просимаго въ предѣлахъ сегодняшняго дня? И второй вопросъ, съ которымъ намъ тоже уже приходилось встрѣтиться (ср. § 4): исчерпывается ли содержаніе четвертаго прошенія молитвою о необходи-

момъ для нашего физическаго существованія? Не вытекаетъ ли изъ центральнаго мѣста; имъ занимаемаго, и изъ лежащаго въ немъ удара на потребности сегодняшняго дня нѣкое особое значеніе, которое усваивалось бы, въ сознаниіи молящагося, «насушному хлѣбу»? Положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ означалъ бы третью возможность толкованія М. Г., какъ единаго цѣлаго. Къ отвѣту на него мы и должны обратиться.

6.

То мѣсто, которое ютведено М. Г. въ структурѣ христіанской литургіи, заставляетъ понимать прошеніе о хлѣбѣ въ смыслѣ евхаристическомъ. Литургическимъ отвѣтомъ на прошеніе о хлѣбѣ является причащеніе Св. Таинъ, непосредственно слѣдующее за М. Г. Изъ того, что было сказано раньше, вытекаетъ, что это толкованіе не стоитъ особнякомъ. Его проводилъ в IV-омъ вѣкѣ св. Кириллъ Іерусалимскій. Оно получило свое выраженіе въ латинскомъ переводѣ *supersubstantialis*. «Сверхсущественный» хлѣбъ можетъ означать только хлѣбъ евхаристическій. Вопросъ единственно въ томъ, насколько это толкованіе органически связано съ М. Г., а не привнесено извнѣ.

Было бы, вѣроятно, неправильно усваивать М. Г. исключительно евхаристическій характеръ. Но толкованіе евхаристическое должно быть признано законнымъ и а ряду съ тѣми двумя общими пониманіями М. Г., которыя были предложены въ предыдущемъ параграфѣ. Ссылка на латинскій переводъ МѠ. и на пониманіе св. Кирилла Іерусалимскаго показываетъ, что это толкованіе уходитъ своими корнями въ глубокую христіанскую древность. То же говорятъ и тѣ древнѣйшіе богослужебные тексты, по которымъ мы строимъ исторію христіанской литургіи. Мы имѣемъ право утверждать, что «хлѣбъ насущный» понимался в евхаристическомъ смыслѣ еще на зарѣ церковной исторіи. Въ свое время мы пришли къ выводу, что М. Г. въ той формѣ, какую она имѣетъ въ МѠ., древнѣе самого МѠ. и была, по всей вѣроятности, почерпнута Евангелистомъ изъ источниковъ литургическихъ (ср. § 3). Какіе были эти источники, мы въ точности не знаемъ, и молитва литургическая не обязательно предполагаетъ совершеніе Вечери Господней. Но сопоставленіе нашего вывода о происхожденіи М. Г. въ текстѣ МѠ. съ тою линіею преданія, которую мы имѣли возможность прослѣдить до первыхъ вѣковъ христіанской эры, говоритъ въ пользу того, что М. Г. въ ея литургическомъ употребленіи могла быть соединена съ евхаристическимъ преломленіемъ хлѣба и до ея закрѣпленія въ МѠ.

Отъ этихъ заключеній, еще довольно общихъ, будетъ умѣстно возвратиться къ тѣмъ выводамъ, къ которымъ мы пришли въ концѣ предыдущаго параграфа. Мы видѣли, что въ построеніи М. Г. центральное мѣсто принадлежитъ прошенію о хлѣбѣ. Это центральное мѣсто, сообщающее ему особое удареніе, было бы трудно оправдать, если бы мысль о хлѣбѣ исчерпывалась его пониманіемъ въ смыслѣ насущно необходимаго для поддержанія нашего физическаго существованія. Очевидно, за хлѣбомъ физическимъ стоитъ и другая, въ хлѣбѣ физиче-

скомъ подаваемый, но выходящій за грани чисто-физическаго бытія. Иначе говоря, ὁ ἄρτος ὁ ἐπιούσιος есть не только «хлѣбъ насущный», но и «хлѣбъ сверхсущественный». Эти два пониманія другъ друга не исключаютъ. Если въ оправданіе второго говоритъ центральное положеніе прошенія о хлѣбѣ, то оно подтверждается и тѣмъ мѣстомъ, которое занимаетъ нарѣчіе σήμερον въ построеніи М. Г. Будучи серединой молитвы, оно составляетъ и часть прошенія о хлѣбѣ. Въ М. Г., какъ цѣломъ, удареніе лежитъ на хлѣбѣ, а въ прошеніи о хлѣбѣ — на томъ, чтобы онъ былъ намъ данъ сегодня. Это удареніе объяснялось бы наилучшимъ образомъ при допущеніи, что М. Г. возносила върующими на богослужебномъ собраніи и предваряла вкушеніе евхаристическаго хлѣба. То «сегодня», о которомъ думаетъ върующій, взывая ко Господу о хлѣбѣ, есть «сегодня» Вечери Господней. Мѣсто четвертаго прошенія въ планѣ М. Г. и мѣсто σήμερον въ четвертомъ прошеніи и въ Молитвѣ, какъ цѣломъ, получаетъ свое исчерпывающее объясненіе только при условіи евхаристическаго толкованія М. Г.

Какъ уже было подчеркнута, толкованіе М. Г. евхаристическое не исключаетъ того общаго ея толкованія или, точнѣе, тѣхъ общихъ ея толкованій, которыя были предложены въ §§ 4 и 5. Но, молитвенно углубляясь въ священныя слова, завѣщанныя Господомъ Его ученикамъ, они постигали въ нихъ новый и совершеннѣйшій смыслъ. Да, четвертое прошеніе М. Г., въ его ближайшемъ и непосредственномъ пониманіи, есть моленіе о томъ, безъ чего невозможно наше физическое существованіе, въ первую очередь, о хлѣбѣ, какъ нашей основной пищѣ, какъ синонимѣ пищи вообще. Не будемъ забывать, что на языкѣ библейскомъ «ѣсть хлѣбъ» значитъ просто: «ѣсть» (ср. Мк. III, 20). Но наличность хлѣба (и вина) предполагается и Евхаристическою Трапезою, ибо въ качествѣ евхаристическихъ даровъ приносятся и на Евхаристической Трапезѣ освящаются хлѣбъ и вино. Мало того. Въ евхаристической терминологіи перваго христіанскаго поколѣнія основнымъ понятіемъ было именно понятіе хлѣба, а не вина. Дѣписатель повторно говоритъ о преломленіи хлѣба (ср. Дѣян. II, 42, 46, XX, 7, 11, XXVII, 35), и христіанскіе читатели издревле понимали эти указанія въ смыслѣ свидѣтельства о совершеніи Евхаристіи. И въ евхаристическомъ ученіи Ин. VI принятіе въ снѣдъ Плоти и Крови Сына Человѣческаго подходитъ подъ общее понятіе яденія Хлѣба Животнаго. Небызынтересно, что нѣкоторые толкователи проводятъ различіе между преломленіемъ хлѣба въ Павловыхъ общинахъ (ср. I Кор. X, 16, XI, 24, Дѣян. XX, 7, 11), толкуемымъ въ евхаристическомъ смыслѣ, и преломленіемъ хлѣба въ смыслѣ общественной трапезы въ началѣ апостольскаго вѣка и въ Евангеліи (ср. Дѣян. II, 42, 46, XXVII, 35, а также Лк. XXIV, 30, 35 и повѣствованія о насыщеніи въ Мѡ. XIV, XV и паралл.). Однако, не говоря уже о томъ, что очень трудно провести различіе между преломленіемъ хлѣба въ общемъ смыслѣ и въ смыслѣ евхаристическомъ на страницахъ одной и той же Книги Дѣяній, надо помнить, что преломленіе хлѣба Господомъ Иисусомъ Христомъ при умноженіи его въ пустынѣ получило для Его учениковъ значеніе евхаристическаго символа. Совпаденіе терминологіи позволяетъ утверждать, что евангелисты,

когда писали о насыщении, думали и о его евхаристическомъ исполненіи. Изъ построения Іп. VI это пониманіе вытекаетъ съ полною ясно-стью: бесѣда о Хлѣбѣ Животномъ, содержащая ученіе о Евхаристіи, есть осмысленіе чуда насыщенія. Это послѣднее наблюденіе устанавливаетъ внутреннюю связь между хлѣбомъ въ прямомъ смыслѣ и Хлѣбомъ Евхаристическимъ. Насыщеніе въ полномъ и совершеннѣйшемъ смыслѣ слова есть насыщеніе евхаристическое. Но насыщаетъ и простой хлѣбъ. Хлѣбъ въ прямомъ смыслѣ приобретаетъ значеніе прообраза и символа, получающаго свое исполненіе въ Евхаристическомъ Хлѣбѣ. По ученію Іп. VI, причащеніе есть послѣднее и предѣльное выраженіе вѣры. Это вытекаетъ изъ параллелизма двухъ рядовъ мысли: стл. 27-47 и 48-58. Усвоеніе Христа, какъ Хлѣба Жизни, есть дѣло вѣры. Но о принятіи въ снѣдъ Плоти и Крови Сына Человѣческаго, какъ Хлѣба, сшедшаго съ неба, говорится и въ прямомъ смыслѣ. Какъ причащеніе есть исполненіе вѣры, такъ и за хлѣбомъ естественнымъ стоитъ Хлѣбъ Евхаристическій.

Евхаристическое толкованіе «хлѣба насущнаго» позволяетъ точнѣе опредѣлить мѣсто четвертаго прошенія въ планѣ М. Г. Какъ уже отмѣчалось (§ 5, ср. еще § 4), въ нисходящей лѣствицѣ прошеній, первое прошеніе получаетъ свою ближайшую конкретизацію въ прошеніяхъ второмъ и третьемъ. Но и четвертое прошеніе подходитъ подъ общую молитву о торжествѣ божественной воли не только въ смыслѣ возстановленія нарушеннаго грѣхомъ порядка творенія, но и въ конкретномъ смыслѣ Евхаристической Трапезы. Евхаристическая Трапеза есть трапеза Царства въ его двоякомъ смыслѣ даннаго и заданнаго. Прославленіе Имени Божія, явленіе Его Царства и исполненіе Его воли получаетъ свое выраженіе въ Вечерѣ Господней. Вечера Господня являетъ присутствіе Христова среди учениковъ. Она мистически свидѣтельству-етъ о Царствѣ Божіемъ уже пришедшемъ. Молитва о Царствѣ, въ совершенномъ соотвѣтствіи съ волею Божіею, получаетъ свое исполненіе въ яденіи Евхаристическаго Хлѣба. Но загадочное арамейское «маранаѳа», которымъ кончается I Кор. (ср. XVI, 22), и которое встрѣчается въ Дидахи въ связи съ совершеніемъ Вечери Господней (X, 6), раскрывается въ заключительномъ призывѣ Апокалипсиса «ей, гряди, Господи Іисусе» (XXII, 20), въ эсхатологическомъ смыслѣ. Древніе христіане — такъ же точно, какъ и мы — переживали Евхаристическую Трапезу, какъ предвкушеніе «истаго причащенія въ невечернемъ дни Царствія» Христова. Такъ или иначе, въ седмичленномъ построении М. Г., прошенія съ перваго по третье приводятъ молящагося къ прошенію вполнѣ конкретному о Евхаристической Трапезѣ, какъ о пищѣ Царства. Но, поскольку молитва на немъ не останавливается, прошенія съ пятаго по седьмое можно понимать, какъ моленіе о томъ, что является условіемъ Причащенія, а одновременно, и его слѣдствіемъ. Мы свидѣтельствуемъ о своей волѣ къ преодолѣнію содѣянныхъ нами грѣховъ, къ избѣжанію новыхъ и къ освобожденію изъ-подъ власти лукаваго. Но одной нашей воли недостаточно. И то, чего мы ищемъ, можетъ дать намъ только Богъ чрезъ участіе въ Евхаристической Трапезѣ. Въ этомъ смыслѣ, Молитву Господню можно понимать, употребляя привычныя

намъ термины, какъ первохристіанское Послѣдованіе ко Святому Причащенію, данное ученикамъ Самимъ Господомъ.

7.

Предложенное толкованіе, до извѣстной степени подводящее итоги современному научно-богословскому изслѣдованію, показало намъ, какое богатство смысла заключено въ М. Г. И каждому понятно, что это богатство нами ни въ какой мѣрѣ не исчерпаю. Въ личной духовной жизни каждый изъ насъ имѣетъ собственный опытъ М. Г. Въ каждомъ изъ насъ ея священныя слова вызываютъ внутреннюю работу и пробуждаютъ дорогія воспоминанія: мысли и чувства. М. Г. есть молитва изъ молитвъ. Каждый въ нее влагается всецѣло. Каждый въ ней вычитываетъ новый смыслъ. Не сомнѣваюся въ томъ, что къ тому, что здѣсь было сказано, и у каждого читателя есть что прибавить изъ личнаго опыта. Не сказала о ней своего послѣдняго слова и богословская наука. Смѣю думать, что это сознаніе даетъ мнѣ право возвратиться къ темъ о М. Г. въ будущемъ, если будетъ на то воля Божія.

Но въ заключеніи настоящей статьи, мнѣ хотѣлось бы особенно подчеркнуть два наблюденія. На одномъ изъ нихъ мнѣ приходилось повторно останавливаться. Другого я касался мимоходомъ. Къ его отлѣненію насъ неизбѣжно приводятъ тѣ выводы, къ которымъ мы пришли въ концѣ § 5. Съ него и начнемъ.

Всѣ прошенія М. Г. выдержаны въ Мѳ. въ формахъ аориста. Аористъ въ изъявительномъ наклоненіи есть прошедшее время совершеннаго вида. Въ другихъ наклоненіяхъ онъ теряетъ временное значеніе, но сохраняетъ видовое. Аористныя формы выражаютъ дѣйствіе законченное и однократное. Въ русскомъ и даже славянскомъ переводахъ М. Г. это значеніе аористовъ не всегда передано. Не говоря уже о третьемъ прошеніи, въ которомъ наши переводчики поставили глаголь «быть», не допускающій выраженія видовыхъ отгѣнковъ, надо помнить, что и въ первомъ прошеніи нашему несовершенному виду «да святится» соотвѣтствуетъ въ греческомъ подлинникѣ аористная форма. Послѣдовательное, на протяженіи всей М. Г., употребленіе аориста показываетъ, что вся она, по своему содержанію, относится къ единичнымъ случаямъ. Въ ней мыслится окончательное выявленіе святости Имени Божіей, совершенное утвержденіе Царства, всецѣлое торжество воли Божіей. То же касается и послѣдующихъ прошеній, въ которыхъ именно въ этой точкѣ и проступаетъ различіе между Мѳ. и Лк. Однократный характеръ имѣютъ и прошеніе о хлѣбѣ и молитва о прошеніи, а равно, и двѣ послѣднія мольбы о невведеніи во искушеніе и объ избавленіи отъ лукаваго. Въ пятomъ прошеніи аористную форму имѣетъ и его мотивировка.

Въ этой связи мы можемъ возвратиться къ нарѣчію *σήμερον* (сегодня), которое уже повторно привлекало къ себѣ наше вниманіе. Мы видѣли, что свое исчерпывающее объясненіе оно получаетъ въ ехаристическомъ толкованіи М. Г. Но оно не теряетъ своего значенія и при болѣе ющемъ ея толкованіи. На поставленный выше вопросъ, не

относится ли оно ко всей М. Г. въ цѣломъ, и не предполагаетъ ли оно исполненіе просимаго въ предѣлахъ сегодняшняго дня, — отвѣтъ можетъ быть только утвердительный. Да, въ своемъ положеніи срединнаго слова М. Г., *σήμερον* относится ко всей М. Г., иначе говоря, къ каждому ея прошенію въ отдѣльности. Это пониманіе *σήμερον* отвѣчаетъ аористной формѣ глаголовъ. Тотъ однократный отвѣтъ, котораго молящійся Молитвою Господнею ожидаетъ на свое прошеніе, долженъ, по его мысли, наступить сегодня. Это наблюденіе не остается безъ вліянія и на толкованіе М. Г. въ частностяхъ. Въ свое время мы видѣли, что оно даетъ перевѣсъ ближайшему пониманію пришествія Царства, во второмъ прошеніи въ отвлеченномъ смыслѣ власти. Конечно, Царство Божіе въ эсхатологическомъ свершеніи есть чаемое исполненіе даннаго. Но это исполненіе еще не наступило, между тѣмъ, какъ въ Церкви и въ нашихъ сердцахъ Богъ воцаряется каждодневно, и на этомъ воцареніи и сосредоточена, въ первую очередь, М. Г. въ ея второмъ прошеніи.

Второе наблюденіе, на которомъ мнѣ хотѣлось бы кончить, есть сыновній характеръ М. Г. Мы на немъ останавливались повторно. Онъ опредѣляется призываніемъ и тѣсно связаннымъ съ нимъ первымъ прошеніемъ. Какъ было отмѣчено, призыванію соотвѣтствуетъ славословіе. Свой характеръ сыновняго обращенія М. Г. сохраняетъ при всякомъ ея толкованіи, въ томъ числѣ и литургическомъ. Въ простѣйшемъ и наиболѣе привычномъ намъ ея толкованіи, первая три прошенія выражаютъ сыновнюю ревность о славѣ Отца, а сыновнимъ довѣріемъ къ Отцу опредѣляется содержаніе послѣднихъ четырехъ прошеній. Сыновній характеръ М. Г. отвѣчаетъ тому переживанію спасенія и ученію о спасеніи, какъ усыновленіи спасаемыхъ Богу Отцу во Христѣ, въ которомъ достигается своей высшей точки и евангельское благовѣстіе, и благочестіе и богословіе ап. Павла.

Епископъ Кассіанъ.

„Олицетвореніе“ Михаила Акомината.

(Къ исторіи ученія о челювѣкѣ въ Византіи)¹).

§ 1. ВОПРОСЪ ОБЪ АВТОРѢ.

Среди произведеній св. Григорія Паламы, напечатанныхъ въ изданіи аббата Миня, находится и одинъ, сравнительно небольшой, трактатъ подъ заглавіемъ «Олицетвореніе» (*Προσωποποιία*) (2). Вопросъ объ его автентичности не поднимался въ научной литературѣ вплоть до 1894 г., когда въ «*Byzantinische Zeitschrift*» (3) А. Сонни высказалъ мнѣніе, что это произведеніе вовсе не принадлежитъ знаменитому главѣ аѳонскихъ исихастовъ XIV в., а аѳинскому митрополиту Михаилу Акоминату изъ Хонъ, старшему брату извѣстнаго византійскаго историка временъ Комниновъ, Никиты Хоніата. Въ 1915 г. тотъ же ученый напечаталъ въ «Византійскомъ Обзорѣніи» статью, озаглавленную «Михаилъ Акоминатъ» авторъ «Олицетворенія», приписываемаго Григорію Паламѣ (4), въ которой онъ пытался обосновать свою точку зрѣнія. Любопытна исторія этого научнаго открытія.

Работая въ 1888 г. въ Лаврентіевой библиотекѣ во Флоренціи надъ рукописями Діона Хризостома и перелистывая поданный ему по ошибкѣ библиотечнаго служителя кодексъ, А. Сонни нашелъ въ немъ среди произведеній Михаила Акомината и «Олицетвореніе». Издавая въ 1879 г. произведенія Акомината по этой именно Лаврентіевой рукописи, ученый Спиридонъ Ламбросъ исключилъ изъ нихъ «Олицетвореніе», какъ принадлежащее Паламѣ. П. И. Папагеоргіу провѣрялъ изданіе Ламброса и тоже не обратилъ вниманія на этотъ трактатъ, несмотря на то, что въ кодексѣ Вѣнской библиотеки (*Cod. Vindob. hist. gr. 26, Nessel*) «Олицетвореніе» (безъ окончанія) также помѣщено въ произведеніяхъ Акомината. Это въ особенности непонятная настойчивость въ желаніи считать Паламу авторомъ этого произведенія, потому что самъ Акоминатъ упоминаетъ о томъ, что онъ писалъ трактатъ о спорѣ души и тѣла и Спиридонъ Ламбросъ, издавая Акомината, не могъ этого не прочесть. Въ самомъ дѣлѣ митроп. Михаилъ пишетъ въ письмѣ (№159) Евѳимію Торнику, что онъ посылаетъ ему произведеніе о спорѣ души и тѣла и, буде онъ, Торникъ найдетъ его достойнымъ вниманія, то пусть дастъ его для прочтенія и тамошнимъ любителямъ литературы (5).

Кромѣ того нѣсколько позже Михаилъ послалъ это произведеніе Апокавку и тотъ выражалъ ему свое одобреніе (6). Всего этого Ламбросъ просто, повидимому, не замѣтилъ и, несмотря на столь явные

признаки авторства Акомината, продолжалъ утверждать традиціонный взглядъ на Паламу.

Письмо къ Торнику Штатдмюллеръ относитъ къ 1215 г., около какого времени и слѣдуетъ считать написаннымъ самый трактатъ, т. е. во время пребыванія Акомината на о. Кеосъ. Тк. обр. время составленія этого трактата подвигается больше чѣмъ на 100 лѣтъ раньше, чѣмъ это могло бы быть въ случаѣ авторства св. Григорія Паламы.

Сонни поясняетъ, что первое печатное изданіе этого сочиненія, сдѣланное Турнеби въ 1553 г. содержитъ произведенія разныхъ авторовъ (Пселла, Синезія и др.). Этимъ м. б. объяснена легко ошибка въ авторѣ, т. е. «Олицетвореніе» могло быть въ немъ приписано Паламѣ, тогда какъ Лаврентіева рукопись состоитъ изъ произведеній одного только Михаила Акомината, и ошибка въ ней поэтому менѣе возможна. Кромѣ того Сонни извѣстенъ еще одинъ кодексъ Санктъ-Петербургской Публичной Библіотеки (Греч. 116), содержащій «Зерцало» Филиппа Отшельника, произведеніе сходное съ «Олицетвореніемъ» и тоже носящій въ отрывочномъ (попорченномъ) заглавіи имя Михаила Хоніата.

Наряду съ этими, чисто внѣшними доводами, авторъ упомянутой статьи увѣренъ, что и языкъ этого трактата отличается отъ языка Паламы, а изобличаетъ ученаго гуманиста XII вѣка, аѳинскаго митрополита Михаила Акомината. Онъ изобилуетъ пословицами, поговорками, ссылками на классическихъ авторовъ.

Заинтересовавшись этимъ трактатомъ, какъ имѣющимъ отношеніе къ ученію о человѣкѣ въ византійской литературѣ, мы на основаніи изученія текста его, можемъ добавить нѣсколько своихъ замѣчаній, которыя, какъ намъ кажется, могутъ подтвердить мнѣніе упомянутаго ученаго.

Начнемъ съ соображеній отрицательныхъ. Въ «Олицетвореніи» мы, дѣйствительно, не находимъ свойственныхъ Паламѣ вліяній и выраженій. Такъ напримѣръ, въ произведеніи о взаимоотношеніи души и тѣла, каковымъ этотъ трактатъ является, мы не встрѣчаемъ совершенно слѣдствъ исихазма и того мистицизма, который естественно было бы обнаружить св. Григорію Паламѣ. Душа защищаетъ свое высокое назначеніе, но она не сочла нужнымъ въ такой благоприятной для раскрытія возможныхъ исихастскихъ настроеній обстановкѣ, обмолвиться хотя бы словомъ о трезвленіи ума, о видѣніи свѣта, о таинственныхъ откровеніяхъ, экстатическихъ состояніяхъ и под.

Засимъ, при несомнѣнномъ вліяніи, а иногда и буквальныхъ заимствованіяхъ изъ св. Григорія Богослова, св. Григорія Нискаго, аскетическихъ писателей, Немезія Емесскаго и др. авторовъ, мы не встрѣчаемъ ни одной выдержки изъ Ареопагитиковъ, или хотя бы намекъ на нихъ, что было бы неизбежно при авторствѣ Паламы.

Еще одна характерная подробность. Палама неоднократно употребляетъ слово *ὁμοθεος* которое съ разными значеніями встрѣчается очень не часто у нѣкоторыхъ церковныхъ писателей. У Паламы оно всегда относится къ плоти Богочеловѣка, «собожественной». Это выраженіе, казалось бы, могло съ успѣхомъ быть вложено въ такое произведеніе, какъ «Олицетвореніе», въ уста защищающаго тѣла. Авторъ,

кстати сказать, не избѣгаетъ темы объ обоженіи тѣла, но именно термина *διόθεος* мы не находимъ, хотя близкое ему по значенію *ἰσοθεία* авторомъ использовано (?), но по отношенію къ душѣ. Нельзя этого объяснить стремленіемъ избѣгать сложныхъ съ *διός* словъ, ибо въ трактатѣ они встрѣчаются (8).

Наряду съ этими отрицательными соображеніями, находимъ и положительные. Такъ напримѣръ, трактатъ изобилуетъ ссылками на классическихъ авторовъ и на миѳологию, что для Паламы совершенно не характерно, тогда какъ въ устахъ ученѣйшаго епископа-гуманиста XII в. это болѣе чѣмъ естественно при его филологическихъ вкусахъ. И это вполне согласно со всѣмъ стилемъ произведеній Михаила Акомината. Въ «Олицетвореніи» бросаются въ глаза прямые заимствованія изъ Платона, Клеанѳа, Гомера (9), обиліе поговорокъ (10) и миѳологическихъ подробностей (11).

Кромѣ того самый языкъ этого произведенія гораздо ближе къ языку Акомината, чѣмъ Паламы. Правда и Палама писалъ и проповѣдывалъ на томъ искусственно возрожденномъ классическомъ греческомъ языкѣ, которымъ любили пользоваться византийскіе авторы послѣ XI—XII вв. Но у Фессалоникійскаго архипастыря онъ не доходитъ до той утонченности и своеобразности, какъ у Акомината, который, какъ извѣстно, поражалъ, какъ аѳинянь, такъ и вообще всѣхъ своихъ современниковъ изысканностью своего стиля. Въ «Олицетвореніи», тоже видна рука большого любителя классическихъ выраженій и стиля. Такъ напримѣръ, авторъ любитъ вторые параллельные облики глагольных формъ:

<i>δοκίον</i>	вмѣсто	<i>δοκίμι</i>	— соІ. 1367 В.
<i>ἀγαπήσεις</i>	,,	<i>*αγαπήσαι</i>	— » 1370 А.
<i>ὁρῆ</i>	,,	<i>ὁρῆ</i>	— » 1367 С.

Или же менѣе употребительныя слова:

<i>ποσι</i>	вмѣсто	<i>πρός</i>	— соІ. 1367 С.
<i>τισις</i>	,;	<i>τιμή</i>	— » 1371 С.

У автора вообще есть пристрастіе къ рѣдкимъ словамъ, заимствованнымъ изъ древнихъ авторовъ, или вообще малоупотребительнымъ. Напримѣръ, *σώπειρα* (соІ. 1362 С) въ отношеніи къ естеству, эпитетъ, употребляющийся примѣнительно къ языческимъ богинямъ Аѳинѣ, Деметрѣ, Артемидѣ; или *προσανεμίττε τ* (соІ. 1358 А.), встрѣчающіеся, кажется, только у св. Василія Великаго (12); или *φάτνωμα*, «сводъ», «углубленіе потолка», въ смыслѣ «ротъ», «небо» (соІ. 1358 В.). Въ переводѣ Семидесяти въ Библии это слово находимъ у Амоса VIII, 3 и во 2 Маккав. 1, 16, но въ обоихъ случаяхъ въ значеніи архитектурномъ, а не въ смыслѣ рта; или *σελώδες* (соІ. 1358) въ смыслѣ «слонявый»; или *ὀλοχαρές* (соІ. 1362 В.3, какъ «веществолюбивый»; или *θεσπιζόμενοις* «предсказаніями оракуловъ (соІ. 1363 В.); или *διεπιζόμεθα* вмѣсто *διεπιζόμεθα* — «управляться рулемъ» (соІ. 1365). Затѣмъ авторъ въ тонкости различаетъ костюмы:

τρίβων — короткій спартанскій плащъ, носимый бѣдняками;

- ἑξομίς — нижнее платье съ однимъ рукавомъ, носимое рабочими для удобства работы;
 ὠμολινός — льняной хитонъ (соf. 1371 С.).

Особенно характерна еще такая подробность филологического свойства. Тѣло, защищаясь отъ нападеній души, говоритъ, что оно худѣетъ отъ «злой чахотки» *τελχινῶδες τιχεδόνι* (соf. 1371 В.). Самое слово *τελχινῶδες* мало извѣстно въ греческомъ разговорномъ языкѣ. Въ школьныхъ словаряхъ его нѣтъ; большіе лексиконы ⁽¹³⁾ знаютъ *Τελχίς* или *Τελχίν* какъ имя первобытныхъ обитателей о. Родоса, по преданію злыхъ и завистливыхъ людей. Отсюда *τελχινῶδες* значитъ «*mischievous*», злобный. На языкѣ византійскихъ писателей *τελχινῶδες* употребляется вмѣсто завидовать, злобствовать. У отцовъ, насколько это намъ извѣстно, это слово не было въ ходу, вѣроятно, въ силу своей книжной искусственности. Это прилагательное находимъ, между прочимъ, у Фотія Константинопольскаго въ 31-й омилиі (томъ I, стр. 198, изданія Аристарха. К-поль. 1900). Но какъ разъ у того же Михаила Акомината мы дважды встрѣчаемъ это слово *τελχινῶδες* въ такомъ именно сочетаніи и въ смыслѣ «злобствовать» или завидовать: одинъ разъ въ «Похвальному словѣ» императору Исааку Ангелу ⁽¹⁴⁾ и второй въ письмѣ 19-омъ къ Димитрію Торнику ⁽¹⁵⁾. Врядъ ли это простая случайность.

Къ этому слѣдуетъ добавить и такую еще подробность. Это же слово неоднократно употребляетъ родной братъ Михаила Акомината, историкъ Никита Хоніатъ въ своей исторіи Комниновъ. Въ самомъ дѣлѣ онъ говоритъ: «завистливый Телхинъ» ⁽¹⁶⁾, «пагубный Телхинъ» ⁽¹⁷⁾, «жертва Телхиновъ» ⁽¹⁸⁾. Не является ли это какимъ то привычнымъ въ ихъ семьѣ выраженіемъ, или вошедшей въ обычай поговоркой, «словцемъ» въ Хонахъ?

Еще одно соображеніе, идущее въ пользу защищаемаго предположенія. Тѣло говоритъ: «вѣдь наслажденіе *τροφή* и питаніе *τροφή* не суть одно и тоже; и хотя въ этихъ словахъ и есть на первый взглядъ извѣстная близость по созвучію, но эти понятія отстоятъ одно отъ другого дальше, чѣмъ границы Мизіи и Фригіи между собою» ⁽¹⁹⁾. Приводя такое географическое сравненіе авторъ естественно воспользовался никакими иными именами областей Балканскаго полуострова, Фракіи, Македоніи, Θεσσαλίи или острововъ Архипелага, а какъ разъ малоазійскими провинціями Мизіи и Фригіи, какъ ему по происхожденію самыми близкими и родными, т. к. Хоны, мѣсто рожденія Акомината, находятся какъ разъ во Фригіи.

Но ко всѣмъ этимъ замѣчаніямъ слѣдуетъ добавить еще одну подробность. Михаилу Акоминату принадлежитъ бесѣда «О томъ, съ какою цѣлью человѣкъ созданъ существомъ сложнымъ, и о томъ, что, низверженный благодаря гордости ума, онъ спасается вольнымъ смиреніемъ» ⁽²⁰⁾. Омилія эта говоритъ о томъ, что человѣкъ двойственъ и состоитъ изъ души и тѣла; что душа есть дыханіе Божіе, а тѣло слѣплено изъ земли; что душа есть сущность духовная, разумная, безсмертная, что она образъ Божій и оживляетъ тѣло, составляетъ его; что только оба эти начала вмѣстѣ суть и называются человѣкомъ ⁽²¹⁾. Человѣкъ сто-

ить посреди тлѣнія и нетлѣнія. Все это сказано въ выраженіяхъ очень близкихъ къ языку «Олицетворенія». Нѣкоторыя выраженія даже тождественны, мысли во всякомъ случаѣ одинаковы. Особенно бросается въ глаза мысль о «чувствахъ, управляемыхъ из акрополя» (22), что само по себѣ заимствовано изъ Платона и буквально повторено въ «Олицетвореніи» (23). Душа въ разбираемомъ трактатѣ называется тѣло (продырявленной бочкою). Это же выраженіе находимъ и въ указанной омиліи Акомината (24).

Изъ всего изложеннаго можно съ увѣренностью считать авторомъ «Олицетворенія» не св. Григорія Паламу. Внѣшніе доводы и анализъ текста и языка показываютъ, что оно принадлежитъ аѳинскому митрополиту Михаилу Акоминату изъ Хонъ (т. е. изъ Колоссъ во Фригіи), родившемуся въ 1140 г. Онъ получилъ образованіе у извѣстнаго гуманиста своего времени епископа Солунскаго Евстаѳія. Съ 1177 по 1182 гг. онъ — помощникъ секретаря въ патриархіи Константинопольской. Съ 1182 г. онъ аѳинскій митрополитъ. «Епископство Акомината принадлежитъ къ немногимъ свѣтлымъ періодамъ темной средневѣковой исторіи Аѳинъ» (25), — говоритъ Крумбахеръ. Подъ конецъ своей жизни Акоминатъ удаляется на о. Кеосъ, гдѣ и умираетъ въ 1220 г.

Первое изданіе «Олицетворенія» было сдѣлано Турнеби въ 1553 г. Аббатъ Migne переиздалъ его въ 150 т. греческой серіи (col. 1347-1372). Есть и болѣе критическое изданіе А. Iahnus (Hallaе, 1884).

§ 2. ЗАГЛАВІЕ.

Разбираемое произведеніе носитъ такое заглавіе: «Просопопоіэ» — смѣшаннаго стиля діалогъ, или точнѣе судебное разслѣдованіе. Тяжба души противъ тѣла, отвѣтъ тѣла противъ нея и рѣшеніе судей».

Въ классическомъ языкѣ «просопопоіэ», имѣло значеніе риторической фигуры. Напримѣръ у Гермогена это способъ вложить нѣкоторыя слова въ уста предметовъ и заставить ихъ разговаривать какъ людей (26). Тоже говоритъ и Квинтиліанъ: «при помощи этой риторической фигуры мы открываемъ самыя сокровенныя мысли нашихъ противниковъ, словно бы они ихъ выражали открыто, какъ будто бы мы ихъ слушали самихъ говорящими, т. к. мы влагаемъ въ ихъ уста соответствующія слова... Благодаря ей могутъ говорить боги, возставшіе изъ гробовъ мертвецы, города, народы» (27).

Это же слово съ тѣмъ же значеніемъ находимъ и у писателей христіанскихъ ранняго времени, какъ напр.: Оригена (28), Меѳодія (29), Астерія Амассійскаго (30), Климента Александрійскаго (31). Пользуется имъ и блж. Феодоритъ въ своихъ истолкованіяхъ (32).

Весь трактатъ естественно распадается на 4 части: введеніе, рѣчь души, отвѣтъ тѣла и приговоръ судей.

§ 3. РАЗБОРЪ СОДЕРЖАНІЯ.

Въ началѣ введенія авторъ сразу же ставитъ интересующую тему о взаимоотношеніи разумной части души съ неразумной, страстной.

Отличіе этихъ частей души разные древніе мыслители опредѣляли по разному. «Одни, — поворотить онъ, — сравнивали гнѣвъ и похоть съ парюю норовистыхъ лошадей, а разумную часть съ возницею; другіе же уподобляли разумъ охотнику, ѣдущему верхомъ на похоти, а гнѣвъ — собакѣ, содѣйствующей охотнику. Ограничивая же ихъ пространственно, они помѣщали разумъ, какъ господствующій, въ мозгу, какъ бы въ городишѣ (акрополь), близко сопутствуемый чувствами, гнѣвъ они помѣщали въ сердцѣ, а похоть въ печени» (33). Въ данномъ случаѣ, ясно, что авторъ имѣетъ въ виду Платона, который (34) училъ именно въ этихъ выраженіяхъ объ умѣ, расположенномъ въ головѣ и управляющемъ «какъ бы изъ акрополя родомъ похотей». Сердце же имъ поставлено въ положеніе стражи, что можно по-гречески понимать и какъ «въ положеніи спутника», какъ это показали Franz Cumont (35): глаголь *dorsiforeisvai* въ смыслѣ «быть спутникомъ солнца» впервые употребилъ Филонъ Александрійскій, представляя спутника, сателлита, какъ копьеносца (36). Ту же мысль Платона охотно повторяли и христіанскіе писатели, какъ напримѣръ, св. Григорій Нисскій (37), Немезій Емесскій (38), а въ послѣдствіи и св. Григорій Палама (39).

Этому сравненію авторъ противопоставляетъ слова Апостола о духовномъ, внутреннемъ челоуѣкѣ, въ отличіе отъ плоти или внѣшняго челоуѣка (40). Затѣмъ слѣдуетъ ссылка на строки Клеанѣа, который, сопоставляя разумное и страстное начало въ душѣ, заставляетъ ихъ вести такой разговоръ: «скажи мнѣ, о гнѣвъ, что же тебѣ бы хотѣлось? — Дѣлать все, что я хочу, о разумъ». Такую же необузданность гнѣва авторъ находитъ и у «нѣкоего мудраго учителя Церкви», который въ одномъ изъ своихъ ямбическихъ стихотвореній пишетъ: «Я спрашиваю мою душу: «что хочется тебѣ? хочешь ли богатствъ Гигея?» (т. е. несмѣтныхъ сказочныхъ богатствъ). Это сказано св. Григоріемъ Богословомъ въ «Ad suam animam carmen Anacreont.» (41).

Послѣ такихъ вступительныхъ заявленій авторъ и указываетъ, что для лучшаго рѣшенія этого спорнаго вопроса онъ выбираетъ форму діалога въ видѣ судебного разбирательства. Характерно, что судьями являются не философы, не книжные учителя, а сонмъ подвижниковъ благочестія.

Заявленіе души начинается жалобой на многія обиды, «которыя она терпитъ отъ сопряженнаго съ ней тѣла» «Рѣшите, — обращается она къ судьямъ, — справедливо упрекаю я свое тѣло или нѣтъ, чтобы мы больше не спорили между собой и не враждовали. Мы оба знаемъ, сколько мы причиняемъ другъ другу вреда. Это дерзкое тѣло, помимо того, что необузданно бесчинствуетъ въ распутствѣ, не стыдится еще вваливать на меня вину за все то, что я незаслуженно терплю» (col. 1348 С.). Свои обвиненія душа предваряетъ слѣдующимъ торжественнымъ вступленіемъ:

«Я, блаженнѣйшіе мужи, происхожденія божественнаго. Я — струя небеснаго благородства, ибо я — дыханіе Божіе. Я — изначальный образъ и царица всѣхъ земнородныхъ существъ. Я не колеблюсь это торжественно заявлять и вовсе не предполагаю, какъ какой-нибудь хвастунъ, кичиться передъ вами, т. к. вы прекрасно знаете и уважаете

это мое священное достоинство» (1348 С — 1349 А). Тут очевидны заимствования из св. Григорія Богослова, любившаго говорить, что человекъ есть «дыханіе Божіе», «истеченіе Божества», и даже «частица Божества» (42). О благородствѣ человека говорилъ и Немезій (43).

Душа продолжаетъ: «какъ скоро наша первообразная Благость, по естеству Своему все прекрасно созидаящая, сотворила міръ духовный и умопостигаемый, сотворила это небо и небесный сводъ. Она рѣшила въ завершеніе всего охватить все и совокупить въ одномъ соединеніи и составѣ; и какъ бы въ нѣкоемъ сосудѣ смѣшать нѣчто нужное и весьма могущественное, т. е. то, что есть и что называется человекомъ». (1349 А.). Этимъ высказывается та мысль, въ патристикѣ весьма распространенная, что человекъ есть средоточіе бытія, что онъ соотносителенъ всему міру. Объ этомъ говорили св. Василій Великій (44), св. Григорій Богословъ (45), св. Григорій Нисскій (46) и Немезій Емесскій (47).

Но это же средоточное положеніе человека и соединеніе въ немъ всѣхъ элементовъ бытія порождаетъ также и то изначальное противорѣчіе двухъ составныхъ частей человека, его природы духовной съ тѣлеснымъ веществомъ. «Потому то и я, духовная и бессмертная, соединена съ чувственнымъ и смертнымъ; потому то я и сопрягаю небесное съ земнымъ, господствующее со служебнымъ. Не понимаю, каковъ божественный смыслъ всего этого? М. б. для того, чтобы, влача оба юдинъ и тѣтъ же яремъ и согласно дѣйствуя въ дѣлѣ нравственнаго усовершенствованія, мы взаимно приносили пользу и тому и другому естеству» (1349 АВ.). Эта мысль также заимствована у церковныхъ писателей. Леонтій Византійскій писалъ о томъ, что душа и тѣло, составляя одну Природу или Упостась, дополняютъ въ ней одно другое. «Душа нуждается въ тѣлѣ и тѣло въ душѣ, и одна другой благодѣтельствуютъ; душа научаетъ тѣло божественнымъ заповѣдямъ къ божественному благоугожденію; тѣло пользуется душою для жизни, чтобы лучшую честь воздавать всему видимому» (48).

Душа продолжаетъ свои сѣтованія. Самое появленіе тѣла на свѣтъ представляется душѣ жалкимъ и унижительнымъ. Душа, прежде чѣмъ оживить зародышъ, спогребается съ нимъ похороненная въ утробѣ матери» (1349 С.). Это даетъ возможность вспомнить «мнѣніе мудреца, что тѣло есть мой гробъ» (49), въ силу чего утроба матери являѣтся двойнымъ гробомъ, — и для тѣла, а тѣмъ самымъ и для души, — подобно тому какъ «двойная пещера Махпелъ явилась могилою Сарры. Послѣдняя аллегорія основана на переводѣ Септуагинты, а не на оригинальномъ текстѣ Бытія XXIII, 19, т. к. Семьдесятъ перевели собственное имя Махпела, какъ particiпъ хифиль отъ глагола хапаль, — «удваивать» (50). О томъ, что материнская утроба служила мнѣ гробомъ, говоритъ св. Григорій Богословъ (51).

По рожденіи тѣло освобождается отъ своего гроба, материнской утробы, а душа и далѣе продолжаетъ «вязнуть въ тѣлесномъ гробѣ». Появленіе на свѣтъ не сопровождается веселіемъ и радостью, а слезами и скорбью; младенецъ плачетъ; сѣвальники и пеленки напоминаютъ погребальныя плащаницы. «Рыхлое тѣло, похожее на глини-

стое дно рѣки» (52), и по природѣ и по окраскѣ родственно издѣляемъ гончара, т. е. тоже грязь (53). Душа особенно жалуется на «тиранническое стремленіе къ пищѣ и питію» и на тѣлесныя наслажденія. Авторъ устами души проводитъ аскетическое ученіе о страстяхъ, воюющихъ противъ человѣка. Но вмѣстѣ восьмы главныхъ т. е. классическихъ страстей изъ системы пр. Іоанна Кассіана Римлянина или Евагрія, онъ ограничивается перечисленіемъ четырехъ: чревоугодія, блуда, сребролюбія и честолюбія. Въ первой изъ нихъ онъ однако различаетъ собственно «чревоугодіе», т. е. «gula» древнихъ стойковъ, какъ неумѣренность въ пищѣ, отъ «бѣснующейся гортани» или «гортанобѣсія», вкусового услажденія, а не объяденія. «Гортанобѣсіе» упоминаютъ многіе писатели Церкви, въ частности св. Климентъ Александрійскій (54), преп. Ниль Синайскій (55), авва Дороей (56). У всѣхъ аскетовъ чревоугодіе стоитъ на первомъ мѣстѣ въ ряду страстей. Противъ этого грѣха душа считаетъ дѣйствительнымъ средствомъ «намордникъ поста и узду воздержанія» (1350 С.). Душа, якобы, не протестуетъ противъ естественнаго насыщенія. Она возстаетъ противъ наслажденія пищей, неумѣренности и роскоши, а не противъ самаго питанія; тутъ допущена легкая игра словъ: τροφή, наслажденіе, роскошь, и τροφή пища, питаніе (1355 В.). Сначала тѣло просто употребляетъ сухую или влажную пищу, потомъ излишествуетъ и злоупотребляетъ ею, затѣмъ совершенно увлекается сластолюбіемъ, увлекаетъ за собою душу, и причиняетъ ей непріятности. Тѣло, «кистошаясь, требуетъ насыщенія; а, не успѣвъ насытиться, снова опоражнивается, и вновь требуетъ насыщенія». Отсюда сравненіе его съ миеическою бочкою Данаидъ. «Когда тѣло голодаетъ, то радуется обилію пищи; насытившись же, оно требуетъ еще и того, что служить къ наслажденію» (1355 СД; 1351 В.).

За чревоугодіемъ является страсть плотская. «Венера (Киприда) рождается въ пресыщеніи (соі. 1355 Д). Такъ и въ аскетическихъ системахъ страстей плотская похоть стоитъ на второмъ мѣстѣ. Ниль Синайскій говоритъ: «чревоугодіе — мать невоздержанности... а блудъ беретъ въ помощники себѣ пресыщеніе». Акоминатъ называетъ эту страсть еще и страстью, гнѣздящейся около чрева и пула чрева» (1357 А). Выраженіе, заимствованное изъ Іова LX, II, и встрѣчающееся также и у Климента Александрійскаго: «Философія заповѣдуетъ воздержаніе языка, чрева и того, что подъ чревомъ» (57). Эта похоть дѣйствуетъ «сильнѣе, чѣмъ смертоносный ядъ аспіда и коварно оглушаетъ своимъ чарующимъ голосомъ» (1350 Д.) Отсюда рождается потребность къ внѣшнему украшенію тѣла, къ одеждѣ, что въ общемъ сводится къ вещелюбію, а для своего удовлетворенія возбуждаетъ сребролюбіе.

Кромѣ уже приведеннаго сравненія съ глиной и съ бочкой Данаидъ, душа награждаетъ свое тѣло еще и такими прозвищами: «кусочекъ мяса» или «тѣльце» (1351 Д.), «взбунтовавшійся рабъ» (1352 С), «грязное вещество», или точнѣе «пометъ вещества (1351)», «лукавый звѣрь» и «норовистый жеребенокъ» (1356 А), «свинья съ золотой серьгой въ ноздрѣ» (1356 В, заимствованное изъ Притч.

XI, 22), «бѣшенный быкъ» (1359 А) и «надутая скотина, звѣрообразно скрежещущее зубами тѣло» (1357 В).

Итакъ, душа, по ея словамъ, не преслѣдуетъ тѣло за законныя требованія естества, упрекаетъ его лишь за роскошь и изнѣженность; за то, что «наслажденіе примѣшивается къ принятію пищи и къ дѣтородженію», такъ что человѣкъ привлекается этимъ наслажденіемъ, какъ приманкой къ пищѣ и къ законному супружеству. (1351 А). Душа обвиняетъ страсти (гнѣвъ и похоть), что онѣ увлекаютъ за собой разумъ. «О! сколько разъ наслажденіе похищало умъ, а гнѣву и наслажденію послушно все множество страстей» (1352 В).

Душа останавливается на конфликтѣ противоположныхъ началъ въ человѣкѣ. «Мнѣ ввѣрена власть двоянѣй безсмысленная: со мной запрягли — одно, внутреннее и близкое (т. е. умъ) и другое, болѣе далекое и внѣшнее (т. е. внѣшнее начало). (1353 А). Это послѣднее представляется болѣе непокорнымъ, чѣмъ дикіе звѣри. Животныя вообще лишены разума; а тѣло слышитъ его голосъ. Но все же звѣри больше подчиняются разуму человѣка, чѣмъ тѣло, которое съ нимъ сопряжено (1353 С). Душа ищетъ извиненія въ томъ, что въ дѣтствѣ тѣло, якобы, не понимаетъ что добро и честно, а потомъ, утонувъ въ грязномъ веществѣ, и взявшись наконецъ за умъ, оно начинаетъ имъ руководиться, но видитъ, что уже опоздало. Душа обвиняетъ всѣ чувства: виноваты и уши, и глаза, и языкъ, и пищеводъ, и осязаніе, и «неистовствующее сердце, выплескивающее изъ себя клокочущую жажду отмщенія» (1354 АВ). Душа настроена очень строго и хотѣла бы примѣнить самыя строгія мѣры: «ослу — трава и палка; рабу же — хлѣбъ и плетка» (1356-1357). Тутъ начинаются конфликты.

Зная, что «если и не должно бичевать это непослушное тѣло, то все-же поступать съ нимъ надо, какъ съ противникомъ», и тѣмъ не менѣе душа не пользуется этимъ послѣднимъ совѣтомъ, ибо ее «одолеваетъ безчисленное множество переживаній», или точнѣе «страстей». «Какихъ же именно? Не скрою ютъ васъ: стыдъ, пощада, милосердіе, напрасный и преходящій страхъ. Я стыжусь тѣла, какъ товарища по рабству, и какъ возможнаго когда-нибудь сотрудника, если не теперь именно, то м. б. въ будущемъ, и какъ однокашника, друга, товарища и сверстника; я щажу его какъ жалкаго, несчастнаго и бѣднаго; и какое-то странное милосердіе подкрадывается ко мнѣ, и я, не зная какимъ образомъ, собользную удрученному, сострадаю притѣсненному и сочувствую недугующему; кромѣ того, я опасаясь, какъ бы тѣло отъ полученныхъ имъ униженій не впало незамѣтно въ уныніе, и я бы не оказался виноватымъ въ собственномъ преступленіи (1357-1358) (58). Хорошо откормленное тѣло дерзко и отважно; злостраждущее, оно легко умираетъ. Къ старости это тѣло особенно возбуждаетъ къ себѣ состраданіе, но въ старости же оно еще болѣе непріятно по своимъ немощамъ и недостаткамъ. Старики какъ бы снова впадаютъ въ дѣтство; ихъ зрѣніе и слухъ ослабѣваютъ, что, однако, не уменьшаетъ ихъ аппетита. Душа рисуетъ реалистическую и мало привлекательную картину ребенка и старика, впавшаго въ маразмъ и дѣтство. «Выдѣленіе испражнений, обнаженность череповъ, слюнявые и беззубые рты, сле-

зливые глаза, мокрая ноздри, и ноги, либо еще не умѣющія, либо уже не способныя ходить, и, наконецъ, дрожащая неустойчивость членовъ и трясеніе всего тѣла» (1358 Д). «Перенесенныя непріятели, будь то въ младенческомъ возрастѣ или въ старости, хотя бы и были безукоризненны по природѣ, все же усиливаютъ дурное настроеніе, заставляютъ страдать и дѣйствуютъ прискорбно на душу (1359 В).» Душа въ своихъ противорѣчіяхъ и конфликтахъ вправѣ называть тѣло «лукавымъ звѣремъ...., жалящимъ какъ змѣя, лежающимъ ногою, не слушающимъ ни ласки ни силы (1356 А). Все это снова заставляетъ вспомнить св. Григорія Богослова съ его словами о «душѣ — трупоносицѣ», «умѣ, сопряженномъ съ плотью», «противоположныхъ началахъ, противоположающихся одно другому», «образѣ Божіемъ, рожденномъ сыномъ срама» (59). Или вотъ еще болѣе ясное вліяніе: «къ тебѣ обращаюсь, плоть, къ тебѣ льстивому врагу моему и противнику, никогда не прекращающему нападеній. Ты злобно ласкающійся звѣрь, ты, всего страннѣе, охлаждающій огонь» (60) «Плоть — мой врагъ и другъ; пріятная война; невѣрное благо; плоть, непрестанно вкушающая плоды челсвѣкоубійственнаго древа; брение, грязная цѣпь, тяжелый свинець, неукротимый звѣрь» (61).

Изъ всѣхъ этихъ конфликтовъ душа выходитъ съ рѣшительнымъ требованіемъ, чтобы подвижники осудили тѣло, а ей, душѣ дали неограниченныя полномочія обуздывать тѣло. Тогда только оно образумится и перестанетъ безчинствовать.

Таково вкратцѣ обвиненіе души. Обратимся къ отвѣту тѣла.

Оно выведено въ этомъ спорѣ гораздо болѣе трезвымъ и простымъ. Преувеличенное мнѣніе души о своемъ достоинствѣ уравновѣшивается и исправляется здоровымъ пріятіемъ эмпирическаго и тварнаго начала въ мірѣ и въ человѣкѣ. Тѣлу предоставлено высказать типичный для патристики взглядъ на высокое назначеніе плоти и въ аскетикѣ и въ творческой дѣятельности человѣка. Душа, какъ мы видѣли, любитъ подчеркивать свое господствующее призваніе, а тѣло ставить въ положеніе раба. Плоть же, которую авторъ заставляетъ говорить гораздо болѣе сдержанно и корректно, не разъ называетъ себя «состжителемъ души», точнѣе его «сорабомъ» (1360 А; 1361 С; 1364 С). Это выраженіе воспринято отъ древнихъ авторовъ (62) и усвоено христіанской письменностью. Называетъ себя и душу и «сотрудникамъ» (1361 В).

Укривъ душу за развязный языкъ, тѣло призываетъ ее подражать благости Божіей, по образу Коего она себя считаетъ созданной (1360 АВ). Хотя душа и есть «душевіе божественное, но все же создана Богомъ, а не есть, какъ думаютъ нѣкоторые, «истеченіе божественной сущности», и какъ бы одной природы съ Богомъ (1360 С). Душа, какъ и тѣло, суть творенія Божіи, но съ другой стороны преимущественное передъ другими тварями положеніе человѣка не ограничивается только его душевной стороною, но распространяется и на тѣло. Разъ тѣло принадлежитъ человѣку, то тѣмъ самымъ и участвуетъ въ достоинствѣ человѣка (1361 С). «Ни душа одна, ни тѣло само по себѣ не могутъ называться въ отдѣльности «человѣкомъ», но оба они вку-

нѣ составляютъ образъ Божій» (1361 АС). Въ этомъ отношеніи «Олицетвореніе» повторяетъ мысль св. Иринея Ліонскаго (63), а до него и св. Іустина Философа (64).

Возвышенное достоинство человѣка видно изъ многого. Прежде всего человѣкъ не есть продуктъ естественнаго развитія природныхъ стихій: «не землѣ и не водамъ повелѣлъ Богъ произвести человѣка, какъ это было съ другими видами живыхъ существъ, но, взявъ персть, Онъ Самъ слѣпилъ человѣка (1360 Д). Это мысль высказана была еще св. Григоріемъ Нисскимъ (65). Далѣе: человѣкъ и по самому облику своему есть нѣчто начальственное: «въ самомъ дѣлѣ, не четвероногимъ, и не наклоненнымъ впередъ съ постоянно вытянутымъ животомъ и согнутою головою создалъ Богъ человѣка, но прямымъ и всецѣлъ поднятýmъ вверхъ; едва касающимся земли двумя маленькими пятками ногъ, и поднятою высоко головою, вдыхающимъ чистый воздухъ и созерцающимъ красоту неба». И въ этомъ заимствована мысль св. Григорія Нисскаго: «у человѣка прямой станъ, лицо обращено къ небу и смотритъ онъ ввысь, и этимъ означаетъ его право начальствовать и царское достоинство» (66). Тотъ же Нисскій епископъ писалъ, что «человѣкъ вводится въ міръ лишеннымъ естественнаго прикрытія, какимъ то безсружнымъ и бѣднымъ... Онъ не имѣетъ ни роговъ для защиты, ни острыхъ когтей, ни копытъ, ни зубовъ, ни какого-либо жала, отъ природы снабженнаго смертоноснымъ ядомъ» (67). Это заставляетъ человѣка своими руками изготовлять орудія защиты и пропитанія. Такъ и «Олицетвореніе» пишетъ: «человѣкъ естественно обнаженъ отъ покрововъ и лишень защиты, и, что свойственно разумной душѣ, пользуется своими руками, какъ способными ко всякомъ дѣлу орудіями. Благодаря имъ онъ одѣвается безпрепятственнѣе, чѣмъ покрытые шестыными и мохнатыми покровами; закрывается плотнѣе, чѣмъ природною кожею и чешуей и красивѣе, чѣмъ хорошо оперенныя птицы» (1361 А). Человѣкъ начальствуетъ на землѣ.

Важно отмѣтить усвоенный авторомъ отъ болѣе древнихъ писателей взглядъ на творческія способности человѣка. О томъ, что человѣкъ имѣетъ эти способности и тѣмъ приближается къ Творцу, писали не разъ и до «Олицетворенія», а именно: св. Григорій Нисскій (68), Немезій Емесскій (69), блаж. Феодоритъ (70), Василій Селевкійскій (71), св. Анастасій Синаитъ (72), Фотій (73).

«Творчество, — учить насъ разбираемое сочиненіе, — не есть дѣло только духа человѣческаго. Тѣло равно призвано къ участію въ этомъ созидательномъ подвигѣ. «Душа созерцаетъ и производитъ художническіе замыслы (логосы), а руки, держа пригодное для обработки вещество, производятъ воображаемое» (1361 В.).

На обидное наименованіе его «просверленною бочкою» (бочкою Данаидъ) тѣло возражаетъ слѣдующей интересною репликою. «Если я и просверлена, то ясно, что это органами чувственнаго воспріятія, просвѣщающими меня и дающими пониманіе вещей, какъ это и будетъ потчасъ доказано. Я благодаря имъ черпаю воспріятія и наполняюсь ими... Ты злословишь мои органы чувствъ и тѣ силы, которыя въ нихъ... Но так. обр. ты неблагодарна по отношенію къ величайшимъ произве-

деніямъ, которыми ты облагодѣтельствована. Развѣ ты не пользовалась научными знаніями какъ мостами, служащими для переправы къ умопостигаемому? Какимъ же образомъ ты могла пріобрѣсти начатки этихъ знаній? Неужели ты могла бы когда либо обладать ариѳметикою и гармоніей, если бы не существовало слуха? Или соотношеніемъ чисель, геометріей и астрономіей, если бы тебя не просвѣщало зрѣніе? Могла бы ли ты постигать біеніе пульса и лѣкарскія знанія, если бы тобою не руководили чувство осязанія и вкуса? Итакъ, что же останется у тебя, когда ты, устранивъ мои чувства, вернешься къ твоимъ средствамъ? Пребывать на землѣ около чувственного, или же чувствъ вообще никакъ не касаться? И поскольку это является земнымъ средствомъ, то не пользоваться чувственною жизнью вообще, а можетъ быть одной только растительной?... И въ такомъ случаѣ ты бы испытала слѣпую жизнь крота или нѣкоей живоросли. Но тебя отъ рожденія незрячую, на самомъ то дѣлѣ просвѣтила зрѣніемъ я, чтобы ты познавала и привела тебя къ философіи. Вкусивъ свѣта, я, благодаря ему, дала тебѣ возможность отразить какъ въ зеркалѣ и неподвижность земли, и теченіе моря, и шарообразность неба, и всѣ чудесныя явленія на немъ, чтобы ты, черезъ согласованность вѣдѣній, услышала того, кто неизреченными звуками воспѣваетъ Творца. Чтобы тебѣ изъ величія созданий и изъ ихъ красоту, изъ размѣренного движенія непоколебимо Имъ движущагося, я показала первоначальную и существенную красоту, и напоминала о томъ, что сдѣлано по образу Первообраза (1368—1369). Душа есть начало любящее разумное и прекрасное, а тѣло, «слѣдуя за воспитателями, повинуюсь учителямъ и ревностно посѣщая школы», «отпечатлѣваетъ на себѣ слѣды свободныхъ занятій и наукъ». Но кромѣ того оно становится и ремесленникомъ (плотникомъ, каменщицомъ или кузнецомъ), земледѣльцемъ, мореплавателемъ, воиномъ или даже акробатомъ и фокусникомъ (1370 BC).

Тѣло отвѣчаетъ и на упреки въ роскоши и излишестѣ. Оно, прежде всего, считаетъ неосновательнымъ упрекъ въ томъ, что «будучи пока что еще только душевнымъ тѣломъ, и заботясь о душевныхъ силахъ, оно еще не превратилось въ тѣло духовное (1361 D). Если душа укоряетъ тѣло въ питаніи, то это несправедливо, ибо и Апостоль учить: «никто никогда не ненавидитъ свою плоть, но питаетъ и грѣетъ ее» (Ефес. V, 9), и питаніе есть природная потребность и свойство живого существа, что подтверждается и примѣрами Спасителя, повелѣвашаго воскресенной Имъ дочери Іаира ѣсть, и послѣ Своего воскресенія вкушавшаго пищу (1362 AC).

Таковъ законъ естественной жизни. Такъ повелѣваетъ природа, которую авторъ называетъ «жизнелюбивой» (1362 A) «предусмотрительной», (1366 A.), «мудрой», (1366 B.), «покровительствующей» (1362 C.). «Великая благодать Промысла переноситъ все это и держитъ въ исправности естественное строеніе тѣла» (1362). Поэтому, разъ Богъ терпитъ все это, то должно и намъ, не только перпѣть, но и стремиться раскрыть изначальный смыслъ и мудрость плана мірозданія. Промыслъ, названный въ одномъ мѣстѣ «зиждательными логосами» (1349 B.) не гнушается управлять послѣдними вещами и нами, что

и для насъ служить примѣромъ относиться любовно къ твари и міру (1369 В.).

Въ отвѣтъ на игру словами *τροφή* и *τροφή* и на обвиненіе въ горанобѣси при принятіи пищи тѣло отвѣчаетъ такъ: «природой приспособлено пріятное настроеніе съ принятіемъ пищи и питія; и это потому, что нѣкая сладость, привнесенная въ ѣду, позволяетъ намъ вкушать ее съ удовольствіемъ и утѣшеніемъ, и не вносить досады и огорченія въ ежедневное принатіе пищи... Я, руководствуясь природой и ея законами, утверждаю, что мнѣ дозволено питаться со всякимъ естественнымъ пріятнымъ расположеніемъ и удовольствіемъ, и что это не есть преступная роскошь, но благодатное и естественное питаніе (1363 А.). Это то, что Remy de Gourmont, назвалъ бы психологическимъ удовлетвореніемъ въ ѣдѣ» (74).

Также естественна и брачная жизнь, ибо «она восполняетъ преемствомъ убыль человѣческаго рода, а питаніе пополняетъ пищей ослабленіе тѣла» (1363 В.).

Кромѣ этого тѣло находитъ удобный предлогъ самому выступить съ обвиненіемъ души въ извѣстной непослѣдовательности. Въ самомъ дѣлѣ душа, какъ мы видѣли, не разъ подчеркивала свое божественное происхожденіе, а слѣдовательно и господствующее положеніе надъ тѣломъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ она любитъ говорить, что тѣло ее увлекаетъ къ непристойному и излишнему, и тѣмъ причиняетъ ей обиду. Тѣло правильно недоумѣваетъ: или душа господствуетъ, а тѣло — рабъ и должно подчиняться; или же тѣло «въ качествѣ господина ведетъ и дѣйствуетъ, а душа, какъ рабъ, водима и несомая». Тогда не слѣдуетъ приписывать тѣлу свои собственные прегрѣшенія (1364). Развѣ не смѣшно, что рабъ увлекаетъ госпожу къ низкому образу жизни. «Если душа — господинъ и первенствующее начало въ насъ, то она должна наказаніемъ сдерживать, противиться прожорливости и рѣшительно порицать. Но на самомъ дѣлѣ она сама скорѣе готова отдаться въ рабство постыднымъ страстямъ. «Вѣдь не слѣпые же водятъ зрячихъ, а зрячіе слѣпыхъ; не телѣга тащитъ вола, а воля телѣгу; не отвѣсъ долженъ приспособляться къ кладкѣ камней, а камни должны ложиться по отвѣсу. Если же не такъ, то получается аналогія съ миѳическимъ дракономъ, у котораго голова жаловалась на хвостъ, что онъ ее заставляетъ пресмыкаться (1367 ВС).

Если, согласно съ нелестнымъ сравненіемъ души, тѣло есть ея могила, то почему же оно не можетъ убѣдить созданную по подобію Божію душу философствовать въ подготовкѣ къ смерти, но увлекаетъ ее къ изнѣженности? И если тѣло есть узы, то «что же это за узы, которые не удерживаютъ отъ злодѣянія, а сталкиваютъ узника ко грѣху, да еще противъ его воли? Какая же могила не умерщвляетъ членовъ, которые на землѣ (Колос. III, 5), но еще больше ихъ разжигаетъ?» (1368).

Въ чемъ же дѣло?

Въ томъ, что «ничто не принуждаетъ къ добродѣтели или къ пороку, кромѣ господствующаго въ насъ начала. Душа, прикоснувшись къ тому или другому изъ предложеннаго, послѣдуетъ по своимъ с о б-

с т в е н н ы м ъ качествамъ за тѣмъ, что ей сроднѣе, соотвѣтственнѣе» (1365 С). Душа соуслаждается и совозбуждаетъ сластолюбіе. «Душа сама первая страстно дѣйствуетъ благодаря соучастию разума (1366). Это все вполне согласно съ ученіемъ аскетики о генезисѣ грѣха въ человѣкѣ и его постепенномъ развитіи отъ извнѣ налетѣвшаго помысла или «прилога» (75). Поэтому и борьба должна вестись, прежде всего, съ разумнымъ началомъ въ человѣкѣ, а наряду съ этимъ и противъ тѣлесныхъ инстинктовъ, но не во имя уничтоженія тѣла, которое само по себѣ не есть источникъ грѣха, а во имя аскетическаго воспитанія тѣла, во имя убіенія въ насъ грѣховныхъ поползновеній. Тѣло является не помѣхой въ духовной жизни, а какъ разъ наоборотъ сотрудникомъ, т. к. способствуетъ аскетическимъ подвигамъ. (1369 С).

Нѣсколько ниже слѣдуетъ еще одно болѣе замѣчательное разсужденіе. «То, что я по закону природы дѣлаю, въ этомъ я являюсь содѣйствующимъ душѣ. Въ самомъ дѣлѣ, философія, благодаря которой мы восходимъ къ Богу, раздѣляется на созерцаніе и дѣятельность (т. е. подвигъ). Если душа предпочитаетъ, на примѣръ, жизнь созерцательную, то благодаря мнѣ она усмотритъ и явленія природы, и, при помощи научныхъ средствъ перейдетъ къ умопостигаемому и, наконецъ, какъ говорится, простираясь до самого порога богословія, успокоится. Если же, наоборотъ, вмѣсто созерцательныхъ путей, она положитъ основаніе дѣятельной лѣстницѣ, то въ такомъ случаѣ она, особливо благодаря своимъ подвигамъ, найдетъ во мнѣ возможность восхожденія по всѣмъ ступенямъ этой дѣятельной жизни. Я всѣмъ это говорю, что человѣкъ, мало чѣмъ умаленный передъ ангелами, благодаря мнѣ вознесенъ гораздо выше ихъ. Такъ напр., кто же изъ ангеловъ могъ бы подражать Богу въ страданіи и смерти, какъ это можетъ человѣкъ? Человѣкъ подражаетъ Богу именно благодаря мнѣ, тѣлу біемому, мучимому, разрубаемому на куски, наконецъ, умершвленному и соразному съ обожненнымъ тѣломъ Спасителя, въ которомъ Онъ осудилъ грѣхъ, чтобы исполнилось въ насъ оправданіе Божіе» (1370 АВ). Это очень характерное разсужденіе вполне соотвѣтствуетъ всему духу аскетики и всей вообще православной антропологии. Ея отличительными чертами всегда были: возвышенное пониманіе человѣка, его высокое назначеніе, уподобленіе его Христу, какъ въ планѣ нравственнаго дѣланія, такъ и въ конечномъ прославленномъ обоженіи тѣла.

Но что, кромѣ того, особенно замѣчательно въ разбираемомъ произведеніи, это воспріятіе изначальной трагичности въ человѣкѣ. Соединеніе безсмертнаго духа и тлѣнной плоти, вѣчнаго божественнаго начала и ограниченности нашихъ слабыхъ силъ, стремленія къ святости и готовности ко грѣху, — это все не можетъ не порождать внутреннихъ конфликтовъ. Нельзя упрощать проблему о человѣкѣ, нельзя предаваться оптимистическимъ очарованіямъ.

Тѣло говорить: «наша душа получила въ удѣлъ духовную жизнь не въ чистомъ видѣ и не независимо отъ тѣлесныхъ чувствъ... Мы какъ бы рулемъ управляемъ п е ч а л ь ю и н а с л а ж д е н і е м ъ : печалью, когда унижаемся или вообще какъ либо страдаемъ; наслажденіемъ же, когда удовлетворяемъ и пребываемъ невредимыми,

т. к. таковыя страданія по промыслу Зиждителя врождены намъ для спасенія (1365).

Таково содержаніе рѣчей обвинительной и защитной. Трактатъ заканчивается, какъ и было обѣщано, приговоромъ судей-подвижниковъ. Они въ общемъ встали на точку зрѣнія тѣла и взяли его подъ свою защиту отъ несправедливыхъ нападокъ души «Если ты, душа, порицаешь образъ мыслей плоти, какъ противный добрымъ дѣламъ и немогушій подчиниться тебѣ, то ты, незамѣтно для самой себя впадешь въ ученіе манихеевъ. Мнѣніе ихъ, проклятыхъ таково, что разумная душа есть произведеніе Добраго Начала, тогда какъ неразумная ея часть этъ Начала Злого» (1372 С.). Подвижники считаютъ душу отвѣтственной за тѣ несчастія, которыя по ея нерадѣнію случаются съ подчиненнымъ ей тѣломъ.

Приговоръ судей все-же кажется нѣсколько одностороннимъ. Странно представить себѣ пустынниковъ, какъ бы они ни были противъ манихейства настроены, не нашедшими ничего сказать, если не въ укоръ, то въ назиданіе тѣлу. Законченъ ли трактатъ въ томъ видѣ, въ которомъ онъ до насъ дошелъ? Не оборванъ ли онъ на полусловѣ?

Дѣйствительно: приговоръ кончается такимъ аргументомъ отъ Писанія. «Передъ пришествіемъ Господа страшна была смерть, и страшнѣе былъ имѣющій державу смерти, (Евр. II, 14), потому что и у Исаи сказано: «будемъ ѣсть и пить, ибо завтра умремъ» (Исаи XXII, 13). Ни совѣта примириться, ни назиданія противникамъ, ни какого либо молитвеннаго обращенія къ Богу или славословной заключительной формулы. Странной кажется такая заключительная цитата: «будемъ ѣсть и пить, ибо завтра умремъ». Изъ такого, далеко не пустынного афоризма выводовъ не сдѣлано.

Но какъ бы то ни было, этотъ трактатъ представляетъ собою интересный памятникъ византійской письменности. Онъ отражаетъ въ себѣ средневѣковый взглядъ на человѣка и на его назначеніе. Отражаетъ онъ также и интересныя вліянія богословскія, аскетическія и философскія, къ разсмотрѣнію которыхъ и слѣдуетъ обратиться.

§ 5. ИСТОЧНИКИ И ВЛІЯНІЯ.

Разбираемое произведеніе занимаетъ очень опредѣленное мѣсто въ средневѣковой литературѣ. Оно не одиноко и далеко не оригинально. Тема о взаимоотношеніи души и тѣла въ человѣкѣ интересовала средневѣковую мысль не только въ Византіи, но и на Западѣ. Это была излюбленная тема и богослововъ, и авторовъ житій, и поэтовъ, и составителей эпическихъ сказаній. Можно сказать безъ преувеличенія, что она была, пожалуй, самой любимой темой Средневѣковья.

Въ научной литературѣ сказано объ этомъ достаточно. Мы ограничиваемся самымъ необходимымъ перечнемъ параллельныхъ мотивовъ и указаніемъ непосредственныхъ источниковъ и возможныхъ вліяній.

Уже упомянутый въ началѣ настоящей статьи А. Сонни указалъ на близость Олицетворенія къ так. наз. «Зерцалу» или «Діоптрѣ» Филиппа Отшельника. Обратимся къ этому памятнику. Филиппъ Отшель-

никъ жилъ во времена импер. Алексія I Комнина и является авторомъ двухъ очень сродныхъ, иногда даже сливаемыхъ въ одно произведеній *Διοπτρα* и *Κλαυθμοί*. («Зерцало» и «Плачь») (76).

«Зерцало» представляетъ собою трактатъ въ четырехъ книгахъ, или точнѣе діалогъ души и тѣла. Къ нимъ иногда присоединяется «Плачь» или сѣтованіе души о дурно прожитой жизни, въ видѣ пятой книги этого произведенія. (Вводной или заключительной?).

Написано это «Зерцало» не въ 1105 г. (77), а какъ доказаль А. Сонни, въ 1095 г. (78) или м. б. въ 1096 г. (79). Напечатано «Зерцало», въ Патрологіи Миня только въ латинскомъ переводѣ (80). «Зерцало», какъ и «Плачь» были очень распространены въ древней Руси; самый старый переводъ на славянскій языкъ сохранился изъ 1305 г. (81). Къ нѣкоторымъ рукописямъ «Зерцала» предпослано предисловіе, написанное Михаиломъ Пселломъ.

Дс работы Батюшкова Клейнертъ считаль, что сюжетъ подобныхъ діалоговъ души съ тѣломъ происхожденія англійскаго и принадлежитъ Средневѣковью (82). По Батюшкову же, если легенда сама по себѣ и не древнѣ XII в., то составные ея элементы гораздо старше (83). На основной текстъ средневѣковой легенды вліяло много древнихъ редакцій все той же темы. Она въ общемъ восходитъ къ III-IV вв., къ первымъ основателямъ монашества, въ частности къ преп. Макарію Александрійскому, къ видѣнію Александра Отшельника. Центромъ ихъ является Александрія (84). Это какъ бы одинъ изъ источниковъ. Параллельно существуютъ и латинскія легенды, и всѣ онѣ повѣствуютъ о смерти праведника и грѣшника (85). Вторымъ источникомъ слѣдуетъ признать тк. наз. апокрифическое «Видѣніе ап. Павла» съ его латинскими вариантами, ставшими особенно популярными въ Англии и во Франціи въ видѣ все тѣхъ же «Споровъ души и тѣла» (86). Изъ этихъ основныхъ источниковъ (Сказанія о снѣ отшельника и Видѣнія ап. Павла) составилась распространенная на Западѣ въ Средніе вѣка старофранцузская легенда о Страшномъ Судѣ, староанглійская «Омилія о Св. Андреѣ», ирландская бесѣда о разлученіи души отъ тѣла и нѣкоторыя инья обработки мотивовъ о сѣтованіи души. Все это широко распространялось въ латинскихъ изводахъ по лицу всей Европы (87).

Патристическая литература дала свои варианты той же темы: «Бесѣда св. Кирилла Александрійскаго о Страшномъ Судѣ, Слово св. Ефрема Сирина о Страшномъ Судѣ, Слово Златоуста, св. Григорія Нисскаго и др. Загѣмъ эта тема нашла свой вариантъ въ «Житіи св. Василія Новаго и видѣнія Θεодоры», написанномъ мнихомъ Григоріемъ и въ интересующей насъ «Діоптрѣ». Изъ всѣхъ этихъ вариантовъ Батюшковъ выводитъ и наши древнерусскія преданія объ исходѣ души, о богатомъ и Лазарѣ, равно какъ и сербскія херцеговинскія «женскія пѣсни», на тему «Душа и св. Архангель въ Раю» (88).

Контрасты жизни и смерти, красоты тѣла и запаха тлѣнія проходятъ черезъ творчество всего средневѣковья. И проповѣдникъ, и аскетъ, и составитель церковныхъ пѣснопѣній, и просто свѣтскій поэтъ съ одинаковымъ увлеченіемъ и вниманіемъ, съ тѣмъ же ужасомъ отвращенія, но все же и съ неотразимымъ интересомъ останавливаются все на тѣхъ же темахъ, роднящихся и Западѣ и Востоку.

Въ правѣ сказать изслѣдователь Средневѣковья, что идея смерти никогда такъ не имѣла успѣха, какъ въ концѣ среднихъ вѣковъ. И тутъ три вопроса привлекаютъ особенно вниманіе: 1. гдѣ все тѣ, что были до насъ? 2. отвратительное зрѣлище разложенія тѣла и 3. пляска смерти, увлекающая за собой всѣхъ безъ исключенія людей ⁽⁸⁹⁾.

Восточное Средневѣковье охвачено тѣмъ же настроеніемъ. Вотъ какъ созерцаетъ смерть православный пѣснописецъ:

«Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть и вижду во гробѣхъ лежащую по образу Божию созданную нашу красоту, безобразну, безславну, не имущую вида...» ⁽⁹⁰⁾.

«Придите, братіе, во гробѣ узримъ пепель и персть... доброта лица согни и юности весь цвѣтъ увяди смерть».

«Придите убо узримъ... гдѣ доброта тѣлесная? гдѣ юность? гдѣ суть очеса? и зракъ плотскій?» ⁽⁹¹⁾.

«...всякая юность тамъ раслися, всякъ возрастъ тамо увяде, тамо прахъ и пепель и червіе» ⁽⁹²⁾.

«юность и доброта тѣлесная во время смерти увядаеть, и языкъ лютѣ тогда опалается, и гортань изсушився воспаляется, очесъ доброта тогда угасаетъ, доброта лица измѣняется вся, доброта выи сокрушается» ⁽⁹³⁾.

Отсюда, отъ созерцанія неизбежности общаго конца, все пріобрѣтаетъ характеръ смѣшанный: радость переплетается со скорбію «...вкупѣ бракъ, вкупѣ гробъ, вкупѣ спряженіе. вкупѣ и распряженіе, вкупѣ смѣхъ, вкупѣ плачь, вкупѣ и псаломъ аллилуіа» ⁽⁹⁴⁾.

Этимъ же полны и западныя богослужебныя книги. О томъ же пѣли въ теченіе всего Средневѣковья и странствующие пѣвцы по Провансу, по Италію, по Каталоніи и въ Англии. Пѣли и въ самой Византіи. Ихъ пѣснями и стихами вдохновлялись авторы трактатовъ на тему о взаимоотношеніи души и тѣла. Особенно популярно было «Зерцало» Филиппа Отшельника.

Въ немъ только два участника: душа и тѣло. Позицію учительную занимаетъ именно тѣло, а душа только вопрошаетъ. Тѣло неоднократно ссылаётся на древнихъ писателей: Аристотеля, Платона, Галлэна. Авторъ обнаруживаетъ большую начитанность въ свв. отцахъ. Это не столько споръ, сколько поученіе тѣломъ души. Попутно затрагиваются разныя темы: богословскія, философскія, антропологическія, естественно-научныя и литургическія.

Говорится много о двухъ началахъ въ человѣкѣ. Различаются два рода добродѣтелей: дѣятельность и созерцаніе, благодаря коимъ человѣкъ поднимается до тѣсной близости со Словомъ Божиимъ. Отрывокъ о полезности тѣла въ дѣлахъ аскетическихъ подвиговъ повторяется почти буквально въ «Олицетвореніи». Точно также тѣло поучаетъ душу, что оба начала въ человѣкѣ сотворены Богомъ, и что только они оба вмѣстѣ и составляютъ человѣка, а не одна только душа.

«Диоптра», какъ и навѣянное имъ «Олицетвореніе» учитъ, что естество человѣка, какъ обрученное Христу, Имъ вознесено на небо, и потому оно и превосходнѣе естества ангельскаго. Богъ часто называется «человѣколюбцемъ» или любящимъ бѣдныхъ или даже животныхъ, но не названъ «филангеломъ».

Какъ и въ «Олицетвореніи», душа у Филиппа Отшельника недоумѣваетъ, что ей дѣлать съ тѣломъ: если она его будетъ изнувать подвигомъ, то кто же будетъ заботиться о душѣ и служить ей? И въ одномъ и въ другомъ произведеніи обращено вниманіе на печаль, какъ на слабость человѣческой духовной жизни.

«Зерцало» было извѣстно автору «Олицетворенія» и послужило ему, какъ одинъ изъ источниковъ. Но трактатъ Михаила Акомината, конечно, не есть какой-то слѣпокъ съ «Зеркала. Въ нихъ немало и различій.

Но и не одна «Диоптра» была принята во вниманіе ученымъ аѳинскимъ митрополитомъ при составленіи имъ «Олицетворенія». Выше было указано нѣсколько заимствованій изъ св. Григорія Богослова. Но кромѣ отдѣльныхъ выраженій Назіанскаго святителя авторъ не могъ не имѣть въ виду одного изъ его стихотвореній подъ заглавіемъ «Сравненіе жизни духовной и жизни мірской» (95). Это тоже діалогъ въ присутствіи судей. Обѣ жизни обращаются къ нему:

«Не разсудишь ли насъ, чужеземець?... Споримъ мы о томъ, которая изъ насъ лучше, и должна быть избрана мудрымъ.

Вотъ доводы жизни духовной: «Родившись отъ Бога, я знаю и чту Бога.... У меня отецъ — Богъ. Я спряглась съ Богомъ и желаю одного, — подражанія Образу, отъ Котораго я проистекла» (соf. 649-650).

Жизнь мірская говоритъ о наслажденіи, противъ котораго возстанетъ духовная жизнь (соf. 656). Эта послѣдняя укоряетъ мірскую жизнь, что та владѣетъ «гробами и узами» (соf. 652), что плодами пресыщенія являются разныя болѣзни: опухоли, простуды, боли въ ногахъ и суставахъ (соf. 658); что всѣ наслажденія — «для злого господина, чрева, все угодное — для гортани» (соf. 659).

Мірская жизнь пытается оправдаться тѣмъ, что человѣческій родъ не могъ бы существовать, если бы не было плотскаго супружества; безъ супружества не было бы постриженниковъ и правденниковъ (соf. 650-651).

Судья, молчавшій до конца спора (какъ и въ «Олицетвореніи»), высказываетъ предпочтеніе жизни духовной, какъ первенствующей, «но должно принимать и жизнь второстепенную» и «лучше жить обѣимъ сторонамъ въ мирѣ и между собой и съ Великимъ Богомъ» (соf. 666-667).

Изъ этого видно, что «Сравненіе жизней» также повліяло на автора «Олицетворенія», какъ и «Зерцало». Михаилъ Акоминатъ своимъ діалогомъ отдалъ дань темѣ, интересовавшей все Средневѣковье, какъ восточное, такъ и западное.

Профессоръ Архимандритъ Кипріанъ.

Парижъ, Сергіевское Подворье.
Февраль, 1944 г.

ПРИМЪЧАНІЯ:

1) Докладъ, прочитанный по-французски на VI Международномъ Конгрессѣ Византологіи въ Парижѣ въ июль 1948 г.

2) Migne P. Gr. t. 150, col. 1347 sq.; латинскій переводъ помѣщенъ въ томъ же томѣ отдѣльнѣе, col. 959-988.

3) Byzant. Zeit. 1894, III S. 662, nota 2.

4) «Византійское Обозрѣніе», Юрьевъ, 1915, т. I, стр. 104-116.

5) Lambros, II, p. 317, 25.

6) Stadtmüller. «Michael Choniates, Metropolit von Athen», in «Orientalia Christiana» fasc. 91, Roma, 1934, p. 267 sq.

7) Col. 1371 B.

8) Col. 1349 D. col. 1360 A.

9) Col. 1347 A; 1347 B; 1349 C; 1350 A; 1352 B; 1354 B; 1368 C.

10) Col. 1352 D; 1353 A; 1356 C; 1361 D; 1365 C; 1368 C; 1372 A.

11) Col. 1354 B; 1355 D; 1358 B; 1362 B; 1367 BC; 1368 A.

12) M.P.Gr., t. 29, col. 225 A.

13) Liddel et Scott, p. 1539; Stephanus, «Thesaurus linguae graecae», vol. VII, col. 2000-2002.

14) Сочиненія Михаила Акомината въ изданіи С. Ламброса, Аѳины, 1879, томъ I, стр. 232, строчка 26.

15) Томъ II, стр. 80, строчка 3.

16) Сочиненія Никиты Хониата, Боннское изданіе 1835 г., стр. 176; 404.

17) Стр. 443.

18) Стр. 405.

19) Col. 1355 B.

20) Въ цитированномъ изданіи Ламброса, томъ I, стр. 189 и слѣд.

21) Стр. 190.

22) Стр. 194.

23) Col. 1347 A.

24) Col. 1368-1369, сравни съ стр. 195 упоминаемой бесѣды.

25) Geschichte der byzant. Litteratur. S. 469.

26) Περὶ εὐρέσεως, lib. III, 10, ed. Teubner, vol. VI, p. 155.

27) «Instit. orator.», lib. IX, 2; edit. Teubner, vol. II, p. 98

28) «Contra Cels.» I, 29. — M. P. Gr. II, 713 A; I, 32, col. 720 B; I, 43, col. 740 A; «Excerpta in psalmos» 36, — M.P.Gr. 17, 121 B.

29) M.P.Gr. 18, 376 A.

30) M.P.Gr. 40, 216 C.

31) «Stromata», III VI. — M.P.Gr. 8, 1160 C.

32) «In Issae.», cap. XIV, 9; XXIII, 4; XLIX, 20.

33) Col. 1347 A.

34) «Tim.» 70 ab. Edit. «Les Belles Lettres», P. 1925, p. 196.

35) «La théorie solaire de paganisme romain», in «Memoires, présentées par divers savants à l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres». P. 1909, t. XII, 2 partie, p. 452-453.

36) «Quis rer. divin. heres», c. 45, cf. Bouche-Leclercq. «Astrologie grecque», p. 252

37) «De officio hominis cap. 16, — M.P.Gr., t. 44, col. 156 D.

38) «De natura homin.», cap. 6, M.P.Gr., t. 40, col. 637.

39) Homil. 12, M.P.Gr., t. 151, col. 148 CD.

40) Римл. VII, 14; 22; 23; 1 Коринѣ. II, 13-15; III, 1; 3; XV, 50; 2 Коринѣ. IV, 16; Галат. V, 17; VI, 8; Колос. II, 8; 1 Петра III, 4.

41) M.P.Gr., t. 37, col. 1435.

42) M.P.Gr. 35, 865; 37, 446; 452-453; 523 sq.; 678 A; 685.

43) M.P.Gr. 40, 533 B.

44) M.P.Gr. 31, 213-216.

45) M.P.Gr. 36, 321-324.

46) M.P.Gr. 44, 144-149.

47) M.P.Gr. 40, 512.

48) «Advers. Nestor.», 1, 7. — M.P.Gr., t. 86, col. 1428 AB:

- 49) Plato, «Cratyl», 400 c. Ed. «Les Bel. Lettres»; P. 1931, p. 76:
- 50) J. Skinner, «Critical et exegetical commentary on Genesis». Edinb., p. 338; W. Gesenius, «AHebrew et english Lexicon», Oxf. 1908, p. 495.
- 51) «De humana natura», MPGr., t. 37, col. 758.
- 52) Col. 1350 A.
- 53) Col. 1349 D.
- 54) «Paedag.», 1. — MPGr., t. 8, col. 397 A.
- 55) «Liber de monaetica exercit.» cap. 58, MPGr., t. 79, col. 792 B.:
- 56) MPGr., t. 87, col. 1789 CD.
- 57) «Stromata», 1, 5. — M.P.Gr. 8, 724 A.
- 58) Col. 1357 B. — 1358 C.
- 59) «De humana natura» — MPGr., t. 37, col. 760-761.
- 60) Ibid., col. 760.
- 61) M.P.Gr. 37, 1378 A; 418; 777; 1358.
- 62) «Phaedon», 85 B; «Phaedr.», 273 E; «Thaetet.», 172 E. Xenophont. «Hellen.», 4, 1, 36.
- 63) «Adv. haeres.», V, VI, 1 — M.P.Gr., t. 7, col: 1137-1138:
- 64) «De resurrect.», cap. 8, — M.P.Gr., t. 8, col: 1585:
- 65) «De opific. homin.», cap. 3. — M.P.Gr., t. 44, col: 133 CD:
- 66) Op. cit., cap. 8, col. 144, sq., cf. St: Basili Magni, «Homilia» 21, M.P.Gr., t. 31, col. 549 A.
- 67) Cap. 7, col. 141 sq.
- 68) «De opif. hom.», cap. 9, col. 149 BC' cap. 10, col. 152 C; cap: 12, col: 161 C; 184 B.
- 69) «De nat. hom.» — M.P.Gr., t. 40, col: 524 B; 532 C; 533 B:
- 70) «Quaest. in Genes.» 20, M.P.Gr., t. 80, col: 105 B:
- 71) M.P.Gr. 85, col. 36 BC; 40-41; 45 AB.
- 72) M.P.Gr. 89, col. 716 CD; 52 D.
- 73) M.P.Gr. 101, col. 252 A; 1060-1061.
- 74) «Promenades philosophiques» 2-me serie. Paris, 1925, pp. 276-283.
- 75) Св. Иоаннъ Лѣтвничикъ, M.P.Gr. 88, 896-897; преп. Ниль Синайскій «De monach. praestant». M.P.Gr. 79, 1064; преп. Максимъ Исповѣдникъ, M.P.Gr. 90, 812; св. Иоаннъ Дамаскинъ M.P.Gr. 94, 945.
- 76) K. Krumbacher, G.V.L., S. 742 sq.
- 77) О. Батюшковъ. «Сказанія о спорѣ души съ тѣломъ въ средневѣковой литературѣ». — «Журналъ Мин. Нар. Просв.» 1891 г. Февраль, стр. 340.
- 78) A. Sonny. «Das Todesjahr des Psellos und die Abfassungszeit des «Diortra» in «Byzant. Zeit.» 1894, Ss. 602-603; cf.: K. Krumbacher, loc. cit.
- 79) М. В. Безобразова «Замѣтка о Діоптрѣ». — «Журн. Мин. Нар. Просв.» 1893, ноябрь, стр. 30.
- 80) M.P.Gr., t. 127, col. 709-878.
- 81) М. В. Безобразова, стр. 27.
- 82) Kleinert. «Ueber den Streit zwischen Leib und Seele», Halle, 1880.
- 83) Батюшковъ, вып. 271, стр. 161.
- 84) Стр. 169-181.
- 85) Стр. 158-165.
- 86) Стр. 181-204.
- 87) Вып. 272, стр. 105-123.
- 88) Стр. 147-179; 324-351 и вып. 275, стр. 419.
- 89) Huizinga. «Le déclin du Moyen Age», Paris, 1932, p. 165.
- 90) Отпѣваніе мірскихъ человѣкъ. Самогласна стихира, гл. 8.
- 91) Тамъ-же, стихира на цѣлованіе, гл. 2-й.
- 92) Икосъ 7-й на отпѣваніи священниковъ.
- 93) Тамъ-же, икосъ 19-й.
- 94) Тамъ-же, икосъ 22-й.
- 95) «Comparatio vitarum». — M.P.Gr. 37, 649-667.

Господь, мужъ брани*)

(Къ уясненію религіознаго значенія книги Исходъ).

Исходъ, вторая книга Моисея, по своему религіозному содержанію есть несомнѣнно, одна изъ важнѣйшихъ книгъ в. завѣтнаго канона. Она повѣствуетъ объ избавленіи Израиля отъ египетскаго рабства и объ вступленіи его въ завѣтъ съ Богомъ, т. е. о тѣхъ первостепенныхъ фактахъ, которые юпредѣлили всю исторію избраннаго народа, которые постоянно вспоминались въ его исторической и поэтической письменности, а также въ его литургическомъ творчествѣ, которые стали, наконецъ, своего рода категоріями мышленія для вет.-зав. Израиля, ибо въ образахъ исхода изъ Египта постоянно мыслилъ онъ и выражалъ свои надежды и свои чаянія. Въ книгу Исходъ вошли и важные элементы того законодательства, на которомъ строила свою жизнь вет.-зав. Церковь: въ частности, законы объ устройствѣ в.-з. храма (а мы знаемъ, что храмовый культъ занималъ центральное мѣсто въ благочестіи Израиля) почти что полностью были включены именно въ эту книгу. Все это показываетъ, что въ книгѣ Исходъ запечатлѣны тѣ великія свершенія, которыя способствовали духовному рожденію Израиля и вывели его на историческую сцену, и благодаря которымъ онъ предсталъ уже, какъ народъ сознающій свое исключительное мѣсто и призваніе, причемъ сила всего библейскаго свидѣтельства объ этомъ фактѣ такова, что высшая критика, считающая все т. наз. Моисеево законодательство плодомъ плѣнной или послѣплѣнной эпохи (1), никогда серьезно не сомнѣвалась въ историчности Моисея и его дѣла, какъ перваго вождя Израиля и основоположника его религіозныхъ законовъ... Книга Исходъ сохранила первостепенное значеніе и для Новаго Израиля, Христовой Церкви. Она является одной изъ наиболѣе употребляемыхъ въ нашемъ богослуженіи книгъ. Изъ нея взяты термины Пасха, Агнецъ, Кровь Завѣта, которые теперь наполнились дорогимъ для насъ новозавѣтнымъ содержаніемъ. Свершенія, о которыхъ она повѣствуетъ, рассматриваются нами, какъ прообразы другихъ свершеній, Страстей и Воскресенія Христовыхъ, послужившихъ непосредственной причиной духовнаго рожденія новаго народа Божія, Церкви въ ея цѣлокупности, и открывшихъ путь къ благодатной жизни каждой ютдѣльной христіанской душѣ (2). Но надо особо отмѣтить и то положе-

*) Статья эта является выдержкой изъ болѣе обширнаго очерка, посвященнаго вопросу о примѣненіи историческаго метода въ православной экзегетикѣ.

ние, что часто Христова Церковь воспѣваетъ событія Исхода и какъ таковыя, т. е. помимо ихъ прообразовательной связи съ н.-з. свершеніями: такъ, пѣснь Моисея (Исх. XV, 1-21), которая легла въ основу первой пѣсни канона, и опредѣлила тему почти всѣхъ ирмосовъ этой пѣсни, воспѣвается цѣликомъ по понедѣльникамъ Св. Четырдесятницы. И это показываетъ что тѣ свершенія, отраженіемъ которыхъ является книга Исходъ, не только отмѣтили одинъ изъ важнѣйшихъ моментовъ хожденія передъ Богомъ челоѣчества, но и несутъ въ себѣ откровеніе, сохраняющее свое значеніе на всѣ времена... Но, при всемъ этомъ, приходится отмѣтить всю богословскую невыясненность этого откровенія. Вообще, мы до сихъ поръ не имѣемъ ни одного богословскаго комментарія на книгу Исходъ ⁽³⁾. Католическій богословскій словарь ⁽⁴⁾ удѣляетъ чрезвычайно мало мѣста выясненію религіознаго ученія книги Исходъ и сводитъ его къ откровенію Божественнаго Имени (Исх. III, 14-15) и къ установленію монотеизма въ качествѣ религіи избраннаго народа. Но это совершенно недостаточно, хотя бы потому, что авторъ статьи не оправдываетъ на основаніи всей книги свое пониманіе имени *Jahveh*, которое онъ толкуетъ, какъ откровеніе о сущности Божіей ⁽⁵⁾, и, выставляя фактъ монотеизма, забываетъ, что всякое подлинное откровеніе несутъ въ себѣ, такъ или иначе, опытъ познанія истиннаго единаго Бога. Богъ же, открываясь, всегда обращается къ челоѣку со словомъ откровенія, заключающимъ въ себѣ вполне опредѣленное содержаніе, которое въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ надлежитъ особо услышать и понять. Поэтому каждая боговдохновенная книга, и въ частности кн. Исходъ, не есть откровеніе вообще, но содержитъ въ себѣ конкретное религіозное свидѣтельство, которое составляетъ, по удачному выраженію французскихъ и англійскихъ экзегетовъ, ея *message*. Именно этотъ *message* и долженъ быть выясненъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ.

Причину такого нечувствія къ религіозному *message* книги Исходъ несомнѣнно нужно видѣть среди психологическихъ результатовъ работъ, продѣланныхъ надъ Пятокнижіемъ низшей и высшей критикой. Въ ихъ итогѣ, все Пятокнижіе ⁽⁶⁾ оказалось разбитымъ на отрывки, написанные различными школами, въ самыя различныя эпохи и, тѣмъ самымъ, оно потеряло все свое единство даже для богослововъ ⁽⁷⁾. И этотъ соблазнъ съ особой силой сказывается именно по поводу книги Исходъ, которая, въ результатѣ критическаго анализа, предстаетъ, какъ совершенно необычайное наслоеніе элементовъ изъ многочисленныхъ источниковъ, различныхъ и по содержанію, и по формѣ, и по происхожденію... Дѣйствительно, книга эта, прежде всего, содержитъ, въ перемѣшку, и повѣствовательный, и поэтическій, и законодательный матеріалъ. Но, вмѣстѣ съ этимъ, въ книгѣ не намѣчается и литературнаго единства. Составлена она по тѣмъ же источникамъ, которые лежатъ въ основѣ всего Пятокнижія и которые носятъ въ наукѣ условныя названія Ягвиста (J), Элогиста (E), *Priesterkodex'a* (P) и кодекса D (основное ядро книги Второзаконія) ⁽⁸⁾. Но характернымъ для Исх. является самое сочетаніе этихъ источниковъ составителемъ книги. Шляные отдѣлы книги оказываются составленными изъ небольшихъ фраг-

ментовъ J, E и P, которые не только были соединены въ одинъ общій контекстъ, но часто представляются какъ бы переплетенными или вкрапленными одинъ въ другой. Поэтому книга не только изобилуетъ дублетами и триплетами, но двойныя и тройныя повѣствованія иногда переплетаются между собой до такой степени, что становится уже почти невозможнымъ проследить основную нить разсказа. Примѣрами такого сложнаго повѣствванія, очевиднаго даже для непосвященнаго читателя, могутъ служить описанія Синайской теофаніи и разсказы о вступленіи Израиля въ Завѣтъ съ Ягве (главы XIX, XXIV), а также описаніе явленія Моисею божественной славы (въ гл. XXXIII и XXXIV): въ этихъ отрывкахъ читателя на каждомъ шагу останавливаютъ всевозможныя неувязки, непоследовательности и даже противорѣчія, которыя не позволяютъ ему составить точное представленіе о послѣдовательности въ этихъ разсказахъ дѣйствій Бога, Моисея, священниковъ, старѣйшинъ, народа, и которыя могутъ быть объяснены только такимъ непривычнымъ для современнаго сознанія использованиемъ литературныхъ источниковъ. Къ этому еще надо прибавить, что все это въ книгѣ Исходъ осложняется вставками, глоссами и приписками отъ редактора, которыя только могутъ усилить впечатленіе отсутствія у книги всякаго богословскаго единства⁽⁹⁾... Но здѣсь напрашивается сопоставленіе Исх. съ двумя другими мѣстами Пятокнижія. Точно такимъ же методомъ нагроможденія отрывковъ изъ разныхъ источниковъ и переплетеніемъ иногда параллельныхъ разсказовъ составлены разсказы Быт. XLVII, 28-XLIX о послѣднихъ моментахъ Иакова и Второз. XXXI-XXXIV о послѣднихъ моментахъ Моисея. Одинаковые по формѣ оба отрывка отвѣчаютъ другъ другу и по содержанію и по значенію: въ нихъ священные авторы передаютъ послѣднія наставленія, преподанныя и словомъ, и дѣломъ двумя величайшими мужами, основоположниками особой судьбы Израиля; фактъ же приведенія въ одномъ контекстѣ деталей изъ разныхъ записей преданія объ этихъ наставленіяхъ объясняется не столько желаніемъ передать повѣствованія объ этихъ двухъ кончинахъ во всѣхъ ихъ многочисленныхъ подробностяхъ, сколько стремленіемъ къ всестороннему раскрытію послѣднихъ завѣтовъ отца избраннаго народа и перваго законодателя этого народа, и это — путемъ сличенія различныхъ памятниковъ древняго преданія, которые, такимъ образомъ, другъ друга поясняютъ и дополняютъ... Книга Исходъ, при всемъ своемъ сложномъ характерѣ, не есть простое соединеніе въ одну книгу произведеній различныхъ авторовъ, даже близкихъ по духу и по темѣ. Какъ показываетъ фактъ существованія Самарянскаго Пятокнижія, ючень рано, м. б. въ IV вѣкѣ до Р. Хр., весь сложный матеріалъ Исх. былъ выдѣленъ преданіемъ, раздѣлившимъ Тору на «пять пятыхъ закона», въ особую книгу, которой александрійскіе переводчики дали заглавіе Исходъ, засвидѣтельствовавъ этимъ, что книга эта обращена къ раскрытію значенія тѣхъ свершеній, которыми сопровождался выходъ Евреевъ изъ Египта. Соединеніе же въ одинъ контекстъ исторіи и законовъ, а также отмѣченное выше своеобразное использование источниковъ суть не что

иное, какъ богословскій методъ, въ которомъ и слѣдуетъ искать ключъ къ постиженію религіознаго свидѣтельства книги Исходъ.

Духовное рожденіе Израиля, какъ избраннаго народа, осуществилось, прежде всего, въ тѣхъ встрѣчахъ съ Богомъ, которыя этотъ народъ имѣлъ въ моментъ своего освобожденія и выхода изъ Египта. Описанію этихъ встрѣчъ и посвященъ, преимущественно, весь повѣствовательный матеріалъ книги Исх. Можно ли, на основаніи рассказовъ этой книги, получить представленіе о характерѣ этихъ встрѣчъ и о томъ особомъ откровеніи, которое онѣ содержали?... Такими встрѣчами народа Божія съ Богомъ являются, въ первую очередь, тѣ созерцанія Бога или, вѣрнѣе, Его славы, которыя описаны въ книгѣ часто съ интересными подробностями и которыя носятъ наименованіе теофаній или доксофаній, т. е. явленій Бога или божественной славы. Сюда относятся: призваніе Моисея черезъ видѣніе неопалимой купины (Исх. III, по Е, и параллель у Р въ VI-ой гл. ст. 2-VI, ст. 13), великія теофаніи на Синаѣ, описанныя въ сложномъ рассказѣ гл. XIX, XXIV, XXXIII⁽¹⁰⁾, а также отмѣченныя на протяженіи всей книги явленія огненнаго столпа или облака славы (XIII, 21-22, XIV, 19 по J, XXXIII, 7-II по Е и XL, 34-36 по P). Какъ видно уже изъ бѣлаго перечисленія этихъ теофаній и изъ приведенныхъ ссылокъ, явленія эти отмѣчаютъ и на нихъ настаиваютъ всѣ источники, что показываетъ всю реальность этихъ фактовъ, сохранившихся въ памяти Израильскаго народа и засвидѣствованныхъ его преданіемъ. Что же касается природы и характера этихъ явленій, то трудно опредѣлить, на основаніи одной только книги Исходъ, въ чемъ они заключались. Многіе либеральные ученые пытаются объяснить подробности этихъ видѣній черезъ отождествленіе ихъ съ чисто природными явленіями молніи, грома, вулканическихъ изверженій и т. д. (11). Мы же располагаемъ въ этомъ отношеніи церковнымъ опытомъ, причемъ здѣсь намъ необходимо особо сослаться на опытъ исихастовъ, а также нѣкоторыхъ святыхъ, въ частности преп. Серафима Саровскаго, который воочію показалъ славу Св. Духа во время своей бесѣды съ Мотовиловымъ. Основываясь на этихъ совершенно реальныхъ для насъ фактахъ свидѣтельства Церкви, а также на нѣкоторыхъ подробностяхъ рассказовъ Исх. о теофаніяхъ, указывающихъ на то, что эти созерцанія были доступны только избраннымъ (Моисею одному въ гл. III, XX, 21, XXXIII-XXXIV, Моисею, Аарону, Надаву, Авіуду и 70-ти старѣйшинамъ по XXIV, 9-II и т. д.), можно вполне согласиться со св. Григоріемъ Нисскимъ, который въ «Жизни Моисея Законодателя» выставляетъ Моисея, какъ перваго мистика. Это позволяетъ намъ заключить, что всѣ рассказы Исх. о теофаніяхъ и доксофаніяхъ говорятъ намъ о подлинномъ и глубокомъ мистическомъ опытѣ, относящемся къ области неизреченнаго и непостижимаго въ образѣ своего осуществленія... Однако, не только черезъ созерцаніе отблесковъ божественной славы совершались встрѣчи Израиля съ Ягве.

Рядомъ съ неизреченнымъ и непостижимымъ книга Исходъ описываетъ также и необычайное. Это есть вся область чудеснаго, которая хотя и нарушаетъ обыденные законы природнаго бытія, однако, имѣетъ

свое дѣйствіе въ плоти видимаго міра и, постольку, становится доступной и нашему воспріятію. Къ этой области относятся отмѣченные въ Исх. безчисленные знаменія и чудеса... Мы остановимся только на двухъ основныхъ группахъ этихъ чудесныхъ явленій, а именно на такъ наз. египетскихъ казняхъ (Исх. VII, 14-XII, 36) и на обстоятельствахъ перехода евреевъ черезъ Чермное море (гл. XIV), т. е., на тѣхъ фактахъ, которые непосредственно послужили освобожденію Израиля и, тѣмъ самымъ, имѣли рѣшающее значеніе для его самосознанія, какъ народа Божія. Какъ и для теофаній, повѣствованіе объ этомъ рода фактахъ представляется чрезвычайно сложнымъ (12). Это показываетъ, во-первыхъ, что все израильское преданіе сходится на нихъ, какъ на подлинныхъ, имѣвшихъ мѣсто въ исторіи, событіяхъ, а во-вторыхъ, что, подобно теофаніямъ, и эти событія нуждаются въ богословскомъ освѣщеніи. Если же отъ этого внѣшняго свидѣтельства источниковъ мы перейдемъ къ ихъ содержанію, то это внутреннее ихъ свидѣтельство о знаменіяхъ и чудесахъ Исхода можно свести къ слѣдующимъ основнымъ пунктамъ: а) Ягве не только наказываетъ черезъ эти знаменія и чудеса фараона за его упорство, но заранѣе хочетъ явить ихъ, и это до всякой попытки сопротивленія со стороны фараона: такъ, наиболѣе богословствующие источники, т. е. Е и Р, отмѣчаютъ смущающій толкователей фактъ ожесточенія Богомъ сердца фараонова (Е въ IV, 21, X, 20, 27; Р въ VII, 3, IX, 12, XI, 10, XIV, 4, 8, 17) и подчеркиваютъ, что Богъ опредѣленно заперъ еврейскій станъ между горной цѣпью и моремъ, чтобы явить Свою силу надъ Египтянами (см. XIV, 1-4, по Р). — б) Черезъ посредство этихъ знаменій и чудесъ Богъ не только оказываетъ Свою помощь Израилю, но и дѣлаетъ извѣстной Свою волю, явной Свою силу и, очевиднымъ Свое всемогущество.—в) Болѣе того, черезъ эти знаменія Онъ даже дѣлаетъ ошутимымъ Свое присутствіе (см. интересное свидѣтельство J въ XIV, 30-31 о томъ, что народъ убоялся Ягве и повѣрилъ Ему и Моисею послѣ того, какъ увидѣлъ руку великую, которую Ягве явилъ надъ египтянами). Изъ этого напрашивается слѣдующій выводъ: черезъ эти чудеса и знаменія, также какъ и черезъ теофаніи Богъ призываетъ Израиля, открываетъ ему и ведетъ его къ заключенію Синайскаго Завѣта... Но позволяетъ ли матеріаль книги Исходъ сдѣлать выводъ относительно видимой стороны этихъ чудесъ и знаменій?

Всѣ три источника, J, Е и Р сходятся на чудесномъ характерѣ этихъ явленій, однако, по разному объ немъ свидѣтельствуютъ... Е и Р настаиваютъ именно на самомъ фактѣ чудесности, и поэтому приводятъ всевозможныя подробности, которыми обросли въ устномъ преданіи древня сказанія объ выходѣ изъ Египта, и которыя въ народномъ сознаніи являлись и слѣдствіемъ и подтвержденіемъ чудеснаго характера событій. Такъ, въ разсказѣ о казняхъ Е и Р указываютъ, что бѣдствія, обрушившіяся на Египетскую землю, были вызваны поднятіемъ Моисеевой руки (у Е; см. X, 21) или Ааронова жезла (у Р; см.: VII, 19, VIII, 5, VIII, 16), что они проявлялись, какъ совершенно необычныя по своей стихійности катастрофы (обращеніе въ кровь всякой воды въ Египтѣ, по свидѣтельству Р въ VII, 19 и 20), и оказывались, по крайней мѣрѣ,

начиная съ третьей казни, неподвластными чарамъ египетскихъ волхвовъ (VIII, 18, IX, 11 и т. д.). Въ своихъ разсказахъ объ чудесномъ переходѣ черезъ Черное море Е и Р точно также подчеркиваютъ дѣйствія Моисея и Аарона надъ моремъ при совершеніи чуда (XIV, 21а и 26) и, какъ и при описаніи катастрофическихъ явленій составлявшихъ казни, настаиваютъ на совершенной исключительности и сверхъестественности того, что произошло съ морской стихіей (упоминаніе факта стоянія воды стѣною по правую и лѣвую сторону во время перехода сыновъ Израелевыхъ въ ст. 22 взято изъ Р). Можно, поэтому, заключить, что Е и Р обращаютъ все свое вниманіе преимущественно на божественную сторону имѣвшихъ мѣсто во время великаго освобожденія фактовъ, что они хотятъ повѣдать лишь о силѣ Ягве, явленной роду Израиля и черезъ него; поэтому, не интересуясь конкретной исторіей, они не приводятъ тѣхъ человѣческихъ подробностей, которыя позволили бы намъ судить о томъ, чѣмъ факты эти были въ ихъ исторической конкретности... Но здѣсь намъ на помощь приходитъ J, который, благодаря своей антропоцентричности, останавливается именно на человѣческой сторонѣ событий Исхода. Ягвистъ отмѣчаетъ, что казни обрушились на Египеть во время предсказанное Моисеемъ (VIII, 29, IX, 29), что онѣ прекращались также во время предсказанное Моисеемъ (IX, 5, 18, X, 4) и по молитвѣ его (VIII, 9-13, IX, 29, 33-34, X, 18-19, XI, 4-8а); описывая самыя казни, Ягвистъ настаиваетъ не столько на стихійности явленій, сколько на суровости бѣдствія ими причиненнаго (VII, 21 ав, IX, 6, 18 и т. д.)⁽¹³⁾; говоря о пострадавшей отъ бѣдствій территоріи, онъ отмѣчаетъ, что земля Гесемъ, въ которой жили Евреи, не была ими затронута (VIII, 22-23, IX, 4, 26), благодаря чему не пострадали ни сыны Израилевы, ни принадлежавшее имъ имущество (по другимъ же источникамъ Евреи живутъ по всей территоріи Египта и оказываются незатронутыми казнями только благодаря особому дѣйствию Ягве). Изъ всѣхъ этихъ замѣчаній можно заключить, что для Ягвиста казни чудесны лишь по своей силѣ и по своему наступленію и прекращенію въ необходимый для Израиля моментъ; во всемъ же остальномъ онѣ суть совершенно естественныя явленія, соответствующія тѣмъ природнымъ бѣдствіямъ, отъ которыхъ и по сей день страдаетъ Египетская земля⁽¹⁴⁾. Этотъ выводъ подтверждается нѣкоторыми замѣчаніями самого Ягвиста (см. в IX, 18: по поводу града говорится, что градъ будетъ «весьма сильный, которому подобнаго не было въ Египтѣ со дня основанія его донынѣ; в X, 13в и 19 указывается, что вѣтеръ приноситъ и, по молитвѣ Моисея, уносить саранчу), а также подробности ягвистическаго разсказа о переходѣ Евреевъ черезъ Черное море. Именно ягвистическому источнику принадлежатъ въ нынѣшнемъ контекстѣ XIV-ой главы указанія на то, что «гналь Ягве море сильнымъ восточнымъ вѣтромъ всю ночь и сдѣлалъ море сушею, и разступились воды» (XIV, 21 в.), на замѣшательство среди Египтянъ, вызванное воззрѣніемъ Ягве изъ столпа (ст. 24), воззрѣніемъ, подъ которымъ, очевидно, подразумѣвается громовая буря, разразившаяся въ моментъ перехода⁽¹⁵⁾, и, наконецъ, на отнятіе колесъ (у LXX, въ Сам. Пятоки. и Пешитто: **связаніе осей колесъ**) египетскихъ колес-

ницъ (ст. 25), которыя не могли передвигаться из-за грязи, причиненной дождемъ. Если прибавить къ этому и то обстоятельство, что однимъ изъ постоянныхъ мотивовъ у пророковъ является утверждение, что Ягве есть Богъ природы, держащій въ Своей власти всѣ стихіи, то уже скончательно напрашивается заключеніе, что всѣ необычныя явленія силы Божіей, черезъ которыя Израиль позналъ и Самого Ягве, и свое особое положеніе среди прочихъ народовъ, были совершенно естественными явленіями, чудесными лишь въ силу ихъ благовременности, грандіозности, а также ихъ сгущенности, ибо всѣ эти природныя бѣдствія разразились почти одновременно надъ одной и той же страной.

Боговдохновенный авторъ книги Исходъ нисколько не умалилъ этого свидѣтельства Ягвиста; напротивъ, онъ подтвердилъ его, включивъ его въ свою книгу и дополнивъ его... Дѣйствительно, послѣ указанія XIV, 31 на то, что послѣ чуда надъ моремъ сыны Израилевы увидѣли руку Ягве, убоялись Его и повѣрили Моисею, составитель Исх. влагаетъ въ уста народа Божія пѣснь, которую послѣдній воспѣлъ Ягве, якобы тотчасъ же послѣ перехода. Это и есть положенная въ основу первой пѣсни канона, воспѣваемая также и въ Вел. Субботу, знаменитая пѣснь Моисея (XV, 1-18). Она представляетъ собой образецъ древней еврейской поэзіи; однако, несмотря на свою древность, она все-же не можетъ считаться написанной самимъ Моисеемъ: пѣснь эта говоритъ о событіяхъ, которыя имѣли мѣсто послѣ смерти Моисея (покореніе Ханаана) и отмѣчаетъ факты, связанные съ переходомъ Израиля отъ кочевого образа жизни къ осѣдлому (упоминаніе въ стихѣ 13-мъ и 18 объ обитаніи Ягве среди народа Своего уже на точно опредѣленномъ мѣстѣ). Тѣмъ не менѣе, пѣснь эта совершенно умѣстна въ томъ контекстѣ, въ которомъ помѣстилъ ее составитель книги Исходъ, ибо она выражаетъ исповѣданіе вѣры увѣровавшаго и, по словамъ ап. Павла въ I Кор. X, 2, крестившагося въ морѣ Израиля. Она воспѣваетъ всемогущество и славу Ягве (ст. 1-5), явленную въ побѣдѣ Его надъ врагами Израиля, въ побѣдѣ, одержанной и въ морѣ надъ Фараономъ (ст. 7-10), и въ землѣ Ханаанской, послѣ вступленія въ нее Израильтянъ (ст. 11-18). Прежде всего, интересно отмѣтить, что, если въ пѣсни Моисея мы имѣемъ точки соприкосновенія съ разсказомъ Р о переходѣ черезъ море (ст. 8 в и с: стояніе воды, какъ стѣны, огустѣніе пучины), то поэма эта также подтверждаетъ и обстоятельства, приведенныя въ разсказѣ J (разступленіе воды отъ дуновенія вѣтра, ст. 8-ой, причемъ въ текстѣ прямо стоитъ *guash* — вѣтеръ). Далѣе, пѣснь говоритъ о силѣ Ягве, явленной при водвореніи Израиля въ обѣтованную землю, причемъ и самыя событія, и страхъ и ужасъ, объявшіе окрестныхъ жителей (ст. 15-16), свидѣтельствовали, что Самъ Ягве вель Израиля на мѣсто, избранное Имъ для Своего обитанія въ святилищѣ и одновременно открывался въ этихъ событіяхъ (ст. 13 и 18). Природныя явленія, о которыхъ говорятъ J и первая часть пѣсни Моисея, а также военныя событія и обитаніе въ святилищѣ, о которыхъ говоритъ вторая часть пѣсни, имѣли мѣсто во времени и въ пространствѣ нашего человѣческаго міра, т. е., въ томъ, что мы называемъ исторіей. Т. о., и J и пѣснь Моисея говорятъ въ сущности объ одномъ и томъ же: объ от-

кровені Бога черезъ исторію... Здѣсь умѣстно указать еще на одну подробность въ пѣсни Моисея: воспѣвая Ягве, въ стихѣ 11 пѣснописецъ восклицаетъ: «кто, какъ Ты, величественъ святостью», чѣмъ впервые вводитъ терминъ «святость» въ Свящ. Писаніе. Извѣстно, что понятіе **свѣтой** (*qadosh*) и **святость** (*qodesh*) означаетъ для В. З. человѣка, прежде всего **отдѣленный и отдѣленность** и, въ примѣненіи къ Богу, указываютъ на Его отличіе и стдѣленность отъ космическаго бытія, иначе говоря, на Его надмірность и трансцендентность. Пѣснь, т. о., содержитъ свидѣтельство о томъ, что Ягве, хотя и дѣйствуетъ и являетъ Себя чрезъ событія и черезъ природу, но Себя не отождествляетъ съ ними; напротивъ, Онъ безконечно превосходитъ Свое въ нихъ откровеніе... Свидѣтельство **Ј**, этимъ самымъ, не только подтверждается и дополняется, но и уточняется пѣсною Моисея.

Если, послѣ разбора показаній отдѣльныхъ источниковъ, мы перейдемъ къ использовавшей эти источники книгѣ Исходъ, мы придемъ къ выводу, что, рассказывая о встрѣчахъ Израиля съ Ягве въ моментъ выхода изъ Египта, книга эта черезъ свое повѣствованіе объ нихъ, проводитъ вполне опредѣленное и очень важное релігіозное ученіе **объ откровеніи Бога въ исторіи и черезъ исторію**. Она рѣзко отличаетъ эту форму дѣйствованія Божія черезъ исторію отъ дѣйствій непрекращающагося божественнаго Промысла, неосязаемыхъ изъ самой совершающейся исторіи и познаваемыхъ лишь черезъ созерцаніе уже прошедшихъ событій, имѣвшихъ мѣсто въ теченіе долгаго періода времени (16). Откровеніе же Бога черезъ исторію должно быть совершенно очевиднымъ и явнымъ въ извѣстные моменты исторіи, которые разсматриваются, какъ ея поворотные пункты. Книга Исходъ не богословствуетъ, но показываетъ это откровеніе въ дѣйстви: она описываетъ одинъ изъ такихъ поворотныхъ пунктовъ, именно самый основной въ исторіи Израиля... Въ эти моменты особенно сгущаются всевозможныя событія, обостряются человѣческія отношенія, возбуждается особая восприимчивость у однихъ, но одновременно проявляется особая нечувствительность у другихъ къ происходящему («ожесточеніе» фараонова сердца): Богъ, давая осуществиться и одновременно проявиться самымъ разнообразнымъ человѣческимъ возможностямъ, приводитъ человѣка въ тотъ тупикъ, который называется историческимъ кризисомъ. Кризисъ, по первому значенію этого слова, есть судъ, и потому историческій кризисъ есть судъ Божій, проявляющійся черезъ исторію. Совершенно не случайно, поэтому, всѣ знаменія и чудеса, проявившіяся въ моментъ выхода Израиля изъ Египта, называются въ Исходѣ также и судами великими, *Sephatim Gedolim* (VII, 4). Назначеніе историческаго кризиса заключается именно въ осуществленіи суда Божія надъ человѣкомъ: черезъ кризисъ Богъ дѣлаетъ извѣстной человѣку Свою волю, даетъ отрицательную оцѣнку настоящаго его состоянія и призываетъ его къ иному, лучшему состоянію, имѣющему открыться въ будущемъ (почему судъ Божій связанъ неразрывно съ проявленіемъ милости Божіей). Человѣкъ творчески дерзновенно, въ пррывѣ вѣры, ищетъ выхода къ этому новому состоянію и осуществляетъ его, при божественномъ водительствѣ, вопреки всѣмъ обыденнымъ

законамъ нашего бытія. «Вѣроу перешли они черезъ Черное море, какъ по сушѣ, — на что покусившись Египтяне потонули» (Евр. XI, 29). Именно въ этой божественной помощи делается особо осязаемой близость Божія къ человѣку и проявляются, вмѣстѣ съ милостью и божественная сила, и всемогущество и святость: «поимъ Господеви, славно бо прославися, коня и всадника вверже въ море»!.. Орудіемъ или органомъ божественнаго откровенія, являемаго черезъ исторію, бываетъ всегда пророкъ, особо воздвигаемый Господомъ. Поэтому, такъ же совершенно не случайно именно Исх. содержитъ ученіе о пророческомъ служеніи и опредѣляетъ пророка, какъ уста Божіи, какъ посредника между Богомъ и человѣкомъ (VII, -2, ср. IV, 15-16). Въ пророки избирается Самимъ Богомъ особо отмѣченная религиозно одаренная личность, которая постигаетъ подаваемое черезъ исторію откровеніе, истолковываетъ его для своихъ современниковъ и ведетъ ихъ по указанному Богомъ пути. При этомъ, религиозный опытъ пророка долженъ быть пережитъ и осуществленъ прочими человѣками, къ которымъ Богъ обращается черезъ его посредство.... Таковымъ органомъ божественнаго дѣйствія въ моментъ Исхода оказался Моисей. Какъ уже мы отмѣтили, это былъ величайшій мистикъ, который, вмѣстѣ съ тѣмъ, проявилъ себя и величайшимъ вождемъ. Онъ именно привелъ Израиля къ тому, что составляло его призваніе. Онъ же, положивъ начало организациіи теократическаго общества, направилъ весь дальнѣйшій курсъ Израильской исторіи. По своей близости къ Богу, по своей духовной силѣ и по своей роли въ моментъ кризиса духовнаго рожденія Израиля, Моисей не только наложилъ свою печать на всю свою эпоху, но остался навсегда для избраннаго народа его Законодателемъ и великимъ основоположникомъ и образцомъ непрекращающагося въ Израилѣ пророческаго служенія...

Израиль понялъ обращенное къ нему черезъ Моисея божественное слово и отвѣтилъ на него, заключивъ съ Ягве Завѣтъ. Объ этомъ также рассказываетъ кн. Исходъ (гл. XXIV). Вступленіе въ Завѣтъ показываетъ, что и народъ, вслѣдъ за Моисеемъ, имѣлъ религиозное узрѣніе. По характеру встрѣчъ Израиля съ Ягве мы можемъ судить и о томъ знаніи Бога, которое Израиль черезъ эти встрѣчи получилъ. Онъ, прежде всего, именно встрѣтилъ Ягве и Его пережилъ. Поэтому, откровеніе поданное въ событіяхъ Исхода не есть та или иная возвышенная концепція Бога или даже богословски осознанная истина объ Его единствѣ. Если же приходится говорить объ увѣрованіи Израиля въ моментъ Исхода во единаго истиннаго Бога, то эту первоначальную степень израильскаго монотеизма можно охарактеризовать лишь какъ практической монотеизмъ: это значитъ, что Богъ Исхода явился для увѣровавшихъ въ Него сыновъ Израилевыхъ настолько великимъ въ открывшихся Своихъ свойствахъ всемогущества и святости, что Евреи стали говорить о Немъ уже не какъ о самомъ великомъ Богѣ, но просто, какъ о Богѣ (17). Это есть, при всей святости Своей, Богъ близкій, дающій знать о Себѣ черезъ самыя обыденныя обстоятельства человѣческой жизни, направляющій эту жизнь и, главное, требующій отъ человѣка отвѣта: т. е. признанія Своего откровенія, пребыванія въ вѣрности Открывающемуся, а также возгрѣванія въ отно-

шеніи Его чувствъ страха и любви. Иными словами, это есть Богъ реальный, личный Богъ...

Изъ всего вышесказаннаго можно съ увѣрностью заключить, что откровеніе Бога въ моментъ призванія Израиля не несло, въ общемъ, новаго знанія о Богѣ въ сравненіи съ тѣмъ, которое имѣли въ своемъ религіозномъ опытѣ патриархи. Новизна откровенія сказалась не въ его содержаніи, но въ его доступности уже не отдѣльнымъ личностямъ, патриархамъ, но всѣмъ двѣнадцати колѣнамъ въ ихъ цѣлокупности. Съ момента выхода Евреевъ изъ Египта, Богъ Авраама, Богъ Исаака и Богъ Иакова становится Богомъ всего святаго народа... Это положеніе, прежде всего, объясняетъ и снимаетъ кажущееся противорѣчіе источниковъ о моментѣ откровенія имени Ягве, открытаго впервые по Е (Исх. III, 13-14) и по Р (Исх. VI, 2-3) только при Моисеѣ, а по J задолго до него (Быт. IV, 26). Надо напомнить, что Моисею Ягве открывается, прежде всего, какъ Богъ отцовъ (Исх. III, 6, 15): это значить, что Онъ становится реальнымъ Богомъ для ихъ потомства. Это положеніе также показываетъ непосредственную причину духовнаго рожденія Израиля, какъ особой націи: еврейскій народъ осозналъ себя избраннымъ народомъ именно потому, что пережилъ уже какъ дѣльный народъ то призваніе, которое нѣкогда пережили его отцы. Древнее обѣтованіе, данное отцамъ, обратилось въ Синайскій **Verith**, заключенный по инициативѣ Бога со всѣмъ народомъ Израильскимъ... Конечно, и послѣ Исхода Богъ продолжалъ подавать Израилю откровеніе о Себѣ, которое дополняло откровеніе данное Моисею и являясь уже новымъ по содержанію; но все это подавалъ Ягве на основаніи открытаго въ моментъ Исхода изъ Египта, и, какъ показываютъ другіе историческіе кризисы, черезъ которые прошелъ Израиль, Ягве дѣйствовалъ черезъ то же посредство, т. е. черезъ исторію: «Я — Ягве Богъ твой отъ самой земли Египетской...» (Ос. XII, 9, XIII, 4).

Благодаря свершеніямъ Исхода Израиль вышелъ на историческую сцену именно для того, чтобы послужить орудіемъ божественнаго откровенія черезъ исторію. Первымъ исповѣданіемъ вѣры всего Израиля, была, по кн. Исходъ, тѣсня Моисея, въ которой, прославляя познаннаго имъ Ягве, народъ Божій воспѣвалъ своего Бога, какъ Мужа брани (18) (Исх. XV, 3). Такая характеристика Бога звучитъ для насъ антропоморфизмъ, но она наиболѣе отвѣчаетъ тому религіозному узрѣнію, которое лежитъ въ основѣ повѣствованія кн. Исходъ. вмѣстѣ съ другими библейскими антропоморфизмами выраженіе это свидѣтельствуетъ о томъ, что живой открывающійся Богъ избралъ исторію сотвореннаго Имъ міра въ качествѣ поля брани съ человѣческой жестоковѣрностью для того, чтобы привести человѣка къ общенію съ Собой (19). Эта Божія брань и дѣлаетъ исторію священной.

Размѣръ настоящей статьи не позволяетъ намъ дать подробный анализъ обширнаго законодательнаго матеріала книги Исходъ и вынуждаетъ насъ только отмѣтить основныя религіозныя свидѣтельства, которыя онъ въ себѣ заключаетъ. Мы должны установить ихъ внутреннюю связь съ религіознымъ ученіемъ повѣствовательнаго матеріала книги. Напомнимъ только, что свидѣтельства эти надлежитъ искать не

только въ главныхъ темахъ израильскаго законодательства, но также и въ способѣ изложенія его боговдохновеннымъ авторомъ второй книги Моисеевой, въ частности даже въ томъ внѣшнемъ видѣ, въ которомъ находится въ книгѣ законодательный матеріалъ. Послѣдній, при всемъ разнообразіи своемъ, можетъ быть, по содержанию своему, распределенъ по тремъ большимъ группамъ или категоріямъ законовъ, которыя условно могутъ быть обозначены, какъ содержащія: а) заповѣди, опредѣляющія прямыя обязательства члена израильскаго общества въ отношеніи къ Богу и къ ближнему, в) законы по организаціи литургической жизни Израиля (сюда входятъ законы о храмѣ, объ іерархіи, объ нѣкоторыхъ моментахъ в.-зав. богослуженія), с) законы гражданскіе и уголовные, т. е. организующіе жизнь самого израильскаго общества, уже какъ такового. О какой религіозной реальности свидѣтельствуетъ каждая изъ этихъ категорій законовъ?

Такъ называемыя заповѣди разбросаны на протяженіи всей книги, но главнѣйшія изъ нихъ объединены въ одномъ краткомъ сводѣ, находящемся въ XX, 1-17 и извѣстномъ подъ именемъ Десятословія или Декалога. Именно въ Десятословіи выражены изначальныя обязанности Израильянина въ отношеніи къ Богу и къ ближнему. Въ основномъ, заповѣди Декалога сводятся къ признанію единаго Бога, избравшаго Израиля Своимъ народомъ, и къ запрещенію всего того, что несовмѣстимо съ этимъ признаніемъ и, что можетъ способствовать религіозному и нравственному разложенію Израиля. Особо слѣдуетъ отмѣтить тѣ поученія, которыя можно вывести на основаніи критическаго анализа текста Декалога. Современное состояніе текста десяти заповѣдей врядъ ли представляетъ ту первоначальную ихъ редакцію, которую онѣ могли имѣть въ эпоху Моисея. Заповѣди 1-ая, 6-ая и 7-ая (ст. 3, 13, 14, 15 и 16) облечены въ краткую формулировку, сводящуюся къ простому повелѣнію или запрету. Заповѣди же 2-ая, 3-ья, 4-ая, 5-ая и 10-ая (ст. 4-6, 7, 8-11, 12, 17) имѣютъ болѣе пространную редакцію, въ которой повелѣніе или запретъ осложнены мотивировкой и комментаріемъ каждой заповѣди. Изъ этого уже можно заключить, что, очевидно, первоначально всѣ заповѣди имѣли краткую редакцію и, что текстъ нѣкоторыхъ изъ нихъ имѣлъ послѣ Моисея свою болѣе или менѣе сложную исторію. Если же мы сравнимъ общую редакцію Декалога въ Исх. XX съ той, которую даетъ намъ Второз. V, 6-21, то здѣсь напрашиваются аналогичные выводы. Помимо изначальныхъ расхожденій между обѣими книгами по поводу 2-ой, 5-ой и 9-ой заповѣдей (ср. Вт. V, 8-10, 16 и 20 и Исх. II, 4-6, 12 и 16), мы усматриваемъ: 1) разницу въ мотивировкѣ 4-ой заповѣди (напоминаніе о рабскомъ состояніи въ Египтѣ во Втор. V, 15-16 и болѣе богословское объясненіе заповѣди ссылкой на субботній покой Ягве при сотвореніи міра въ Исх. XX, 11); 2) расхожденія въ словоупотребленіи и въ порядкѣ перечисленія запрещенныхъ предметовъ пожеланія⁽²⁰⁾, чѣмъ обнаруживается стремленіе религіознаго преданія распространить заповѣдь на все новыя и новыя недолжныя пожеланія и охватить ею весь сложный корень грѣховныхъ движеній въ человѣческой душѣ. Сличеніе редакцій Декалога Исх. и Второз. обнаруживаетъ т. обр. что исторія текста этого важнаго памят-

ника есть не что иное, какъ уясненіе и углубленіе божественнаго содержанія заповѣдей, совершающееся человѣческими поколѣніями; и авторъ книги Исходъ, включивъ такую сложную редакцію Декалога въ свою книгу, явился боговдохновеннымъ свидѣтелемъ не только самаго содержанія заповѣдей, но и богочеловѣческаго процесса жизненнаго раскрытія божественнаго откровенія въ исторіи.

Это же самое можно усмотрѣть и въ литургическомъ матеріалѣ книги Исходъ. Оставивъ въ сторонѣ, какъ и въ отношеніи заповѣдей, всѣ многочисленныя повелѣнія и предписанія второстепеннаго значенія, мы остановимся лишь на основныхъ законахъ литургическаго содержанія Исх., а именно на тѣхъ, которыя самой книгой ставятся въ связь съ особымъ положеніемъ Израиля. Сюда относятся законы о посвященіи Ягве всего первороднаго, о празднованіи Пасхи и опрѣсноковъ и объ устройствѣ в.-зав. храма-скини... Уставы о посвященіи первороднаго и о праздникахъ Пасхи и опрѣсноковъ приведены въ Исходѣ въ болѣе или менѣе полной редакціи по всѣмъ тремъ источникамъ ⁽²¹⁾. Уставъ же о скинии, помѣщенный в гл. XXV-XXXI (съ почти дословнымъ повтореніемъ того же матеріала въ гл. XXXV-XL), хотя и принадлежитъ всецѣло школѣ Р, но, тѣмъ не менѣе, не представляетъ собой однороднаго матеріала. Помимо вставокъ (XXVI, 20-21 и XXIX, 38-42), критика различаетъ въ этихъ главахъ текстъ основного документа Р и добавленія, приписанныя къ послѣднему той же школой и перечисляющія (гл. XXX-XXXI) нѣкоторые священные предметы и вещества, неупомянутые въ надлежащемъ контекстѣ основного документа при описаніи внутренняго устройства скинии или ея двора ⁽²²⁾. Такимъ образомъ, какъ и въ отношеніи заповѣдей, включенныхъ въ Исх., такъ и въ отношеніи всего литургическаго элемента книги, приходится говорить объ различныхъ наслоеніяхъ и добавленіяхъ, указывающихъ на жизнь древнихъ законовъ, осуществляющуюся черезъ всю израильскую исторію. Но самыя интересныя указанія мы черпаемъ изъ анализа подробностей, которыя получили въ отдѣльныхъ источникахъ различныя редакціи «литургическихъ» законовъ... Критико-историческія изслѣдованія показали, что празднованіе въ Израилѣ Пасхи и опрѣсноковъ, а также обязанность посвящать Богу все первородное, произошло отъ существовавшихъ задолго до Моисея скотоводческихъ и земледѣльческихъ праздниковъ или обычаевъ ⁽²³⁾. Нѣкоторыя подробности пасхальнаго ритуала, какъ, на примѣръ, помазаніе кровью агнца домовъ и пасхальная вечеря, позволяютъ считать, что въ основу израильской Пасхи легла умилоостивительная жертва, которую древніе скотоводы-евреи приносили весной, чтобы предохранить и людей и скотъ отъ возможныхъ въ наступающемъ году эпидемій, и которую они сопровождали пиромъ; въ этомъ жертвенномъ пирѣ принимала участіе вся семья, для того, чтобы совершилось обновленіе чувства связи, съ одной стороны, между отдѣльными членами семьи и, съ другой стороны, между семьей и Божествомъ. Два другихъ установленія, связанныя въ Исх. съ моментомъ освобожденія изъ египетскаго рабства, законъ о посвященіи Богу всего первороднаго и праздникъ опрѣсноковъ, произо-

шли, очевидно, также изъ древнихъ обычаевъ и обрядовъ того же значенія, что и до-Моисеева Пасха: они имѣли своей цѣлью освятить весь урожай наступающаго года либо черезъ принесеніе въ жертву первыхъ его плодовъ, либо черезъ ихъ вкушеніе въ совершенно чистомъ видѣ, т. е. безъ примѣси какихъ бы то ни было плодовъ прошлогодняго урожая (изъ таковыхъ, именно, состояла закваска, употреблять которую запрещалось въ дни опрѣсноковъ; не надо дѣйствительно, забывать, что первоначально закваской служило просто нѣкоторое количество сырого тѣста, которое для этой цѣли специально откладывалось наканунѣ, въ моментъ очередной выпечки хлѣба). Въ эпоху Моисея всѣ эти древнія формы наполнились, какъ это случилось и въ эпоху распространенія христіанства, совершенно новымъ содержаніемъ и стали видимыми знаками избранности Израиля, постоянно напоминавшими ему объ его посвященности Ягве и объ заключеніи въ моментъ выхода изъ Египта. Завѣтъ. Исх., приводя законы объ этихъ священныхъ установленіяхъ въ редакціи многочисленныхъ источниковъ, принадлежащихъ различнымъ эпохамъ и школамъ, тѣмъ самымъ намѣчаетъ нѣкоторыя вѣхи того историческаго процесса, благодаря которому древніе скотоводческіе и земледѣльческіе праздники и обычаи утратили свое первоначальное языческое значеніе и содержаніе и превратились не только въ напоминаніе объ особомъ положеніи Израиля, но и въ постоянное подлинное переживаніе этой религіозной истины и тѣхъ историческихъ свершеній, которыя этому положенію дали начало (ср. XXIII, 15, 16 и уставы о Пасхѣ, объ опрѣснокахъ и о посвященіи первороднаго въ XII и XIII) (24). Надо особо отмѣтить, при этомъ, что вышеупомянутое переживаніе не заключалось, или не должно было заключаться, только въ приведеніи на память давно прошедшихъ событій, но, прежде всего, во вхожденіи въ силу всего совершившагося. Это есть явленное уже въ В. Завѣтъ **литургическое воспоминаніе**, молитвенное переживаніе истинъ откровенія, составляющее также юдну изъ формъ углубленія и уясненія божественнаго откровенія въ исторіи... Къ этому чрезвычайно важному свидѣтельству кн. Исходъ объ обрядахъ и праздникахъ, какъ о средствахъ вхожденія во всю полноту открывшихся религіозныхъ реальностей, необходимо прибавить и тѣ цѣнныя указанія, которыя мы находимъ въ описаніи скиніи. Р въ XXV, 8, XXIX, 42-46 и въ XXV, 22 говоритъ о скиніи, какъ о мѣстѣ постояннаго обитанія Ягве среди Своего народа, что дѣлаетъ ее мѣстомъ постояннаго исключительнаго присутствія Божія, куда люди должны приходиться для встрѣчи съ Ягве, ради полученія откровенія и освященія; по этой причинѣ на скинію сходить въ моментъ ея поставленія облако божественной славы и уже неотлучно пребываетъ на ней (XL, 34 и сл.). Все же сложное устройство скиніи, описанное въ Р, имѣло цѣлью оградить святость Ягве и создать достойное для нея вмѣстилище. Но не надо забывать, что Исх. содержитъ еще одно описаніе скиніи, болѣе древнее, принадлежащее источнику Е и затерянное въ сложномъ разсказѣ главъ XXXII-XXXIV. Исх. XXXIII, 7-11 описываетъ намъ скинію, очевидно, такой, какой она была при Моисеѣ. Это — простая, очень скромная палатка, поставленная внѣ стана (ст. 7) и на большомъ раз-

стоянии отъ него (ст. 8-10); ее обслуживаетъ Иисусъ Навинъ, юноша изъ колѣна Ефремова, а не цѣлая армія священниковъ и левитовъ. Но, если мы внѣшне далеки отъ описанія скинии по Р, то, тѣмъ не менѣе, въ обоихъ памятникахъ совершенно одинаково представлены значеніе и назначеніе центрального святилища в.-зав. Израиля. Какъ и въ Р, такъ и у Е не всякій можетъ вступать въ скинію; народъ въ нее не входитъ, но лишь смѣтритъ издали вслѣдъ идущему въ нее Моисею: ея расположеніе вдали отъ стана является, тѣмъ самымъ, предосторожностью, охраненіемъ святости Ягве. Какъ и въ Р, скинія Е представлена мѣстомъ встрѣчи съ Ягве: туда приходилъ всякій ищущій Ягве (7в), тамъ искалъ откровенія Моисей, и Ягве говорилъ съ нимъ лицомъ къ лицу, точно такъ же, какъ это происходило по Р надъ крышкой Ковчега Завета (XXXIII, 9в, 11а, стр. XXV, 22). Во время бесѣды Моисея съ Богомъ съ неба сходилъ облачный столпъ и становился у входа въ скинію (9-10). Т. о., хотя у Е мы еще не встрѣчаемъ ярко выраженной идеи объ обитаніи Ягве въ скиніи, каковую усиленно проводитъ Р, тѣмъ не менѣе у него уже мы видимъ опредѣленное ученіе о скинии, какъ о мѣстѣ исключительнаго присутствія Божія на землѣ, являемаго ради Израиля. Итакъ, для Е, какъ и для Р, существованіе скинии въ Израилѣ есть нѣкій догматическій фактъ, указующій на вполнѣ опредѣленные отношенія Бога къ Израилю и означающій совершающееся входженіе израильскаго народа въ силу этой религіозной реальности. Они свидѣлствуютъ объ одной и той же истинѣ откровенія, хотя послѣдняя представляется болѣе осознанной и усвоенной всей жизнью народа Божія въ эпоху Р. Оба источника, т. о., опять говорятъ намъ о воспріятіи откровенія, объ его осуществленіи и объ его раскрытіи въ исторіи. Но совпаденіе ихъ показаній особенно цѣнно для насъ и тѣмъ, что оно позволяетъ уточнить и дополнить это важное религіозное ученіе, вытекающее изъ законодательнаго матеріала книги Исходъ: воспринимается и раскрывается только то, что дано было въ актѣ откровенія, т. е. все одна и та же богооткровенная истина; человекъ въ исторіи только уясняетъ ее, по существу ничего не прибавляя къ ней... Здѣсь, какъ бы въ подтвержденіе этого положенія, интересно подчеркнуть и тотъ фактъ, что темы, которые получили свое развитіе въ законодательномъ матеріалѣ книги Исходъ, очень часто совпадаютъ съ основными темами, намѣченными выше при разборѣ повѣствовательнаго матеріала книги: законы устрояютъ жизнь избраннаго народа такъ, чтобы она была постояннымъ воспоминаніемъ о томъ, какъ Ягве «рукою крѣпкою» вывелъ Израиля, т. е. открылся ему въ историческихъ событіяхъ, и организуютъ храмовый культъ и самый храмъ такимъ образомъ, чтобы Святое Святыхъ стало достойнымъ обитанія Ягве «въ жилищѣ святыни Его» (XV, 13) на мѣстѣ, которое Онъ содѣлаетъ «въ жилище Себѣ, на мѣстѣ, которое создали руки Его» (XV, 17). Это уже опредѣляетъ существенное единство всей книги: Исх. есть свидѣтельство объ жизненномъ углубленіи и уясненіи однѣхъ и тѣхъ же истинъ откровенія и, тѣмъ самымъ, предстаётъ, какъ подлинное богословское цѣлое.

Въ этомъ цѣломъ совершенно свободно находить свое мѣсто и до сихъ поръ мало изученное съ религіозной точки зрѣнія все уголовное

и гражданское законодательство, вошедшее в книгу Исходъ (25). Оно также говорит о жизни Израиля на основании откровения, полученнаго имъ въ моментъ великаго освобожденія, но уже проявляющейся въ области государственности и общественности. Жизнь эта, какъ и достиженія въ области этики и литургики есть продолжающийся откликъ на зовъ Божій, — отвѣтъ, подающийся съ божественной же помощью. Богъ проводитъ избранный народъ черезъ исторію, и отдѣльныя законодательныя формулы запечатлѣваютъ ту или иную пройденную подъ божественнымъ водительствомъ стадію. Это водительство проявляется въ томъ, что Богъ не только ставитъ передъ человѣкомъ цѣли, которыя ему надлежитъ достигнуть, но посылаетъ свой благодатный даръ навстрѣчу человѣческому усилію воспринять откровеніе и осуществить его въ своей жизни. Выше мы отмѣтили, какимъ образомъ Богъ помогаетъ человѣку найти выходъ изъ историческаго кризиса и какъ Онъ, при этомъ, открывается человѣку. Точно также Богъ открывается въ исторіи и внѣ эпохъ кризисовъ всякій разъ, когда человѣкъ проявляетъ усиліе, чтобы уже поданное откровеніе воспринять и осуществить во всѣхъ областяхъ своей жизни... Поэтому, совершенно особое значеніе получаетъ въ книгѣ Исходъ отрывокъ XXXI, 1-11, принадлежащій позднему документу Р и говорящій объ особомъ дарѣ, ниспосланномъ строителямъ скинии, Веселіилу и Аголіаву. Этихъ двухъ искусныхъ мастеровъ Ягве исполняетъ Духомъ Божіимъ, который этимъ, уже отъ природы способнымъ къ художественному дѣланію мужамъ сообщаетъ еще «мудрость» (XXXI, 3 и 6в), что позволяетъ имъ наиболѣе совершеннымъ образомъ соорудить всю скинію и ея утварь, дабы она соотвѣтствовала своему высокому назначенію быть мѣстомъ исключительнаго присутствія Божія на землѣ. Текстъ этотъ, свидѣтельствующій, между прочимъ, о богочеловѣческой природѣ дара боговдохновенности тѣмъ, что показываетъ его, какъ увѣнчаніе свыше человѣческихъ вдохновенія и творчества, ниспосылаемое ради того, чтобы человѣкъ могъ наиболѣе адекватно выразить своими человѣческими способами богооткровенную реальность, подтверждаетъ одновременно и догматическое значеніе литургической жизни, какъ отраженія и переживанія истинъ откровенія, а также и возможность осуществленія откровенія во всѣхъ областяхъ человѣческой жизни. Будучи обращеннымъ не столько къ организациі литургической жизни (о божественномъ водительствѣ въ этой области достаточно говорить, между прочимъ, повторяющаяся формула: «и сказалъ Ягве Моисею» и упоминаніе объ образахъ скинии и ея утвари, сообщаемыхъ по XXV, 9, 40, XXVI, 30, XXVII, 8 на горѣ Моисею Самимъ Богомъ), сколько къ одному изъ видовъ человѣческаго творчества (въ данномъ случаѣ, художественному), тексты Исх. XXXI, 3, 6в позволяютъ полагать, что даръ «мудрости», получаемый отъ Духа Божія, можетъ быть стяжаемъ во всякомъ человѣческомъ дѣланіи на основѣ божественнаго откровенія, какъ особое откровеніе объ откровеніи... Отрывокъ Исх. XXXI, 1-11, съ его важнымъ религіознымъ ученіемъ, представляется, такимъ образомъ, необходимымъ увѣнчаніемъ всего матеріала книги Исходъ, которая предстаетъ, какъ боговдохновенное свидѣтельство о томъ, какъ человѣкъ воспринимаетъ откровеніе свыше

и осуществляет его под водительством Божиим во всѣхъ областяхъ своего дѣланія въ мірѣ. Именно книга Исходъ представляетъ намъ откровеніе, какъ непрекращающійся богочеловѣчскій процессъ, черезъ который Богъ освящаетъ исторію... Ягвее, Мужъ брани, Богъ священной исторіи, вступаетъ въ единоборство за воспріятіе откровенія своего не только съ поколѣніемъ, которому оно было подано въ особомъ нарочитомъ актѣ, но и совсѣми послѣдующими поколѣніями: Онъ обращаетъ свое откровеніе ко всему живущему въ пространствѣ и времени, да въ пространствѣ и во времени, дать на него свой отвѣтъ.

Такимъ отвѣтомъ на подаваемое черезъ исторію и въ исторіи Божественное откровеніе является и сама книга Исходъ. Отвѣтъ заключается въ узрѣніи истины и въ боговдохновенномъ выраженіи ея на человѣческомъ языкѣ. Но особенность Исх. заключается въ томъ, что автору ея дано было узрѣть именно истину о томъ, какъ Богъ подаетъ Свое откровеніе, и какъ человѣкъ, подъ божественнымъ водительствомъ, отвѣчаетъ на него. Этимъ опредѣляется и мѣсто книги въ канонѣ, и составъ ея и содержаніе, и даже самая ея форма.

Дѣйствительно, книга заключаетъ въ себѣ не только исторію, но и законодательство, ибо и въ томъ и въ другомъ подается и воспринимается божественное откровеніе. Въ ней отмѣчены или даже описаны всѣ главнѣйшія пути, черезъ которые Богъ сообщаетъ и Свою волю, и вѣдѣніе о Себѣ человѣку: мистической опытъ, откровеніе черезъ исторію, откровеніе черезъ служеніе пророковъ; она также раскрываетъ и тѣ пути, на которыхъ человѣкъ, живя во времени, это откровеніе осуществляетъ, и куда входятъ область этики, область литургики и даже вся общественная и государственная жизнь. Важна книга Исходъ особенно тѣмъ, что она, во-первыхъ, обращаетъ наше вниманіе на мало осознанныя до сихъ поръ и мало богословски изученныя формы откровенія, какъ, на примѣръ, откровеніе черезъ исторію, а во-вторыхъ, составляетъ «доказательство отъ Писанія» необходимости культа и назначенія его. Отсюда вся жизненность религіознаго свидѣтельства книги и для насъ, новозавѣтныхъ, ибо, хотя съ момента воплощенія Слова откровеніе перестало быть многочастнымъ и многообразнымъ по содержанію, но, поскольку небо должно было принять до времени Сына, Богочеловѣка Христа, оно въ общемъ осталось таковымъ по своей формѣ, и Духъ подаетъ намъ Сына тѣми же путями, которые были боговдохновенно засвидѣтельствованы въ книгѣ Исходъ.

Но, содержа откровеніе объ откровеніи, Исх. учитъ о немъ не только своимъ составомъ и своимъ содержаніемъ, но и своею формою. Несмотря на свое единство, оно представляетъ собою конгломератъ отрывковъ изъ разныхъ источниковъ, написанныхъ разными авторами, въ различныя эпохи, имѣющія свое совершенно конкретное содержаніе и содержащія опредѣленное ученіе, которое и есть то отвѣтное слово или, вѣрнѣе, тѣ отдѣльныя отвѣтныя слова, которыя даются человѣческими поколѣніями, воспринимающими одну и ту же открывающуюся реальность. Это положеніе о разнообразности и множественности человѣческихъ отвѣтовъ на поданное откровеніе совершенно необходимо

отмѣтитъ, ибо оно воочію показываетъ, что представляетъ собой воспріятіе человѣкомъ и раскрытіе имъ въ исторіи поданнаго имъ зерна откровенія: это далеко не равномерный процессъ, подобный нѣкоей эволюціи; напротивъ, процессъ этотъ является чрезвычайно отрывочнымъ, всецѣло состоящимъ изъ сдвиговъ и взлетовъ (26). Это происходитъ отъ того, что человѣкъ свободно и творчески воспринимаетъ поданное ему Богомъ откровеніе. Книга Исходъ, т. о., наглядно свидѣтельствуешь собою, что откровеніе есть свободный богочеловѣчскій актъ.

И своимъ содержаніемъ, и своей формой Исх. показываетъ, что хотя откровеніе дано, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, оно и задано. Оно дано и задано въ соотвѣтствіи съ человѣческими способностями постиженія его, почему и подается оно и осуществляется оно отъ мѣры въ мѣру. И поскольку жизнь человѣка есть становленіе во времени, постольку Богъ, ради человѣка, входитъ во время міра и подаетъ Свое откровеніе въ немъ и черезъ него. Онъ обращаетъ откровеніе ко всему живущему въ пространственномъ и временномъ мірѣ человѣчеству: опытъ посредника, пророка, религіознаго вождя, боговдохновеннаго писателя, однимъ словомъ, того, кто оказался первымъ свидѣтелемъ открывшейся религіозной истины, долженъ быть пережить и осуществленъ всѣми человѣками. Опытъ этотъ передается въ пространствѣ и во времени, воспринимается и углубляется ютъ мѣры въ мѣру, и богочеловѣчскій актъ откровенія предстаетъ, въ конечномъ итогѣ, какъ актъ соборный. Откровеніе же само представляется, какъ продолжающая жить и передаваться въ этомъ соборномъ актѣ священная реальность, что и составляетъ то, что мы называемъ Священнымъ Преданіемъ, т. е. ту харизматическую память, въ которой сохраняетъ свою дѣйственность всякій человѣчскій религіозный опытъ. Книга Исходъ обнаруживаетъ весь историческій процессъ передачи въ живомъ религіозномъ опытѣ богооткровенной реальности и закрѣпленія ея и въ записяхъ священной исторіи, и въ литургическомъ творествѣ, и въ законодательствѣ: она учитъ насъ различать Священное Преданіе, какъ продолжающееся откровеніе, и то, что мы можемъ назвать памятниками Преданія, т. е. всѣ различныя и всѣ возможные, возникающія во всѣхъ областяхъ человѣческаго творчества боговдохновенныя свидѣтельства объ истинахъ Священнаго Преданія, причемъ самымъ авторитетнымъ изъ этихъ памятниковъ является, конечно, Священное Писаніе (27). Книга Исходъ ясно показываетъ, что Преданіе есть актъ, а не логическая система, и это ученіе объ откровеніи вообще и о Преданіи въ частности, и составляетъ вкладъ ея въ религіозную сокровищницу человѣчества.

Но, — въ заключеніе, — можно спросить себя: содержитъ ли Исх. какое-либо особое ученіе объ Открывающемся? Она намъ представляетъ Бога дѣйствующимъ черезъ вѣка и ведущимъ народъ Свой къ цѣли, которая также получаетъ свое осуществленіе во времени. По этому одному уже никакъ нельзя, какъ это иногда дѣлается, сводить все религіозное значеніе Исх. къ откровенію о Божественной сущности въ имени Ягве, и толковать это имя, какъ указаніе на самобытность Бога, въ качествѣ *causa sui*. Богъ Исхода есть, прежде всего, живой

Богъ, открывающійся и дѣйствующій въ исторіи, и потому совершенно необходимо видѣть въ словѣ «Ягве» отраженіе и этой стороны бытія Божія. Но одно только историческое пониманіе имени Ягве было бы также недостаточнымъ, ибо всякое откровеніе Бога заключаетъ въ себѣ познаніе Его Божественности, т. е. Его трансцендентности, Его святости. Имя Ягве, какъ это можетъ выразить только гений еврейскаго языка, должно, т. о., одновременно означать: Я есмь, который есмь, Я буду какимъ есмь, Я есмь какимъ буду, Я есмь который причиняетъ бытіе (28). Что же касается вклада Исх. въ религиозную сокровищницу человѣчества въ отношеніи ученія о Богѣ, то слѣдуетъ сказать, что книга эта заставляетъ пересмотрѣть наши обычные и слишкомъ абстрактныя представленія о вездѣприсутствіи, а также и вѣвременноности и всевременности Божіихъ. На основаніи ученія Исх. приходится утверждать, что, хотя Богъ и есть вездѣ сый и вся исполняй, Онъ, тѣмъ не менѣе, не одинаково присутствуетъ въ каждомъ атомѣ времени и пространства, почему и существуютъ особые священные сроки и мѣста. Надмірный, вѣчный Богъ входитъ въ пространственно-временный міръ и, совмѣстно съ человѣкомъ, освящаетъ его (29). Литургическая жизнь, которой удѣлено такое важное мѣсто въ Исх., есть свидѣтельство объ этомъ совершающемся освященіи времени и пространства.

Исх. не есть еще богословіе: это есть узрѣніе откровенія въ его дѣйствіи. Книга эта отмѣтила тотъ моментъ, когда всегда имѣющее мѣсто вхожденіе Бога въ исторію стало, благодаря избранію Израиля, его духовному рожденію и выходу его на историческую сцену, совершенно очевиднымъ факторомъ міровой исторіи. Именно этимъ особымъ выходомъ Бога въ исторію и опредѣляется прообразовательное значеніе свершений Исхода, которыя созерцаетъ черезъ Священное Преданіе боговдохновенный авторъ Моисеевой книги: они получили свое исполненіе въ другомъ входѣ Бога въ исторію сотвореннаго Имъ міра: именно тогда, когда Сама Вѣчность вошла въ наше міровое время для того, чтобы время, въ свою очередь, вошло въ вѣчность.

Священникъ А. К н я з е в ѣ.

Июль, 1948 г.

Франція.

Saint Theoffrey (Isère).

ПРИМЪЧАНЯ:

1) См. объ этомъ въ книжкѣ проф. А. В. Карташева «Ветхозавѣтная библейская критика», Парижъ 1947.

2) Разсказъ о переходѣ Евреевъ черезъ Чермное море читается, какъ паримія, на Навечеріи Крещенія и на вечерни Вел. Субботы. — Интересно отмѣтить также словоупотребленіе ап. Павла въ I Кор. X, 2, который говоритъ объ этомъ чудесномъ переходѣ, какъ о «крещеніи въ Моисея».

3) Существуютъ пока только критическіе комментаріи на Исх. Католическая библейская наука готовитъ сейчасъ къ печати два богословскихъ комментарія на эту книгу въ издаваемыхъ въ настоящее время двухъ новыхъ переводахъ Библии на французскомъ языкѣ: Библии Tricot и Библии Иерусалимской Библейской Школы. (Изд. Letouzey и изд. Cerf).

4) См. Dictionnaire de Théologie Catholique. (Изд. Letouzey), 5 11 кол. 1760-61.

5) До сихъ поръ не былъ разрѣшенъ споръ между сторонниками «метафизическаго» или «субстанціональнаго» пониманія имени Божія, открытаго Моисею въ Исх. III, 14-15, и защитниками «историческаго» пониманія этого имени. Первые видятъ въ имени Jahveh юткровеніе Божественной природы, или, вѣрнѣе, ея основного свойства, т. е. самобытности Божіей, вторые — опредѣленіе Бога въ Его отношеніи къ міру. Но даже сторонники субстанціональнаго пониманія имени Божія, а таковыми являются всѣ католическіе экзегеты, признаютъ, что всю полноту значенія имени Ягве Евреи поняли лишь въ позднюю эпоху, послѣ нѣсколькихъ вѣковъ воспитанія, которому ихъ подвергъ Самъ Богъ (см. Dictione de la Bible de Vigouroux, III, 2-ая часть, кол. 1230-46). О значеніи имени Божія писалъ и нашъ отечественный богословъ, архіепископъ Феофанъ (Быстровъ) Полтавскій, б. ректоръ СПб. Дух. Академіи. Его книга «Тетраграмма. Ветхозавѣтное Божественное имя JHVH», СПб. 1903, является теперь библиографической рѣдкостью.

6) Мы уже объ этомъ писали въ нашей статьѣ «Иуда и Самарь», «Православная Мысль», вып. VI.

7) Поэтому особенно характерно обиліе богословскихъ комментаріевъ на пророческія и учительныя книги В. З. и полное отсутствіе таковыхъ для «развѣнчаннхъ» критической въ глазахъ многихъ, книгъ законоположительныхъ и историческихъ. См. интересную библиографію, приведенную въ концѣ книги А. Gelin: «Les idées maîtresses de l'Ancien Testament». Paris 1948.

8) Русскій читателъ: найдетъ краткія свѣдѣнія объ этихъ источникахъ въ уже цитированной книгѣ А. В. Карташева «Ветхозавѣтная библейская критика».

9) См. объ этомъ подробно въ главѣ, посвященной Исх. въ критическомъ комментарий еп. Гора: Charles Gore. A New Commentary on Holy Scripture. London 1929.

10) Вотъ какъ, приблизительно, представляются въ ихъ послѣдовательности рассказы отдѣльныхъ источниковъ о Синайской теофаніи и о вступленіи Израиля въ Завѣтъ съ Ягве (гипотеза Mac Neill'я и Driver'a, см. Gore, op. cit., стр. 83-84):

Е: XIX, 2в-3а, 10-11а, 14-19, XX, 18-21 XXIV, 3-8, 12-15а, 18 в, XXXI, 18.

Ж: XIX, 3в-9а, 18, 20-22, 24в. 11в-13, 25, XXIV, 1-1, 9-11, XXXIV, 1-5, 10-28.

Р: XXIV, 15в-18, XXV-XXXI, 17, XXXIV, 29-35.

11) См. у Ch. Gore, op. cit.

12) Вотъ приблизительное распредѣленіе по источникамъ матеріала: о Десяти казняхъ, вошедшаго въ повѣствованіе Исх.

	J	E	P
I. Обращеніе воды въ кровь: VII, 14-15	VII, 4, 15а, 16-18, 20с 21ав, 23-25	VII, 15а	VII, 19-20, 21с-22
II. Нашествіе жабъ: VIII, 1-15	VIII, 1-4, 8-15а		VIII, 5-7, 15в
III. Нашествіе мошекъ: VIII, 16,-19			VIII, 16,-19
IV. Нашествіе песьихъ мухъ: VIII, 20-22	VIII, 20-22		
V. Моровая язва: IX, 1-7	IX, 1-7		
VI. Нарывы на людяхъ и на скотѣ: IX, 8-12			IX, 8-12
VII. Громъ и градъ: IX, 13-35	IX, 13, 17-21, 23с-30,33-34	все осталь- ное, кромѣ вставки 14-16а	IX, 35с
VIII. Нашествіе саранчи: X, 1-20	X, 1а, 3-11, 13ав, 14в- 15в, 15с-19	все осталь- ное, кромѣ вставки X, 1в-2	

	Ж	Е	Р			
IX. Тьма: X, 21-23	X, 24-26, 28-29	X, 21-23, 27				
X. Смерть египетскихъ первенцевъ: XI, 1-10 и XII, 29-40	XI, 4-8 и XII, 29-34 и 37-39	XI, 1-3 и XII, 35-36	XI, 9-10, XII, 29-30 и 40-42			
Приводимъ также и элементы изъ отдѣльныхъ источниковъ въ разсказѣ Исх. XIV о переходѣ Евреевъ черезъ Черное Море:						
Ж	5-7	10ав	11-14	19в	20в	
Е		10с	15а	16а	19а	20а
Р	1-4	8-9	15в	16в-18		21а
Ж	21в	24-25	27в	30-31		
Е			28-29			
Р	21с-23	26-27а				

13) Въ этомъ отношеніи особенно характерно двойное описаніе первой казни въ VII, 14-25, составленное по Р и по Ж. настаиваетъ на томъ что вся вода въ Египтѣ, во всякомъ вмѣстилищѣ, превратилась въ кровь; Ж въ стихахъ 20с-21ав говоритъ только о пораженіи воды рѣки Нила, которое вызвало гибель рыбы и сдѣлало самую воду непригодной для питья.

14) То, что мы знаемъ о постоянныхъ бѣдствіяхъ, обрушивающихся почти ежегодно на египетскую землю, вполне подтверждаетъ предположеніе о томъ, что египетскія казни, по существу, были обычными природными явленіями. Послѣ разливовъ Нила тысячи жабы кишатъ по берегамъ рѣки, земля египетская постоянно подвергается нашествіямъ всякихъ мошекъ и мухъ и, особенно, саранчи; послѣдняя, такъ же, какъ и громъ и градъ, является особымъ бичемъ для египетскаго земледѣлія. Населеніе Египта постоянно подвергается частымъ эпидеміямъ (какъ, напримѣръ, совсѣмъ недавно ему пришлось пережить тяжелую эпидемію холеры), вызывающимъ сильную смертность; поэтому можно предположить, что подобная эпидемія была наведена Богомъ на Египетъ въ моментъ Исхода и явилась орудіемъ 10-ой казни. Даже самыя необычайныя изъ перечисленныхъ въ Исх. казней могутъ имѣть самое естественное объясненіе: такъ, обращеніе воды въ кровь есть ни что иное, какъ явленіе «краснаго Нила», имѣющее мѣсто въ концѣ іюля, когда воды рѣки принимаютъ особую окраску, благодаря красному илу, приносимому съ Абиссинскихъ горъ; знаменитая же тьма могла быть вызвана облаками пыли, принесенными вѣтромъ изъ пустыни, хамсиномъ, иногда затемняющимъ дневной свѣтъ. Конечно, при Моисѣ всѣ эти обычныя бѣдствія обрушились съ особой силой и почти одновременно на Египетскую землю, что и явилось признакомъ ихъ чудесности. Но, при этомъ, необходимо, даже съ религіозной точки зрѣнія, настаивать на естественномъ характерѣ казней: дѣйствуя на природу и черезъ нее, Ягве поражалъ природные элементы и тѣмъ самымъ показывалъ, что Онъ является Богомъ природы, держащимъ въ Своей власти все то, чему Египтяне поклонялись, какъ божеству: Ниль, солнце (Амонъ Ра), рогатый скотъ (быкъ Аписъ, Изида) и т. д. 10-ая казнь коснулась и земного бога египтянъ, т. е. фараона, жизнь котораго также оказалась въ рукахъ Израильскаго Бога.

15) См. Пс. LXXVI, 17-19: видѣли Тебя Боже, воды, видѣли Тебя воды и трепетали. Изъ тучъ лились воды, облака издавали голосъ и стрѣлы Твои расходились. Ср. Пс. XVII, 26. То же и у Іосифа Флавія.

18) Мужъ брани: **is milhamah**, у LXX : *στρατιώτης* слав: сокрушая брани.

16) См. «Иуда и Ѡмаръ», оп. cit.

17) См. Kittel: Die Religion des Volkes Israel, Leipzig 1921, стр. 29. славъ: сокрушая брани.

19) Поэтому совершенно не случайно откровеніе Богомъ Самого Себя челоуѣку описывается въ Свящ. Писаніи въ образахъ борьбы. Классическимъ примѣромъ этому является разсказъ, Быт. XXXII, 24-31 о ночномъ богоборчествѣ Іакова. Не объ этой ли реальности говорить и самое имя **Израиль?**

20) Расхождѣнія между Исх. XX и Второз. V по поводу текста 10-ой заповѣди сводятся къ слѣдующему: а) различный порядокъ перечисленія того, что не должно желать; в) Второз. упоминаетъ еще поле среди запрещенныхъ предметовъ пожеланія, что мы имѣемъ въ Исх. XX, 17 у I.XX и въ русскомъ переводѣ. LXX въ Исх. XX, 17 и во Второз. V 4 прибавили еще «и скота его»; с) Исх., говоря о пожеланіи жены и о пожеланіи всего остального, употребляетъ одинъ и тотъ же глаголъ «хамадъ». Второз. V, 21 во второмъ случаѣ употребляетъ болѣе рѣдкій глаголъ **ава**, выражающій болѣе сильную идею хотѣнія. Изъ этого можно сдѣлать выводъ, что первая редакція 10-ой заповѣди была: не пожелай (хамадъ) дома ближняго твоего (ибо домъ включаетъ въ себя и все остальное). Все же прочее было добавлено впоследствии, въ цѣляхъ распространѣнія заповѣди.

21) Уставъ о празднованіи Пасхи: P — XII, 1-13, 43-51; J — XII, 21-27. Уставъ о празднованіи опрѣсноковъ: P — XII, 14-20, J — XII, 3-10; законъ о посвященіи первенцевъ: P — XIII, 1-2; J — XIII, 11-16: E приводитъ, по поводу этихъ священныхъ обязанностей, только краткія заповѣди, включенныя въ слова Господни Книги Завѣта и отличающія древній земледѣльческій и скотоводческій характеръ этихъ установленій: см. XXIII, 15, 16, 19а, XXII, 29-30. Слѣдуетъ замѣтить, что J сохранилъ древнія земледѣльческія названія мѣсяцевъ: см. въ XII, 4: Авивъ, т. е. мѣсяць колосьевъ. P уже эти названія замѣняетъ порядковыми числительными. См. XII гл.

22) Въ болѣе позднемъ документѣ P перечислены не упомянутые въ основномъ P слѣд. предметы, установленія или свящ. вещества: а) золотой кадилный жертвенникъ (XXX, 1-10), о которомъ не знаютъ ни Исх. XXV-XXVI, ни ритуальъ Дня Очищенія (Лев. XVI), хотя Исх. XXX, 10 намекаетъ на особую роль кадилнаго алтаря въ этотъ день. Кроме Исхд., онъ упомянутъ въ I Мак. 1; в) подать на храмъ (XXX, 11-16, учрежденная на основаніи переписи Числ. I, т. е. послѣ поставленія скинии; с) мѣдная умывальница (XXX, 17-21); д) миро (XXX, 22-23) для помазанія скинии, всей ея утвари (въ томъ числѣ и предметовъ, перечисленныхъ въ Исх. XXX) и всѣхъ священныхъ особъ (по Исх. XXXIX, 7-9 и Лев. IV, 3-5, 16 долженъ былъ быть помазаннымъ только одинъ Ааронъ); е) курительный составъ (XXX, 24-28), предполагающій наличие вышеупомянутаго золотого кадилнаго алтаря. Изъ поздняго P взять также разсказъ о Веселилѣ и Аголіавѣ (XXXI, 1-6), которые должны соорудить скинию и всю ея утварь, въ томъ числѣ и всѣ перечисленные выше предметы и вещества.

23) См. Ch. Gore, *op. cit.*, стр. 75 и слѣд.

24) Этотъ воспоминательный характеръ Пасхи, опрѣсноковъ и посвященія первородныхъ особо подчеркнуть у J въ XII, 26-27, 9, 16 и 34. Здѣсь также умѣстно отмѣтить, что образцомъ христіанскаго евхаристическаго канона послужилъ чинъ еврейской пасхальной вечери, содержащій разсказъ о событіяхъ Исхода (см. Архим. Киприанъ, *Евхаристія*. Парижъ 1947).

25) См. прекрасное изслѣдованіе на такъ наз. «Книгу Завѣта» (Исх. XX, 22-XXIII, 33: H. Cazelles. *Etude du Code de l'Alliance*, Paris 1946.

26) Проф. прот. Г. Флоровскій какъ-то охарактеризовалъ этотъ процессъ, сравнивъ его съ эпигенезисомъ, о которомъ свидѣтельствуютъ наблюдаемыя естественными мутациями въ животномъ мірѣ.

27) Исх. XVII, 14, приводя повелѣніе Божіе записать въ книгу побѣду Израиля надъ Амаликомъ, одержанную съ помощью Ягве, показываетъ возникновеніе Свящ. Писанія изъ Свящ. Преданія, т. е., изъ жизни человѣчества передъ Богомъ и съ Богомъ.

28) Такое толкованіе оправдано совпаденіемъ имперфектной формы 3 л. ед. числа м. рода въ Каль и Гифиль.

29) См. Oscar Culman. *Christ et le Temps*. Paris 1947.

Акrostихи и надписанія каноновъ русскихъ миней.

Переводчики греческихъ службъ на славянскій языкъ старались держаться возможно ближе текста и даже расположенія въ немъ словъ. Задача перевода облегчалась тѣмъ, что славянскія построения фразъ для богослужебныхъ пѣснопѣній очень близки къ греческому и любое греческое выраженіе можетъ быть передано естественнымъ въ славянскомъ языкѣ оборотомъ. Пословный переводъ даже въ отношеніи многочисленныхъ въ греческомъ языкѣ частицъ можетъ съ большою точностью передать характеръ и выраженіе переводимаго текста. Первоначальные наши переводы, конечно, были всегда ученической работой, безъ малѣйшей примѣси критики текста. Позже, подъ вліяніемъ развитія особой своей богослужебной практики, стали переводить лишь то, употребленіе чего могло быть практически примѣнено при богослуженіи: въ греческихъ минеяхъ, напримѣръ, помѣщаются краткіе синаксари на каждый день, указанія устава и поясненія того или иного чина. У насъ изъ миней исчезаютъ синаксари, мѣняются указанія устава изъ за иной практики: исчезаетъ, между прочимъ, доселѣ практикуемое въ восточныхъ церквахъ указаніе возглашенія **динамис** при пѣннн трисвятого. Многие, что для грековъ было понятно и нужно, что сохранялось, казалось нашимъ переводчикамъ потерявшимъ смыслъ и полезность. Такъ, въ частности, было и съ надписаніями каноновъ стихомъ акростиха-краеграhesия и съ выполненіемъ акростиха въ текстѣ канона. Въ греческихъ канонахъ акростихъ почти всегда давалъ имя автора и обязательно выдерживался, если онъ былъ намѣченъ въ надписаніи. Акростихъ читался по начальнымъ буквамъ тропарей канона, включая иногда въ себя и начальныя буквы ирмосовъ. Въ канонахъ, писанныхъ стихами, начальныя буквы стиховъ служили для исполненія акростиха.

Этотъ распространенный въ древнихъ службахъ методъ писанія имѣетъ большое значеніе въ опредѣленіи времени составленія и автора канона. Только лишь благодаря акростихамъ возможно было прослѣдить послѣдовательное развитіе каноновъ и ихъ закрѣпленіе въ настоящемъ ихъ осмипѣсненномъ видѣ. Выпаденіе второй пѣсни канона тѣмъ и опредѣляется, что многіе греческіе акростихи выпускаютъ въ своемъ исполненіи буквы, падающія именно на вторую пѣснь. По славянскимъ переводнымъ текстамъ установить это невозможно, ибо въ переводахъ акростихи никогда не принимались во вниманіе и ихъ полной значимости. Часто отъ нихъ оставались лишь стихи надписанія въ видѣ отдѣльнаго, по существу ненужнаго и ни съ чѣмъ не связаннаго благоче-

стиваго предварительнаго выраженія. Стихъ краегранесія такъ и понимался большинствомъ, если не всѣми, переводчиками, сохранявшими такой стихъ въ надписаніи канона. Чаше же стихъ за ненадобностью и неупотребленіемъ при службѣ попросту выпускался. Такъ, напримѣръ, въ службѣ преп. Аѳанасію Аѳонскому, 5 іюля, канонъ, въ греческой минеи безъ нарушенія акростиха выпаденіемъ второй пѣсни, надписанъ: наша служба надписанія не удерживаетъ. Она могла бы имѣть и стихъ надписанія и исполненный по нему акростихъ хотя бы въ такомъ переводѣ: «Аѳанасія пою, похвалю добродѣтель. Аминь». Такой, нѣсколько неточный переводъ, сохранилъ бы смыслъ и далъ бы выраженіе, одинаковое по числу знаковъ для исполненія акростиха въ славянскомъ переводѣ, имѣющемъ то же количество тропарей, если бы значеніе акростиха и надписанія были понятны переводчику. Это, конечно, потребовало бы отъ него дополнительной художественной работы въ приноровленіи первыхъ буквъ тропарей къ соотвѣтственному порядку ихъ въ фразѣ акростиха. Въ данномъ случаѣ произошло полное выпаденіе надписанія и канонъ оказался, какъ бы, обезцвѣченнымъ, не потерявъ отъ этого, конечно, внутренняго содержанія. То же произошло и съ канонемъ преп. Евдокиму, 31 іюля. Канонъ этотъ, кстати, заимствуется нашими составителями службъ во многихъ случаяхъ. Въ греческой минеѣ на своемъ мѣстѣ снѣ имѣетъ надписаніе съ именемъ автора — Іосифа. Въ нашей минеѣ надписанія нѣтъ и такимъ образомъ, заимствованный цѣликомъ канонъ какъ бы присваивается въ нашихъ службахъ переводчикомъ, вычеркнувшимъ вмѣстѣ со стихомъ надписанія и имя автора. Въ греческой минеѣ акростихъ уцѣрбленъ выпаденіемъ второй пѣсни. Акростихъ опять таки могъ бы быть сохраненнымъ въ такой, хотя бы, вольной фразѣ: «Пою твоя, всеблаженне, всечестныя нравы. Іосифа». Фраза сохранила бы число знаковъ — 36 — для исполненія краегранесія канона. Въ третьемъ случаѣ, въ канонѣ 28 іюля св. апостоломъ и діаконамъ Проохру, Никанору, Тимону и Пармену предпосылается въ славянскомъ переводѣ надписаніе: «Пою зари мысленнаго солнца» и не надписывается стоящее въ греческой минеѣ имя автора Іосифа. Греческій текстъ имѣетъ 32 буквы, славянскій же всего 28. Если передать, безъ особаго насилія надъ смысломъ, первое слово акростиха *μῆλπω* черезъ «похвалю», часто встрѣчающееся въ акростихихъ, и сохранить имя автора, получилось бы нужное количество знаковъ. Но стихъ переведенъ попросту потому, что онъ стоялъ наряду: смыслъ его укрылся отъ переводчика и въ настоящемъ своемъ положеніи этотъ стихъ совершенно бесполезенъ. Въ службѣ свмч. Ермолаю, 26 іюля, переводчикъ сохраняетъ и надписаніе и имя автора, того же Іосифа: «Пѣснями почитаю Ермолаа труды. Іосифъ». Это даетъ 30 знаковъ, тогда какъ въ греческомъ 36 буквъ. Переводъ стиха также могъ бы быть выдержанъ въ нужномъ количествѣ буквъ, если бы онъ былъ понятенъ и нуженъ переводчику: «Пѣснями прославляю Ермолаа подвиги», напримѣръ. Но и здѣсь стихъ остался безъ употребленія, непонятнымъ и ненужнымъ.

Вольности перевода такихъ стиховъ показываютъ, что принимались они нѣкоторыми переводчиками какъ благочестивыя воздыханія авто-

ра, которыя, при желаніи, можно было и приукрасить своимъ добавленіемъ, какъ, на примѣръ, въ канонѣ службы Θεодору Стратилату, 8 іюня, гдѣ у насъ къ «пою ты даровъ божественныхъ тезоименита» добавлено «хвалами божественными».

Наши переводныя службы пестрятъ надписаніями надъ канонами, но нѣтъ ни одного переводнаго канона, который бы нашелъ примѣненіе акростишному стиху въ исполненіи его въ текстѣ. И. Карабиновъ, Постная Трїодъ. СПб. 1910 стр. 291 приводитъ единственный примѣръ славянскаго перевода акаѳиста съ попыткой провести акростихъ по алфавиту. И наши оригинальныя, писанныя на Руси, службы крайне рѣдко принимаютъ такое благоуукрашеніе канона, въ то время, какъ имѣются каноны съ надписаніями въ акростихъ неразрѣшившимися. Нужны были учителя художники, полностью понимавшіе значеніе и смыслъ акростиха, чтобы показать и привить у насъ это искусство оживленія текста службы въ ея формѣ, къ сожалѣнію примѣтной только внимательно читающему и остающейся незамѣтной для слушающихъ. Имена авторовъ нашихъ каноновъ остаются въ тѣни и зачастую исчезаютъ при перепечаткахъ миней, какъ матеріаль практически при богослуженіи неупотребляемый.

1. Все же наше русское творчество нашло тропинки для робкихъ попытокъ овладѣть искусствомъ изображенія затѣливой канвы канона и даже дошло до результатовъ весьма оригинальныхъ, незнакомыхъ нашимъ учителямъ грекамъ и южнымъ славянамъ. Талантливыя выдумки учениковъ оказались въ нѣкоторыхъ случаяхъ оплодотворенными природной російской ловкостью и фантазіей. Приходится сожалѣть, что такъ мало сохранилось у насъ памятниковъ такого мастерства, имѣющаго свое значеніе въ исторіи русской словесности. Акростихъ есть единственный видъ украшенія нашихъ богослужебныхъ текстовъ, ни разу и ни въ одномъ случаѣ, не принявшихъ стихотворной формы какъ у грековъ. Правда, немного у насъ службъ писанныхъ самостоятельно: наши творцы въ большинствѣ впадали въ соблазнъ заимствованія изъ уже составленныхъ службъ, слѣпо слѣдуя готовымъ переводнымъ текстамъ.

Въ методахъ исполненія акростиховъ въ славянскихъ службахъ намѣчается въ общихъ чертахъ нѣсколько манеръ рисунка: отъ наипростѣйшей прямой линіи буквеннаго послѣдовательнаго чтенія, черезъ изображеніе болѣе длинной фразы начальными словами тропарей, до неожиданной и оригинальной ломанной буквенной фигуры, требующей для прочтенія ея не только догадки, но, возможно, и особыхъ познаній. Подавляющее большинство нашихъ каноновъ остаются безъ надписанія и исполненія краегранесій. Заимствованные каноны, какъ мы видѣли, часто не имѣютъ надписаній и никогда не исполняютъ акростиховъ. Имъ слѣдуютъ въ этомъ и тексты нашихъ древнихъ службъ. Подъ таковыми мы разумѣемъ писанныя до XIV вѣка.

Лишь одна изъ нихъ имѣетъ канонъ съ весьма слабо намѣчающимся акростихомъ, стершимся, возможно, въ послѣдовательныхъ перепискахъ и перепечаткахъ. Это канонъ на день преп. Θεодосія Печерскаго, 3 мая. Надписанія надъ канономъ нѣтъ, но послѣдовательное чтеніе начальныхъ буквъ тропарей намѣчаетъ:

Пѣснь 1. П Е Н И
3. Е И З П
4. У Т Т

Пѣснь 5. Ч Е . .
8. Х Р И Г
9. О Р О В

Въ пѣсни 3 возможно предположить лишь намѣченное слово ИЗ-РЯДНО (это слово часто наблюдается въ переводныхъ греческихъ стихахъ), далѣе можно въ 4 пѣсни предположить ПРИНОШУ ТИ ОТ и въ 5 пѣсни ЧЕ, что могло бы дать — «пѣніе изрядно приношу ти отче», исполненное буквеннымъ и словеснымъ акростихомъ вмѣстѣ. Заключительныя же 8 и 9 пѣсни безъ всякаго сомнѣнія даютъ подпись автора канона — ХРИГОРОВ. Исслѣдователи древнихъ службъ и историки дѣлали съ большей или меньшей увѣренностью предположенія о томъ, что авторомъ канона былъ Григорій Печерскій, «творецъ каноновъ». Намъ все же, не приходилось встрѣчать этого текстуальнаго доказательства для подтвержденія предположенія (1).

Текстъ этого канона можетъ почитаться первымъ русскимъ опытомъ подражанія простѣйшему рисунку обычныхъ греческихъ буквенныхъ акростиховъ и единственнымъ образцомъ акростишнаго канона въ древней, XII вѣка, службѣ. Что касается службъ болѣе позднихъ, то онѣ пользуются въ большинствѣ случаевъ канонами безъ акростиховъ и надписаній. Заимствуя каноны изъ общей минеи или переводные изъ разныхъ службъ, составители ихъ, конечно, не заботились объ акростихѣ и, даже, зачастую не приводили надписанія и имени автора. Тропари переводныхъ канонвъ, сохраняя свои мѣста, часто обнаруживаютъ характерныя для греческихъ писателей начала тропарей, дающія при обратномъ переводѣ ихъ на греческій языкъ имя автора. Въ особенности часто встрѣчаются такіе каноны съ именемъ Іосифа, котораго можно назвать любимымъ авторомъ нашихъ писателей канонввъ. Такъ, на примѣръ, канонъ св. князю Всеволоду-Гаврилу, 11 февраля, ненадписанный ни стихомъ акростиха, ни именемъ автора, заканчивается пятью типичными для творчества Іосифа тропарями:

Пѣснь 9.

Видѣти — *ιδεῖν*
Яко — *ὡς*
Мудростію — *σοφία*
День — *ἡμέρα*
Свѣта — *φωτός,*

что и даетъ имя Іосифа. Такія же заимствованія повторяются: Мая 24, іюня, 15, іюля 10, ноября 23 (въ службѣ кн. Александру Невскому), ноября 24, 27, апрѣля 17 (преп. Зосимъ Соловецкому) и пр.

Списателемъ службы св. кн. Всеволоду былъ Василій-Варлаамъ. (Фил. цит. подъ № 133). Такой же манерой Василій списалъ у Григорія Цамблака свою службу муч. Георгію Новому (см. въ раздѣлѣ IX).

Около 70 каноновъ русскаго и южно-славянскаго творчества, находящихся въ нашихъ минеяхъ (мы пользовались минеями мѣсячными изданія Кіево-Печерской Лавры 1894-1895 гг.), не имѣютъ никакихъ надписаній. Многіе каноны попросту повторяются въ службахъ святыхъ одного и того же чина: напримѣръ, каноны юродивымъ неизмѣнно заимствуются изъ общей минеи, куда канонъ попалъ изъ греческой службы на день 21 іюля — преп. Симеону Юродивому и Іоанну Салось. Другіе берутъ каноны изъ той же общей минеи, слегка ретушируя ихъ. Во всякомъ случаѣ, болѣе половины нашихъ славянскихъ службъ акростихомъ для канона не пользуются и авторы не надписываютъ своихъ именъ. Трудно было бы и отличить канонъ, писанный на Руси отъ переводнаго, если бы наши творцы понимали и учитывали значеніе и роль ирмоса, какъ образца для составленія тропарей. Разница размѣровъ ирмоса и подчиненныхъ ему тропарей даетъ въ нашихъ канонахъ аритмичность. Совершенно невозможнымъ явилось бы, напримѣръ, пѣніе російскихъ неуклюжихъ и громоздкихъ по сравненію съ ирмосомъ тропарей, тогда какъ пѣсенное исполненіе вполне легко проходитъ въ канонахъ, соразмѣряющихъ тропари съ ирмосомъ. Но даже и при чтеніи тропарей русскихъ каноновъ замѣтно обнаруживается ихъ несоотвѣтствіе основному размѣру и стилю ирмоса. Такое музыкальное безвкусіе съ особой ясностью проявлено въ фантастическомъ канонѣ на день Полтавской побѣды, гдѣ постоянная смѣна гласовъ ирмосовъ, да еще несоразмѣрныхъ съ подчиненными имъ тропарями, создаетъ опредѣленно невыносимую какофонію, усугубленную еще и нецерковнымъ содержаніемъ канона. Канонъ долженъ представлять собой одно музыкальное цѣлое, построенное по опредѣленному размѣру, намѣченному для каждой пѣсни ирмосомъ, образцомъ ритмики, тоники и мелодіи. Нарушеніе этого правила и дѣлаетъ изъ канона на день Полтавской побѣды, творенія арх. Теофилакта Лопатинскаго (2), образецъ того, какъ не должны писаться каноны. Служба эта, къ счастью, является единственнымъ образцомъ подобнаго безвкусія: ни у грековъ, ни у южныхъ славянъ, ни у насъ нѣтъ такихъ опытовъ сгущеннаго нарушенія законовъ ритма и музыкальности пѣснопѣній.

II. Первой стадіей простѣйшаго украшенія по методу, можно думать, славянскаго изобрѣтенія, явилось у насъ стараніе соблюдать въ началахъ тропарей канона соотвѣтствіе между начальными буквами, а иногда и словами ирмосовъ, путемъ повторенія ихъ во всѣхъ или части тропарей. Методъ этотъ скорѣе всего беретъ начало отъ частаго употребленія стихирь по подобнаму, напримѣръ: въ гласѣ 8 — «О преславнаго чудесе». (См. напримѣръ, въ службѣ св. мч. Савватію и Доримедонту, 19 сентября, стихиры на Господи воззвахъ). Примѣровъ употребленія такого метода писанія канона у насъ восемь. Манеру эту можно почестъ наиболѣе простой и древней. На примѣрахъ этихъ, кстати, можно видѣть степень поврежденности фигуръ нашихъ первоначальныхъ акростиховъ при перепечаткѣ или перепискахъ службъ. Фигурность каноновъ изламывалась вольными или невольными дополненіями и измѣненіями.

Напримѣръ, одна изъ древнихъ службъ, св. Ольгѣ, 11 іюля (см.

Е. Голубинскій, Ист. цит. стр. 523 выдержки изъ службы, соответствующія нашимъ минеямъ), сохранила въ канонѣ этотъ рисунокъ повторенія словъ въ такихъ соответствіяхъ:

П. 1	Ирмось: Величаваго..	Тр. I	Величіе
П. 3	ирмось: Державнаго..	Тр. I	Державнаго
4	» Духомъ..	I	Духомъ
8	» Крѣпціи..	I	Крѣпціи

5, 6, 7 и 9 пѣсни такого соответствія уже не имѣютъ. Канонъ св. Ольги примѣчательнѣе еще одной особенностью: онъ имѣетъ оригинальные ирмосы, ни въ одной русской службѣ не встрѣчающіеся; намъ не пришлось встрѣчать ихъ и въ греческихъ минеяхъ. Впрочемъ возможно, что они чисто русскаго творчества: ихъ стиль, нѣсколько сумбурный, не противорѣчилъ бы такому заключенію.

Такимъ же способомъ писанъ былъ и съ такимъ же нарушеніемъ основного рисунка канонъ на 21 августа, преп. Авраамію Смоленскому. Здѣсь узоръ сохраняется только въ п. 1: «Яко», въ 4 пѣсни «Христось» и въ п. 6 — Житейское. Впрочемъ, однако, возможно, что въ этомъ канонѣ полное соответствіе и не было задумано и что словесныя совпаденія были случайны, какъ случайно въ канонѣ преп. Павлу Обнорскому, 10 января, совпаденіе всѣхъ подчиненныхъ ирмосу пятой пѣсни тропарей съ «Ты Господи мой».

Мало сохранился рисунокъ и въ канонѣ древней службы св. Исаи Ростовскому, 15 мая (3). Здѣсь удержались лишь въ п. 4 ирмось: Сѣдая и 1 тропарь — Сѣдѣша, въ п. 6 — Божественное и тропарь 1 — Божественнаго, въ п. 7 — Не послужиша, 1 тропарь — Не служить. Въ пятой пѣсни соответствіе соблюдается не въ словахъ, а въ начальныхъ буквахъ Ирмось — Ужасошася, всѣ три тропаря — Удивляются и богородичень — Умилосердися.

Лучше сохранился канонъ преп. Авраамію Ростовскому (4), 29 октября.

Пѣснь 1 — ирмось: Горькія работы.. Всѣ три тропаря и богородичень начинаются словомъ — Лютыя. (Именно такъ и читался ирмось до правки текстовъ при патр. Никонѣ).

- » 3 — Да утвердится — повторено всѣми тропарями и богородичнымъ.
- » 4 — Разумѣхъ.. Повторено всюду.
- » 5 — Отъ ноши.... Всѣ тропари и богородичень «Изъ ноши».
- » 6 — Отвергль мя... Во всѣхъ тропаряхъ и въ богородичномъ — Отверзи.
- » 7 — Явлейся.. Повторено всюду.
- » 8 — Пѣснь.. Вездѣ выдержано.
- » 9 — Живопріемный источникъ — въ тропаряхъ:
— Живоносный источникъ, въ богородичномъ:
— Источникъ. (Напрашивается эпитетъ — Живоносный).

Почти въ той же сохранности дошелъ до насъ и канонъ на 25 іюля преп. Макарію Унженскому, XVII вѣка). (Мощи открыты были при патр. Филаретѣ и празднованіе установлено въ 1619 г. Гол. Кан. стр. 124). Въ канонѣ перемѣшаны принципы изображенія узора буквеннаго и словеснаго. Пѣснь первая выскальзываетъ изъ рисунка: пѣсни 3, 4 и 6 соблюдаютъ повтореніе только начальной буквы ирмоса.

- Пѣснь 3 — ирмосъ: «Утверждай — троп. 1 «ухаетъ».
 2 троп. и богородичень не слѣдуютъ,
 но троп. 3 — «утверди».
- » 4 » Услышахъ.. Троп. 1 Се удалихся (было безъ
 «Се»).
- » 2 Удивишася.
 » 3 Украшается.
 Богор. Испѣли (не было ли Уврачуй?).
- » 5 » Возсіяй Троп. 1 Въ пустыни.
 » 2 Возгремѣ.
 » 3 Водворился.
 Богор. Вышша.
- » 6 » Буря Троп. 1 Безплотныхъ.
 » 2, 3 и богородичень-Бо
 жественный.
- » 7 приближается къ словесному рисунку:
 » ирмосъ Глаголавый — Троп. I. Гласомъ
 » 3 и богородичень-Глаголь.
- » 8 » Земля » 1 — Земная, троп. 2 и 3 —
 Земля.

Пѣснь 9 ирмосъ — Яко.. въ троп. 1 и 2. Троп. 3 и богородичень не согласованы.

Совершенно чистый рисунокъ, по словамъ, сохранился въ службѣ св. Митрополиту Алексію, 12 февраля въ первомъ канонѣ:

- Пѣснь 1 — ирмосъ — Колесницегонителя — всѣ тропари и богородичень — Колесница.
- » 3 » Небеснаго круга.. повторено всюду.
- » 4 » Ты моя... также
- » 5 » Вскую... также
- » 6 » Очисти... также
- » 7 » Отъ Іудеи, дошедше отроцы... — повсюду
 — Отроцы отъ Іудеи.
- » 8 » Царя небеснаго... повторено всюду
- » 9 » Воистину... также.

Рисунокъ усложняется и точно выдерживается въ службѣ св. Михаила митрополиту Кіевскому. Служба эта по всей вѣроятности составленія не ранѣе XVIII вѣка. Указомъ святейшаго синода отъ 15 іюня

1762 г. дозволено печатать службу. (Словарь историческій о святыхъ прославленныхъ въ русской церкви. СПб. 1862, стр. 165). Святой этотъ Кіевской традиціи и, возможно, въ Кіево-Печерской лаврѣ, гдѣ мощи, служба составлена была и ранѣе. Въ канонѣ службы вводится новая манера узора. Съ ирмосомъ сочетается лишь первый тропарь, средній остается свободнымъ, а третій связывается начальнымъ словомъ съ богородичнымъ.

- Пѣснь 1 ирмосъ и всѣ тропари съ богородичнымъ начинаются словомъ — Яко,
- » 3 » Нѣсть, троп. 1 — Не...
троп. 3 и богородиченъ — Солнце...
 - » 4 » Христось, и первый тропарь также,
троп. 3 и богор. — Всякъ...
 - » 5 » Божіимъ, и первый тропарь также,
троп. 3 и богор. Красуется...
 - » 6 » Житейское, троп. 1 — Идолобѣсія море... (возможно
было Житейское море...) троп. 3 и богор. — Свирѣпѣющія...
 - » 7 » Росодательну... троп. 1 — Хладодательну... (такъ и
было до исправленія книгъ. См., напр., канонъ преп. Марою въ Супрасльскомъ каноникѣ 1791 г, печатанномъ съ каноника 7159 г. — 1651 г. Москва). Троп. 3 и богородиченъ — Златъ.
 - » 8 » Изъ пламене... троп. 1 также.
троп. 3 и богородиченъ — Многъ...
- 9 — испорчена. Ирмосъ — Бога... троп. 1 и 2 — Яко..., троп. 3. Ликъ..., богородиченъ — Вся...

Таковы первыя робкія попытки украшенія каноновъ подобіемъ акростиховъ въ нашихъ службахъ. Это было самостоятельное славянское и, быть можетъ, даже русское измышленіе, не очень затруднявшее писаніе и несложное по существу.

III. Знакомство съ канонами Іосифа и Теофана, составленными съ акростихами «по алфавиту» (5), дало у насъ направленіе къ подражанію и три службы въ нашихъ минеяхъ числятъ въ себѣ каноны съ такимъ обрамленіемъ. Въ болѣе поздней изъ нихъ, на 9 января и 3 юля, св. Филиппу митрополиту Московскому (6), нѣтъ надписанія канона, но порядокъ тропарей даетъ въ послѣдовательномъ чтеніи начальныхъ буквъ нашъ славянскій алфавитъ. Въ него включены и богородичны. Порядокъ въ нашей минеѣ нарушенъ только нынѣшнимъ безразличнымъ печатаніемъ буквы И: она повторена въ «Имѣя» и въ словѣ «Исполнивъ», да еще въ 5 пѣсни первый тропарь для буквы Л начинается словами — «Яко луча», вмѣсто бывшаго, вѣроятно, «Луча яко». Авторъ канона имени своего не даетъ.

Двѣ другія службы, обѣ XVI вѣка, даютъ каноны съ надписаніемъ и именами авторовъ въ совершенно оригинальномъ, русскаго изобрѣтенія, изображеніи, характерномъ для Нозгородской школы. Авторы

ихъ — Маркелль Безбородой и священникъ Иванъ — оба новгородцы. Оба они пользуются однимъ и тѣмъ же методомъ подписи подъ канономъ. Методъ этотъ показываетъ мастерство, затѣйливое и узорчатое. Къ сожалѣнію, у насъ не нашлось учениковъ и подражателей этой школы. Кто былъ учителемъ — Маркелль или Иванъ, сказать трудно. Маркелль кажется, писалъ позже Ивана. Отъ послѣдняго осталась лишь подпись подъ алфавитнымъ канономъ. Маркелль оказался болѣе вдохновеннымъ и плодовитымъ: фантазія у него богаче и цвѣтистѣе. Если и былъ онъ ученикомъ, то «болимъ учителя своего».

Иванъ составляетъ канонъ на 23 октября, на день перенесенія мощей преп. Іакова Боровицкаго (единственный, кажется, святой, неимѣющий въ четьяхъ минеяхъ своего житія). Канонъ съ надписаніемъ: «его же краегранесіе по алфавиту до девятыя пѣсни, свершенъ же списавшаго именемъ». Алфавитъ въ нашей минеѣ нарушенъ дважды: въ пѣсни 4 послѣ «Иже» слѣдующій тропарь начинается словомъ «Нынѣ», вмѣсто, очевидно, «И нынѣ», и въ пѣсни 8 поставлено вмѣсто бывшаго «Царю» позднѣйшее «Императору». Пѣснь девятая даетъ такой порядокъ началъ тропарей:

Источникъ
Всзвеличиль
Недостойною

богор. Владычице, т. е. ИВНВ. Новгородскій методъ писанія основанъ на выпусканіи по мѣстамъ буквъ, по преимуществу гласныхъ. Краткое объясненіе такого приема мы дадимъ далѣе при разсмотрѣніи каноновъ съ болѣе полнымъ примѣненіемъ этого метода (7). Вставивъ въ ИВНВ гласныя, мы прочтемъ прилагательное притяжательное ИВАНОВ, т. е. канонъ творенія Ивана. И, дѣйствительно, авторомъ канона былъ Софійскій священникъ Иванъ, свидѣтельствовавшій мощи (8).

Въ службѣ 31 января св. Никитѣ Новгородскому Маркелль Безбородый фигурничаетъ нѣсколько болѣе. Онъ составляетъ оба канона святому, и тотъ и другой съ надписями.

Первый: «Пѣніе молебное, сложено по азбуцѣ, совершенно же именемъ списавшаго» (См. Иваново надписаніе въ службѣ преп. Іакова Боровитскаго).

Второй: «сложенъ такоже по азбуцѣ воспятословесно».

Въ первомъ канонѣ опять повторено дважды И, въ «Изь», и «Исполнивъ», въ пѣсни четвертой снова «Императору» вмѣсто «Царю», нѣтъ въ азбуцѣ ижицы и омеги.

Девятая пѣснь даетъ:

Море
Рака
Крестоносно

Лукъ, т. е. МРКЛ. Дополнивъ по указанному методу гласныя, получимъ имя собственное — **МАРКЕЛ**.

Второй канонъ проводитъ азбуку съ конца, опускающая снова Ижицу и Омегу, и заключается въ девятой пѣсни лавію поставленными:

Львы
Крѣпкою
Разжени

Милосердіе, т. е. «воспятословеснымъ», какъ и азбука ЛЖРМ — ЛЕКРАМ, въ обратномъ чтеніи — МАРКЕЛ. И Иванъ, и Маркеллъ не просто выдумали этотъ методъ выпускать гласныя, чтобы только скрыть свое имя за хитроумнымъ написаніемъ: Маркеллъ широко примѣняетъ это искусство, являющееся верхомъ русской изобрѣтательности въ сложеніи акростиховъ.

IV. Обычный греческій методъ исполненія буквеннаго акростиха нашель у насъ совсѣмъ немногихъ подражателей. Онъ, по всей вѣроятности, казался прѣснымъ. Найдены были способы писанія болѣе запутанные и хитросплетенные. Здѣсь законодателемъ моды явился несомнѣнно Пахомій Сербъ, плодовитый составитель службъ на Руси во второй и третьей четверти XV вѣка (9). Онъ первый даетъ образцы чтенія краегранесія по указанію: «У ЧЕРВЛЕННЫХЪ СЛОВЕСЪ». Методъ этотъ основанъ былъ на писаніи и затѣмъ печатаніи нужныхъ для прочтенія краегранесія или краесловія словъ и буквъ красными знаками. Нельзя признать такой способъ не особенно удачнымъ въ смыслѣ сохраненія и передачи на будущее акростиха: наши миинеи сохраняютъ нынѣ печатанными красной краской только начальныя буквы отдѣльныхъ пѣснопѣній или чтеній. Такое отдѣленіе пѣснопѣній другъ отъ друга представляетъ несомнѣнное удобство въ богослужебной практикѣ, позволяя быстрѣе найти нужное пѣснопѣніе. Но весь смыслъ надписанія канона «у червленыхъ словесъ» исчезаетъ, когда въ акростихъ вплетаются не только буквы, но и слова.

Въ службѣ перенесенія мощей св. Петра митрополита 24 августа помѣщены два Пахоміевыхъ канона, имѣющихъ общее для обоихъ надписаніе: «Канона два пренесенія, имаже (двойственное число) краегранесіе внимай у червленыхъ словесъ». Пахомій связываетъ оба канона однимъ акростихомъ, читаемымъ попеременно по начальнымъ словамъ тропарей то одного, то другого канона. Чтеніе червленыхъ словесъ по нашей миинеѣ, лишь по ея краснымъ начальнымъ буквамъ даетъ полную безсмыслицу. Въ перепечаткахъ исчезли нужныя для чтенія краегранесія червленыя словеса — именно слова, а не буквы, напечатанныя кряду чернымъ шрифтомъ. Все же открыть ихъ путемъ послѣдовательнаго подбора для чтенія осмысленной фразы, расположенной по начальнымъ словамъ тропарей, удастся. Эта фраза даетъ указанія мѣста, времени и обстоятельствъ написанія, также какъ и имя автора. Въ составленіе фразы входятъ лишь нѣкоторые тропари. Такую перепечатку безъ червленыхъ словесъ надо приписать непониманію и невниманію печатниковъ, справщиковъ, и цензоровъ. Это упущеніе, по нашему мнѣнію, вошло въ практику приблизительно съ конца XVIII или начала XIX вѣка. Мы располагаемъ образцомъ употребленія еще въ XVIII вѣкѣ такого метода обозначенія автора червлеными словесами.

Наши два канона потеряли выдѣлявшееся ранѣе въ красныхъ словахъ надписаніе, читающееся въ такой фразѣ:

Канонъ первый	Канонъ второй.
п. 1 Повелѣніемъ Благочестиваго	п. 3 Великаго князя Іоанна Всея Россіи
п. 4 Благословіемъ Ф(арисейское) И(сполнивъ)	п. 5 Л(ищемъ) И(сполнивъ) Па(ки)
п. 6 Митрополита Всея Россіи	п. 7 Благодарное сіе пѣніе Принесесея даръ Рукъ
п. 8 Многогрѣшнаго Пахоміа С(мирень) Е(динъ)	
п. 9 Р(ыдаютъ) Б(ожественную)	п. 9 На

т. е. «Повелѣніемъ благочестиваго Великаго князя Іоанна всея Россіи, благословіемъ Филиппа митрополита всея Россіи благодарное сіе пѣніе принесесея даръ рукъ многогрѣшнаго Пахоміа Сербина». Князь Іоаннъ Васильевичъ 3-ій — отъ 1462 по 1505 годъ, митрополитъ Филиппъ 1-ый отъ 1464 по 1473 годъ. Служба писана въ одинъ изъ девяти годовъ святительства митрополита Филиппа Пахоміемъ Сербиномъ.

Одинъ изъ этихъ канонѡвъ Пахоміа, именно первый, неизвѣстно когда и кѣмъ, непонятно почему и зачѣмъ, помѣщенъ былъ въ службу болгарскому святому Иларіону Меглинскому, 21 октября. Почти необъяснима причина вхожденія и закрѣпленія этой службы въ нашихъ русскихъ минеяхъ. Смыслъ обозначенія зачѣмъ то сохраненнаго въ надписаніи единственнаго канона «внимай о червленыхъ словесѣхъ» теряется здѣсь даже вдвойнѣ: и червленныя слова не сохранились, да и содержаніе краегранесія звучитъ бессмысленно. Отъ него осталось лишь: «Повелѣніемъ благочестиваго благословіемъ Фи епископа всея Меглинскія земли принесесея даръ многогрѣшнаго Пахоміа Сена». Въ данномъ случаѣ передъ нами одинъ изъ частыхъ случаевъ въ составленіи русскихъ службъ — намѣренное, но не продуманное похищеніе текста изъ готовыхъ службъ. Это обстоятельство отмѣчаетъ митр. Макарій, въ Исторіи Русской Церкви, т. 8, ч. 3, стр. 61: «Клади передъ собой существующіе каноны и службы и пользовались ими не только какъ образцами, но и какъ источниками».

Образцу писанія Пахоміа послѣдовалъ въ XVI вѣкѣ бояринъ Тучковъ, въ иночествѣ пресвитеръ Ілія. Онъ, по порученію митрополита, тогда еще архіепископа Новгородскаго Макарія, составляетъ службу или, можетъ быть, одинъ лишь канонъ преп. Михаилу Клопскому на день 11 января. Канонъ свой онъ украшаетъ краегранесіемъ у червленыхъ словесъ. Канонъ отличается обширностью, въ немъ даже тропичные тропари, что весьма рѣдко въ русскихъ канонахъ. Краегранесіе

у Ильи смѣшанное словесно-буквенное и по слогамъ. Въ него не входятъ ни троичные, ни богородичны и внѣ его остаются пять-шесть тропарей заключающихъ канонъ. Въ своемъ многословномъ краегранесіи Илья даетъ, слѣдуя Пахомію, довольно точныя историческія указанія.

Собственно говоря, и этотъ методъ исполненія словесно-буквенныхъ краегранесій принадлежитъ той же многоплодной Новгородской школѣ. Пахомій началъ работать по составленію службъ именно въ Новгородѣ при митрополитѣ Іонѣ. Традиція составленія службъ въ Новгородѣ закрѣпилась прочно и черезъ вѣкъ митрополитъ Макарій, придя на Московскій престолъ изъ того же Новгорода, обогащаетъ наши минеи новыми службами цѣлому ряду русскихъ святыхъ, канонизованныхъ на соборахъ 1547 и 1549 гг. и позже. По составленію службъ работаютъ разные авторы и составители, въ томъ числѣ и многіе Новгородцы; работаютъ съ большимъ или меньшимъ талантомъ и самостоятельностью. Ясно, что исполненіе краегранесій было привилегіей именно болѣе самостоятельныхъ творцовъ: акrostихъ изобрѣтался, изобрѣтались по нему и тропари, заполнявшіе фразу, предназначенную для прочтенія. Менѣе длинная фраза надписывалась просто въ началѣ канона: обозначеніе же «у червленыхъ словесъ» позволяло строить и болѣе длинныя краегранесія, какъ, напримѣръ, у Ильи, читающееся и составляющееся такъ:

- п. 1 Въ царство
Благочестиваго
Христоролюбиваго царя
Іоанна
- п. 3 Всея Россіи
Самодержца
Повелѣніемъ владыки
Благословеніемъ
- п. 4 Макарія
Святѣйшаго архіепископа
Богоспасаемыхъ
Градовъ
- п. 5 Великаго Новаграда
І(оанна)
П(реподобно)
Ско(ростію)
- п. 6 Ва(силія)
Благодарное сіе пѣніе
Принесется
Всепреподобному
- п. 7 Михаила
Клопотъ
Христоролюбивому
- п. 8 Рукою
Пресвитера

Иліи, т. е. — «Въ царство благочестиваго христоролюбиваго царя Іоанна (IV-го, Васильевича Грознаго — 1533-1584) всея

Россіи самодержца повелѣніемъ, владыки благословеніемъ Макарія (архіепископъ въ Новгородѣ отъ 1526 по 1542) святѣйшаго архіепископа богоспасаемыхъ градовъ Великаго Новаграда и Пскова благодарное сіе пѣніе принесеса всепреподобному Михаилу Клопотъ (прозвище святого) христоролюбивому рукою прѣсвитера Илиіа».

Служба и была писана въ 1537 году (Филареть, Обзоръ русской духовной литературы, Т. I, подъ № 133. Харьковъ 1859) прѣсвитеромъ Ильей.

Это твореніе было послѣднимъ съ надписаніемъ «у червленьхъ словесъ». Этотъ образъ исполненія акростиха не исчезъ: его знали и имъ пользовались еще в половинѣ XVIII вѣка. Правда, мы обрѣли его не въ богослужебной книгѣ и не въ видѣ акростиха проведеннаго начальными буквами или словами, а въ самомъ текстѣ печатнаго предисловія, предварившаго книжицу митрополита Стефана Яворскаго, изданную въ Москвѣ въ лѣто отъ сотворенія міра 7261, отъ Рождества же Христова 1752, при императрицѣ Елисаветѣ Петровнѣ: «Знаменія пришествія антихриста и кончины вѣка, отъ писаній божественныхъ явленныхъ». Въ этомъ предисловіи Стефанъ Яворскій помѣщаетъ свое имя въ червленьхъ буквахъ и слогахъ, разбѣянныхъ въ началахъ, срединяхъ и концахъ словъ слѣдующихъ виршей:

Аще хотите, любимицы, знати,
Кто есть дерзнувый сіа написати,
Грѣшникъ есть. Но Богъ грѣшныхъ влекушь горѣ
Восхотѣ сему быти въ омофорѣ.
И осель въ ризахъ апостольскихъ бяше,
Егда Господа своего ношаше.
Обаче молю не налице зрите,
Не кто начерта вы того судите,
Но что написа и како вѣщаетъ,
Истиною ли глаголь утверждаетъ.
Вѣсте бо яко бысть нѣкое время,
Въ неже и осель носящъ тяжко бремя,
Истину рече: от желѣза люта
Изнесъ своего всадника дерзнута.
Тѣмъ же не кто, но что начнетъ вѣщати
Мудрому всяко предлежитъ внимати.

Червленныя словеса, отмѣченныя нами подчеркнутыми буквами, даютъ: Стефанъ Митрополитъ Рязанск. и Муромскій.

Церковный писатель XVIII вѣка еще пользуется методомъ надписанія, измышленнымъ Пахоміемъ въ XV вѣкѣ. Митрополитъ Стефанъ несомнѣнно зналъ образцы такого написанія, въ то время бывшіе еще въ ходу.

V. Около 30 канонѣвъ сохраняють надписанія разнаго рода и стили. Нѣкоторые имѣють въ надписаніи только имя автора, другіе даютъ стихъ краегранесія и не исполняютъ его, третіе пытаются съ большимъ или меньшимъ успѣхомъ выполнить его, иные, наконецъ, принимаютъ

писать выдержанно и благополучно справляются съ краегранесіемъ. Надъ всѣми оказывается опять-таки Маркелль Безбородый, достигающій вершины въ искусствѣ сочиненія и исполненія вычурнаго рисунка акростиха загадки, ключъ къ разумѣнію которой, къ счастью, онъ подноситъ самъ въ надписаніи своего творенія.

Въ надписаніяхъ, сохраняющихъ только имя автора канона, встрѣчаются разнообразныя формы указаній и опредѣленій чина и положенія автора. Отсутствие такого опредѣленія создаетъ иной разъ нѣсколько несуразное впечатлѣніе при чтеніи надписанія. Такъ, напримѣръ, канонъ преп. Іоанну юродивому 29 мая надписанъ — «твореніе Теофанова» Дѣло въ томъ, что канонъ этотъ помѣщенъ съ такимъ же надписаніемъ въ общей минеѣ для службъ юродивымъ, куда попалъ онъ изъ уже приведенной нами древней греческой службы на 21 іюля.

Греческій творецъ IX вѣка Теофанъ, такимъ образомъ, попадаетъ въ творцы службы русскому позднему святому. Также кратко надписанъ переводный канонъ Одигитріи въ дни Казанской иконы Божія Матери 8 іюля и 22 октября и въ день Смоленской иконы 28 іюля: канонъ іеромонаха Игнатія.

Сербскій канонъ, второй, св. Саввъ, 12 января, заранѣе даетъ въ надписаніи тему своего содержанія: «канонъ второй въ немъ же о чудотвореніи его». (Такъ же и служба пр. Θεодосію Тотемскому 28 января). Русскія надписанія авторовъ весьма разнообразны.

Февраля 12, св. Алексія Митрополита канонъ второй: «твореніе іеромонаха Епифанія Славиницкаго, Θεолога, жившаго во обители его».

Мая 1, преп. Пафнутія Боровскаго — «Твореніе ученика его Иннокентія инока тоя же обители».

Мая 21, св. Константина Муромскаго и чадъ его — «Канонъ, твореніе господина монаха Михаила Новаго». (Все цѣликомъ списано изъ разныхъ канонувъ иныхъ авторовъ).

Іюня 25, въ службѣ св. кн. Петру и Февроніи тотъ же авторъ надписываетъ: «Другій канонъ чудотворцемъ твореніе господина Михаила монаха» (безъ «Новаго»). На весь канонъ всего пять самостоятельныхъ тропарей.

Мая 20, св. Алексія Митрополита — 1-ый канонъ — «Твореніе Пятирима, епископа Пермскаго».

Мая 23, Леонтія Ростовскаго — «Твореніе епископа Іоанна». Въ канонѣ сохранился остатокъ древней манеры приукрашенія въ п. 4 — ирмосъ, тропарь 1 и богородиченъ начинаются словомъ «Христосъ, въ п. 5 — ирмосъ, тропарь 2 и богородиченъ — «Божіимъ».

Надписанія только имени у Пахомія, безъ краегранесій, также разныя:

Марта 11, — св. Евфимія Новгородскаго — «Твореніе Пахомія иже отъ святыхъ горы».

Сентября 20, — св. благ. кн. Михаила Черниговскаго — «Твореніе НЕ-ГЛИ (какъ будто бы) іеромонаха Святыхъ Горы Пахомія, кромѣ богородичновъ».

Октября 1, — преп. Саввы Вышерскаго — «твореніе священномонаха Пахоміа».

VI. Нѣсколько канонѡвъ, не называя въ надписаніи имени автора даютъ краегранесіе, затѣмъ неисполняемое. Очевидно, что здѣсь принимали надписанный стихъ, какъ благочестивое молитвенное предисловіе или вводный запѣвъ только для чтеца.

Сентября 25, — преп. Сергія Радонежскаго — «Канонъ первый, его же краегранесіе сицево: Сергія похвалити, Боже мой, даруй ми». Исполненія краегранесія не послѣдовало.

Октября 19, — преп. Іоанна Рыльскаго — «Канонъ, его же краегранесіе: Святителю, пою твоя, всеблаженне чудеса». Въ канонѣ 36 тропарей съ богородичными, знаковъ для акростиха намѣчено 33. Такія несоотвѣтствія возможны хотя бы при употребленіи смѣшаннаго словесно-буквеннаго или же «у червленыхъ словесъ» акростиха. Здѣсь же нѣтъ и намека на исполненіе его.

Ноября 26, — преп. Варлаама Хутынскаго — канонъ Пахоміа «его же краегранесіе сице: Глаголь ми даждь, Христе мой, восхвалити Твоего угодника». 45 знаковъ на 25 тропарей канона. Исполненія акростиха нѣтъ.

Марта 2, — св. Арсенія Тверскаго — канонъ «его же краегранесіе: Святаго Христова святителя Арсенія похвалити, Боже мой, даруй ми», 54 знака на 32 тропаря и богородична. Стихъ не использованъ.

Апрѣля 1, — преп. Евѡимія Суздальскаго — канонъ «его же краегранесіе: Радуйся божественная монашествующихъ слава». 38 буквъ на 32 тропаря съ богородичными. 1-ый тропарь начинается словомъ «Радуйся», дальнѣйшее не даетъ ни словъ, ни буквъ къ исполненію краегранесія.

Юля 25, — св. муч. Бориса и Глѣба. 1-ый богородичный канонъ надписанъ: «Пою славу живоносныя отроковицы». Канонъ этотъ несомнѣнно греческій, размѣренный по акростиху: только 1 и 7 пѣсни по 3 тропаря, остальные по 2. Канонъ этотъ надписанъ именемъ Іоанна Дамаскина на дни 17 января, преп. Антонію Великому. Онъ же и на 5 декабря преп. Саввѣ Освященному безъ имени автора.

Юня 15, — св. Іонѣ митрополиту Московскому. Канонъ Богородицѣ: «Мати Божія, независную ми даждь благодать». Этотъ же канонъ уже безъ надписанія положенъ на 25 сентября въ день преп. Сергія Радонежскаго.

VII. Два канона безъ имени авторовъ и даютъ и исполняютъ краегранесіе. Первый изъ нихъ — сербскій.

Января 12, — св. Саввѣ Сербскому, канонъ первый. «Савву похвалити разума, Боже мой, даруй ми». (См. св. Арсенія Тверскаго марта 2 и преп. Сергія 25 сентября, гдѣ повторено неполностию). Акростихъ исполненъ, въ него входятъ и богоро-

дичны. Въ акростихѣ 33 буквы (Саву — черезъ одно «в») и потому въ пѣсни 4 четыре, а не 3, какъ въ остальныхъ, пропаря. Это добрый образецъ выдержаннаго буквеннаго акростиха.

Второй изъ этихъ канонѣвъ — русскій, на день 26 іюня въ службѣ Тихвинской иконѣ Божіа Матери: «Канонъ первый, имый краегранесіе сишево: О, благодатная, ты облагодати ми препроста слова пѣснь».

Акростихъ смѣшанный буквенно-словесный: въ пѣсни пятой читается цѣлое слово «ты». Въ восьмой пѣсни заканчивается буквенный акростихъ въ «пре», и въ девятой пѣсни идутъ слова:

троп. 1 — проста

троп. 2 — слова

троп. 3 — пѣснь.

Всѣ 44 буквы акростиха, такимъ образомъ, размѣшаются и даже остается неиспользованнымъ одинъ, послѣдній, тропарь 9 пѣсни: Вполнѣ возможно, что онъ заключаетъ въ себѣ за какой-либо уловкой имя автора.

VIII. Пахомій Сербъ, не плохо справлявшійся со словесными акростихами, (напр. въ службѣ преп. Антонія Печерскаго), не всегда придерживался точнаго изображенія буквенныхъ. Трудно предположить, что его творенія всѣ подрядъ претерпѣли большія измѣненія отъ чьего либо вмѣшательства и исправленій. Скорѣе всего самъ онъ, зная невысокую требовательность русскихъ своихъ заказчиковъ и нелюбовь и неумѣніе нашихъ соотечественниковъ составлять службы, допускалъ небрежность въ составленіи канонѣвъ, и, предпославъ канону стихъ, онъ не всегда ставилъ себѣ задачу выдержать акростихъ въ цѣломъ. Въ нашихъ минеяхъ сохранилось три такихъ его канона. Всѣ они надписаны именемъ автора и стихомъ, полностью по тропарямъ непрведеннымъ.

Ноября 27. Служба Знаменія Новгородскаго. «Канонъ, твореніе Священномонаха Пахомія Логофета, его же краегранесіе: Дажь ми слово, Слове Божій, восхвалити рождшую Тя», Въ этомъ канонѣ въ настоящемъ его видѣ нѣтъ возможности обрѣсти хотя бы малый слѣдъ акростиха. Пахомій, очевидно, и не собирався исполнять его.

Ноября 17. Преп. Никона Радонежскаго. Канонъ «твореніе Пахомія іеромонаха, иже отъ святаго Горы, его же краегранесіе: Похвалу блаженному Никону тку». Въ надписаніи всего 26 знаковъ, тогда какъ канонъ, неправильный и неравномѣрный по строенію, имѣетъ 31 тропарь и 8 богородичныхъ. Въ канонѣ въ пѣсни четвертой, пятой, седьмой, восьмой и девятой по 4 тропаря, въ первой — пять и въ третьей и шестой — по три. Пахомій начинаетъ выписывать рисунокъ акростиха:

пѣснь 1 — П О Х В А

пѣснь 3 — Л У Б . . . и далѣе не держится узора.

Также поступаетъ онъ и въ первомъ канонѣ преп. Кириллу Бѣлозерскому, надписанномъ: «Твореніе Пахомія іеромонаха святаго Горы,

его же краегранесіе: Похвалу пою Кирилу новому чудотворцу». Въ надписаніи 32 буквы, столько же и тропарей въ канонѣ. Узоръ начатъ такъ же какъ и въ службѣ преп. Никону, за исключеніемъ того, что въ акростихъ здѣсь входятъ и богородичны. —

Пѣснь 1 — ПОХВ

Пѣснь 3 — АЛУП

Пѣснь 4 — ОУ... и далѣе теряется.

Все же осталось: «Похвалу поу».

IX. Конечно, самымъ простымъ для исполненія былъ акростихъ буквенный, свойственный греческимъ канонамъ. Слѣды его у насъ находятся — прежде всего въ приведенной нами службѣ преп. Ѳеодосію Печерскому. Позже, въ XV вѣкѣ, еще до прибытія Пахомія, неоставившаго ни одного канона съ чисто буквеннымъ акростихомъ, митрополитъ Григорій Цамблакъ пишетъ службу⁽¹⁰⁾ на день св. муч. Іоанна Новаго, мученнаго въ Бѣлградѣ (нашемъ Аккерманѣ), 2 іюня. Канонъ мученику носить краегранесіе: «Новому мученику нову приношу хвалу, въ богородичныхъ же Григоріе». Богородичны и даютъ имя ГРИГОРІЕ — въ такомъ именно написаніи. Самъ же стихъ читается въ его сохранившемся оригинальномъ югославянскомъ, свойственномъ автору сербу или болгарину, изображеніи: «Новое мученикое нову приноша хвалю». Авторъ отражаетъ въ слияніи О и Е въ твердое У какую-то стадію образованія въ его языкѣ производныхъ гласныхъ звуковъ. Греческое образованіе изъ «о, въ славянскомъ языкѣ соотвѣтственно изображается черезъ ОУ.

Канонъ Григорія пришелся по вкусу позднѣйшимъ писателямъ. Въ нѣсколько измененномъ видѣ онъ дважды встрѣчается въ нашихъ службахъ, уже потерявъ свой акростихъ.

Мая 26. Въ службѣ муч. Георгію Новому Болгарскому въ канонѣ уже иные богородичны: «Григоріе» — исчезаетъ. Въ надписаніи имя автора не указывается, но стихъ краегранесія данъ: «Новому мученику нову плету похвалу». Краегранесіе это изъ-за замѣны части тропарей выдержано кое-какъ и то только въ началѣ: «Новое мчиннико нов....», и далѣе исчезаетъ совершенно. Фил. № 133 называетъ творцомъ службы Василія-Варлаама Псковскаго.

Во второмъ заимствованіи — въ службѣ св. благ. кн. Георгію, февраля 4, уже надписанія нѣтъ, но богородичны оставлены и исправно даютъ «ГРИГОРІЕ», стихъ же намѣчается въ началѣ и концѣ канона:

пѣснь 1 — Н О В

пѣснь 3 — М У .

пѣснь 8 — . . X

пѣснь 9 — В А Л.

X. Въ службѣ св. благ. кн. Всеволоду Гавриилу, февраля 11, находится канонъ съ надписаніемъ ребусомъ: «Канонъ второй, и аще волиши повелителя увѣдѣти, въ началѣхъ тропарей канона сего». Это методъ новый, пожалуй болѣе вѣрный и безопасный для сохраненія акростиха, чѣмъ «червленныя словеса», легко исчезающія при перепискѣ и перепечаткѣ.

Въ этомъ канонѣ не всѣ начала тропарей служатъ для составленія фразы о «повелителѣ». Богородичны лежатъ внѣ чтенія. Вотъ что читается до 8 пѣсни:

Пѣснь 1. —	Въ лѣта Царя	Пѣснь 6. Буяго	Умом
» 3. Славнаго	Бориса	» 7. Въ скорбѣхъ	Пѣснословивша
» 4. По благословенію	Епископа Геннадія	» 8. ГО(рняго)	РА(ченіе).
» 5. Пскова	Града Рукою		

Такимъ образомъ получаемъ: «Въ лѣта царя славнаго Бориса всея Россіи (1598-1605) по благословенію епископа Геннадія (1595-1609) рукою буяго умомъ въ челоуѣцѣхъ, въ скорби пѣснословивша Григора». Манера написанія этого краегранесія почти Пахоміева — словесный акростихъ, надписаніе же со включеніемъ въ него загадки изобрѣтено въ періодъ отъ 1598 по 1606 г. авторомъ канона Григоріемъ, возможно, монахомъ Суздальскимъ (Энциклоп. слов. Брокгауза и Ефрона подъ словомъ). Фигура этого Григорія очень загадочна. Такой же способъ надписанія, съ загадкой въ немъ, встрѣчается еще разъ въ канонѣ того же XVII вѣка.

Мая 15 на день св. муч. царевича Димитрія второй канонъ даетъ точный буквенный акростихъ съ надписаніемъ: «Канонъ, егоже краегранесіе сицево: Хвалю славу царевича Димитрія, прочая же, кромѣ сего да разумѣются».

Акростихъ, включающій и богородичны, читается точно: Хвалю славу царевича Димитрія. Чтеніе его заканчивается вторымъ тропаремъ восьмой пѣсни и далѣе дается разгадка «прочаго»:

Пѣснь 8 троп.	3 — Я
богор.	— И
9 троп.	1 — Т
»	2 — А
»	3 — В
»	4 — А
богор.	— С

что при обратномъ чтеніи даетъ имя Савватія, по нашему мнѣнію Тейши, инока Чудова монастыря (о немъ см. въ раздѣлѣ XII). Эти два послѣднихъ канона писаны по знакомству съ буквенными и словесными акростихами, показанными нашими югославянскими учителями.

XI. Совершенно оригинальнымъ и самостоятельнымъ изобрѣтеніемъ хитроумнаго русскаго монаха является необычный ни грекамъ, ни юго-

славянамъ затѣйливый узоръ акростиха-загадки, которую врядъ ли бы удалось кому-либо прочесть, если бы авторъ ея не помѣстилъ ключа къ расшифровкѣ въ надписаніи канона.

Мая 24. Въ службѣ преп. Никитѣ, столпнику Переяславльскому, канонъ «имѣяй краегранесіе: Пѣніе приношу молебно предивному отцу Никитѣ». Надписаніе оказывается неисправнымъ: въ точномъ чтеніи его въ полной формѣ обнаруживается фраза: Пѣніе молебно приношу въ пѣснѣхъ предивному отцу Никитѣ. Маркел. Богородичны входятъ почти всѣ въ краегранесіе. Чтеніе начальныхъ буквъ тропарей по порядку даеть:

ПНЕ МЛБН ПРНШ В ПСНХ ПРДВНМ ОЦ НКТ МРКЛ

Подпись намъ знакома и методъ пополненія для полной звучности имени автора нами показанъ въ акростихѣ канона св. Никитѣ Новгородскому. Здѣсь Маркеллъ примѣняетъ свою систему составленія краегранесія не только въ изображеніи имени въ концѣ канона, но и въ цѣлой длинной фразѣ. Вставивъ гласныя между намѣченными Маркелломъ согласными, получимъ — Пѣніе молебно приношу предивному отцу Никитѣ. Маркел. За исключеніемъ Т въ словѣ «отцу», всюду вставлены для полного прочтенія гласныя. (Было ли у Маркелла Т въ словѣ «отцу» или же онъ принималъ его по славянски титлованнымъ?). О Маркеллѣ вкратцѣ упоминаютъ и преосв. Макарій и митр. Евгеній и арх. Филаретъ въ своемъ обзорѣ пѣснописцевъ ⁽¹¹⁾. Говорятъ о немъ и историки церковнаго пѣнія въ Россіи св. Разумовскій и Металловъ. Но все это краткія упоминанія о немъ, какъ о знатокѣ церковнаго знаменнаго пѣнія по крюкамъ. Подвизался онъ въ Новгородѣ, гдѣ была школа церковнаго пѣнія, давшая цѣлый рядъ мастеровъ и специалистовъ этого вида церковнаго искусства. Что же касается самаго Маркелла, то о немъ знаемъ мы немного, но и немногое о немъ краснорѣчиво: «А псалтирь распѣва въ Великомъ Новгородѣ, нѣкто былъ инокъ именемъ Маркелъ, слылъ безбородой, онъ же сложилъ канонъ Никитѣ, вельми изящемъ», пишетъ въ XVII вѣкѣ неизвѣстный повѣствователь, учитель знаменнаго пѣнія. (Металловъ, Богослужбное пѣніе русской церкви, ч. 1 и 2, Москва 1908, стр. 267). Специалистъ по знаменамъ крюкового пѣнія, включавшаго въ себя знаніе разнообразныхъ знаковъ со многими и разнообразными значеніями и смыслами, Маркеллъ примѣняетъ методъ условнаго и символическаго изображенія звучнаго слова въ его почти беззвучномъ написаніи только согласными буквами. Къ такой выдумкѣ могло побудить Маркелла, возможно, и нѣкоторое знаніе еврейскаго языка въ его особенности въ сокращенномъ изображеніи слова. Во всякомъ случаѣ, этотъ крупный мастеръ знаменнаго пѣнія — положить на знамена псалтирь представляетъ огромный трудъ — примѣняетъ определенное знаніе къ изящному, по слову неизвѣстнаго повѣствователя XVII вѣка, сложенію канона. Маркеллъ потрудился не только надъ этимъ канономъ. Намъ удалось прочесть еще одинъ его акростихъ въ ненадписанномъ канонѣ Маркелла, ускользнувшемъ отъ вниманія всѣхъ изслѣдователей и историковъ. Наряду съ предыдущимъ канономъ стоитъ и второй, на

день 19 ноября, нерусскимъ святымъ — въ далекой Индіи подвизавшимся преп. Варлааму и Іоасафу, необычные подвиги которыхъ привлекали Маркелла. Въ службѣ этимъ святымъ, принадлежащей цѣликомъ авторству Маркелла, онъ пишетъ канонъ, подписанный его хитрой завитушкой. Надписанія надъ канономъ нѣтъ. Врядъ ли можно было ранѣ прочесть акростихъ, если только въ первоначальномъ надписаніи канона онъ не былъ приведенъ въ качествѣ стиха. Вполнѣ возможно предположить, что надписаніе исчезло при перепечаткахъ. Потому то, быть можетъ, и ускользнуло опредѣленіе авторства Маркелла отъ изслѣдователей. Необычная манера исполненія акростиха заканчивающагося уже знакомымъ именемъ съ несомнѣнностью удостовѣряютъ авторство Маркелла. Чтеніе акростиха даетъ въ полномъ его изображеніи, послѣ дополненія фразы гласными буквами:

Царю Іоасафу пѣніе молебнo приношу въ пѣснѣхъ убогій Маркеллъ. Причудливостъ, затѣйностъ и тонкостъ узоровъ Маркелловыхъ акростиховъ не находила себѣ подражателей въ нашей письменности еще долго. Для исполненія такого рисунка нужна была художественная изобрѣтательностъ, незаурядная живостъ сообразительности, утонченая знаніемъ церковной музыки въ ея сложномъ изображеніи Новгородскимъ знаменемъ.

XII. Однако, возможно, что именно этотъ методъ далъ мысль воспользоваться имъ для изображенія въ акростихѣ только своего имени автору ненадписаннаго въ службѣ канона преп. Корнилію Комельскому 19 мая. Тропарі первой пѣсни даютъ въ послѣдовательномъ чтеніи ихъ начальныхъ буквъ С В Т Я — Савватія (могло быть и слово «святителя»). На обязательности чтенія настаивать трудно. Здѣсь могло быть и случайное совпаденіе, стеченіе буквъ, при настороженности и подозрительности изслѣдователя превращающихся въ цѣлое слово, изображенное Маркелловымъ знакомымъ методомъ. Подобный же поводъ подозревать въ написаніи канона 17 марта преп. Макарію Калязинскому нѣкоего Романа, который, возможно, и расписался въ 9 пѣсни: РОМН. Здѣсь основаній къ такому чтенію больше: игумень Романъ жилъ во времена близкія ко времени написанія службы преп. Макарію Калязинскому инокомъ Макаріемъ (Фил. т. I, № 133). Самъ Романъ не чуждъ былъ писательства — онъ составилъ житіе Ефрема Перекомскаго около 1530 года (Е. Р. Ф. — (Филаретъ) — Исторія Русской Церкви, періодъ третій, Москва, 1847, стр. 135).

Канонъ этотъ не одинъ въ службѣ, что позволяетъ предполагать двухъ авторовъ, работавшихъ надъ службой. Далѣе, естественно и нормально было расположеніе авторомъ своей подписи именно въ заключительныхъ тропаряхъ канона, а не въ первой пѣснѣ, какъ это сдѣлалъ предполагаемый Савватій. Однако, если авторомъ канона пр. Корнилію былъ Савватій Тейша, въ міру Терентій Васильевъ, подьячій посольскаго приказа, дякъ при посольскихъ воеводахъ, затѣмъ съ 1654 г. инокъ Чудова монастыря, переметнувшійся въ расколъ, то отъ него можно было ждать не только подписи въ началѣ канона, вопреки образцамъ, но и чего либо большаго. Онъ «временемъ черпалъ и сикеру», «шумѣлъ на спрашкиковъ печатнаго двора», былъ на языкъ весьма не-

сдержанъ, что и доказаль въ написанномъ имъ канонѣ на память царевича Димитрія. Правда, канонъ преп. Корнилію писанъ болѣе сдержанно и стиль его отличается отъ Савватіева въ службѣ царевичу Димитрію.

Еще одинъ канонъ, также ненадписанный, имѣеть такую же возможную подпись, но уже въ 7 пѣсни. Принадлежность канона рукъ подписавшагося можно предположить съ большой вѣроятностью. На день 5 ноября въ канонѣ службы св. Іонѣ Новгородскому въ началахъ тропарей седьмой пѣсни по первымъ слогама намѣчается чтеніе:

ЗИ(ждеши)
НО(ву)
ВИ(нограда)
Е(дину), т. е. Зиновие.

Авторомъ могъ быть сосланный въ 1526 г. въ Отню пустынь (Фил. цит. № 138) Новгородской области, гдѣ въ свое время подвизался и св. Іона, ставшій затѣмъ архіепископомъ Новгородскимъ, инокъ Зиновій Отенскій, труды котораго еще не всѣ приведены въ извѣстность.

XIII. Имѣются въ нашихъ минеяхъ и каноны съ ненадписанными, но выдержанными буквенными акростихами: въ службѣ св. муч. царевичу Димитрію, мая 15, первый. Авторъ не изображаетъ своего имени, но стихъ проведенъ полностью по тропарямъ: «Мученика Дмитрія славу поемъ». Богородичны остаются внѣ акростиха.

Въ службѣ Василю Блаженному, 2 августа, ненадписанный канонъ даетъ въ исполненіи краегранесія малую примѣсь къ буквенному акростиху словеснаго: «Василіе моли БОГА (цѣлое слово) подати Борису ЪЛАГАЯ (также цѣлое слово)». Канонъ писанъ между 1598 и 1605 годомъ въ царствованіе Бориса Годунова.

XIV. Два ненадписанныхъ канона заключаютъ наше разсмотрѣніе формъ акростиховъ нашихъ службъ. Оба эти акростихи словесныя. Въ первомъ изъ нихъ, слегка поврежденномъ, есть примѣсь и буквеннаго исполненія рисунка. Принадлежитъ этотъ канонъ Пахомію и, вѣроятно, носилъ онъ надписаніе «у червленыхъ словесъ». Въ службѣ на день преп. Антонія Печерскаго, іюля 10, читаются два канона, оба Пахомія, связавшаго ихъ, какъ сдѣлалъ это онъ и въ службѣ св. Петру Митрополиту, общимъ краегранесіемъ. Начинаетъ онъ здѣсь съ седьмой пѣсни.

1 канонъ	2 канонъ
п. 7 Повелѣніемъ	Великаго
Святѣйшаго	Новаго
Архiepископа	Града
п. 8 Владыки	И (сцѣлѣніе)
Т (должно быть І)	Благодарное сіе пѣніе
О (насъ)	Принесетъ даръ
Н (а)	Великому
п. 9 Антонія (было Антонію)	—
Печерскому	Пахомія
Моею	Иже отъ святыхъ горы.
Руксю (въ богородичномъ)	—

Тропарь третій пѣсни девятой второго канона положень къ чтенію дважды изъ-за выпаденія тропаря перваго со словомъ «Многогрѣнаго», какъ въ канонѣ свят. Петру, 24 августа.

Фраза въ послѣдовательномъ чтеніи даетъ: Повелѣніемъ святѣйшаго архіепископа Великаго Новаго града владыки Іоны (1450-1470) благодарное сіе пѣніе принесеса даръ великому Антонію Печерскому моею рукою Пахоміа иже отъ святыхъ горы.

Въ послѣднихъ годахъ XVI вѣка или же въ первыя пять лѣтъ XVII столѣтія находится авторъ русской службы съ ненадписаннымъ въ ней канономъ, но съ яснымъ словеснымъ акростихомъ.

Октября 4, въ день перенесенія мощей свв. Гурія и Варсонофія Казанскихъ служба числитъ два канона, единаго стила и содержанія. Въ нихъ находятся при послѣдовательномъ чтеніи нѣкоторыхъ тропарей въ ихъ началахъ безспорныя указанія на время написанія и автора канонѣвъ.

Канонъ 1

- П. 1 Тр. 1 Повелѣніемъ Самодержца
благочестиваго царя и
великаго князя
П. 4 Тр. 2 Благословеніемъ крайня-
го святителя
3 Іова
П. 5 Тр. 1 Архіерей сый
2 Нынѣ
П. 8 Тр. 2 Новопросвѣщенному гра-
ду Казани
3 Пастырскій жезль приемъ
П. 9 Тр. 2 Память обрѣтенія чест-
ныхъ мощей
3 Благодарственныя пѣсни
принесемъ Христу Богу.

Канонъ 2

—

Тр. 4 Патриарха

П. 6 Тр. 1 Божіимъ смотрѣніемъ
и святительскимъ
благословеніемъ и
царскимъ повелѣніемъ.

т. е. «Повелѣніемъ самодержца благочестиваго царя и великаго князя благословеніемъ крайняго святителя Іова патриарха (1589-1605) архіерей сый нынѣ, Божіемъ смотреніемъ и святительскимъ благословеніемъ и царскимъ повелѣніемъ новопросвѣщенному граду Казани пастырскій жезль приемъ, (въ) память обрѣтенія честныхъ мощей благодарственныя пѣсни принесемъ Христу Богу». Насъ не смущаетъ смѣшеніе лицъ и чиселъ въ глагольныхъ формахъ этой фразы. Указанія ея подтверждаются какъ самимъ содержаніемъ канонѣвъ, въ которыхъ очевидецъ описываетъ открытіе мощей святыхъ, такъ и хронологическими совпаденіями. Мощи по приказу патриарха Іова открываль и переносиль въ 1595 году митрополитъ Казанскій и Свіяжскій Гермогенъ, занимавшій Казанскую кафедру отъ 1589 по 1606 годъ. Онъ же составилъ и со-

хранявшееся до недавняго времени въ Московской Синодальной библиотекѣ собственноручное описаніе перенесенія мощей (Фил. т. I, 196). Съ полной увѣренностью можно утверждать, что акростихъ передаетъ, быть можетъ, тѣми же червлеными словесами указаніе на время составленія канона архіереемъ «нынѣ» Казанскимъ, т. е. Гермогеномъ, при патріархѣ Іовѣ.

XV. На этомъ останавливается разсмотрѣніе надписанныхъ и ненадписанныхъ канонѡвъ, украшенныхъ краегранесіями и акростихами, въ нашихъ минеяхъ болѣе раннего, до XVIII вѣка, составленія. Подводя итоги разсмотрѣннаго нами матеріала, мы можемъ заключить, что краегранесія буквенныя, которыя легко могли бы быть заимствованными нашими составителями канонѡвъ отъ греческой манеры писанія, имѣли у насъ меньшій успѣхъ, чѣмъ пушенныя въ моду Пахоміемъ Сербомъ краегранесія чисто словесныя или смѣшанныя словесно-буквенныя. И тотъ и другой видъ акростиховъ принесенъ былъ къ намъ на Русь выходцами изъ славянскихъ странъ. Не знаемъ, съ греческихъ ли образцовъ или уже по какому либо юго-славянскому составлялся нашъ ранѣйшій акростишный канонъ преп. Ѳеодосію Печерскому. Чисто же русской, невиданной манерой изображенія акростиха и его исполненія отличился нашъ самобытный выдумщикъ и затѣйникъ, искатель необычнаго, слагатель пѣвческихъ хитрыхъ знаменъ, игумень Хутыня монастыря, на покоѣ жившій въ Новгородской Антоніевой обители, Маркелль Безбородый.

Позднѣйшаго написанія службы вошли въ особую богослужебную книгу, Минею Дополнительную. (Мы пользовались изданіемъ Синодальнымъ, СПб 1909 г.). Въ этой минеѣ помѣщено 16 службъ, въ томъ числѣ и не русскія: св. муч. Іоанну Воину, быть можетъ скиѡу по происхожденію, св. Нинѣ, просвѣтительницѣ Грузіи, Иверской иконѣ Божія Матери-Аѡонскія, свв. Кириллу и Меѡдію — славянская. Въ ея канонѣ произведено обрамленіе по методу повторенія нѣкоторыми тропарями перваго слова ирмоса. Такое же оформленіе, полностью, изображено въ канонѣ преп. Трифону Печенгскому въ его службѣ особаго изданія Синодальной типографіей въ Москвѣ, безъ указанія года изданія.

Остальныя службы, посвященныя позднѣйшимъ русскимъ святымъ, въ шести случаяхъ приукрашаютъ каноны тѣмъ или инымъ способомъ.

Служба преп. Іову Почаевскому, 28 октября, составленная прот. Хойнацкимъ во второй половинѣ прошлаго вѣка, имѣетъ канонъ «по азбуцѣ». Богородичны не входятъ въ алфавитъ, соблюденный въ тропаряхъ полностью: въ немъ оба знака для З, есть И, І, Ъ и даже V.

Въ службѣ на 28 января преп. Ѳеодосію Тотемскому второй канонъ такъ же составленъ по азбуцѣ. Надписаніе не даетъ на это указанія: оно гласитъ: «Инъ канонъ, въ немъ же о чудесахъ преподобнаго» (см. такое же надписаніе въ службѣ св. Саввы Сербскаго). Однако, порядокъ буквъ канона идетъ довольно странно: нѣтъ, Б, послѣ И помѣщена Ѳита, за которой слѣдуетъ второе И, вслѣдъ за Н поставлено повторное К, очевидно замѣняющее латинское Q. Получается впечатлѣніе смѣшенія греческаго и латинскаго порядка буквъ, при наличіи, все же, характерныхъ русскихъ Ж,Ц, и Ч. Канонъ заканчивается въ 9 пѣсни,

въ алфавита, именемъ и фамиліей автора въ крайнемъ сокращеніи: Г Р Г Р, что, вѣроятно, должно означать Гавріиль Гагаринъ (Фил. т. 2 — подъ № 89). Гавріиль Гагаринъ, князь, былъ министромъ коммерціи, другомъ императора Павла, тайнымъ подвижникомъ и поэтомъ. Скончался онъ въ 1807 году.

Возможно, что тотъ же Гагаринъ составилъ и второй канонъ преп. Ѳеодосію Тстемскому (Фил. цит.: составилъ службу). Канонъ этотъ ненадписанъ, но онъ даетъ единственное въ своемъ родѣ чтеніе краегранесія, включающаго и ирмосы. Кромѣ того авторъ употребляетъ и Маркелловъ методъ рисунка, дающій въ полномъ чтеніи акростиха фразу: «Посли Твоему, Спасе, помощь рабу, да пою небеснаго челоуѣка». Кн. Гагаринъ составилъ эта службу послѣ открытія мощей преподобнаго въ 1796 году. До этого существовала служба, писанная еще въ 1729 г. (Цит. Словарь Истор. о святыхъ стр. 252).

Три службы даютъ каноны съ надписаніемъ, но безъ имени автора. Всѣ каноны въ нихъ съ буквеннымъ акростихомъ.

26 ноября, на день памяти св. Иннокентія Иркутскаго, акростихъ канона повторенъ вынесенными на поля буквами началъ тропарей, дающихъ фразу: «Иннокентій, молитвеникъ о душахъ нашихъ». Краегранесіе включаетъ и богородичны. Съ такими же параллельными отмітками на поляхъ составленъ прот. Хойнацкимъ канонъ на день Почаевской иконы Божія Матери. Акростихъ читается: «Богородице Почаевская спаси и сохрани православную Русь». Этотъ методъ вынесенія на поля акростиха можно наблюдать въ изданіи Кіево-Печерской Лавры Постной Тріоди (1864 г.), гдѣ въ субботу акаѣиста на поляхъ поставлены славянскія буквы изображающія существующій въ греческомъ акаѣистѣ алфавитный акростихъ. Нашъ переводъ акаѣиста не соблюдаетъ акростиха и выноска несоотвѣтственныхъ буквъ на поля мало кому понятна.

Имѣеть выполненнымъ краегранесіе, включающее и богородичны, канонъ службы св. Тихону Воронежскому, 13 августа: «Славлю святителя и чудотворца Тихона». Изданная особымъ изданіемъ въ Почаевѣ (въ приложеніи къ «Русскому икону», въ 1911 г.), служба св. Юасафу Бѣлгородскому имѣеть также выдержанный акростихъ: «Юасафе святителю молися о царѣ и людехъ».

Такимъ образомъ, не всѣ виды нашего русскаго акростиха нашли свое отраженіе въ болѣе позднемъ творчествѣ. Не повторяется краегранесіе словесное и украшеніе канона повтореніемъ начальнаго слова ирмоса тропарями. Буквенный же и алфавитные акростихи исполняются. Повторенъ былъ однажды и по Маркелловой системѣ построенный причудливый и вычурный акростихъ. Надписаній имени автора уже нѣтъ, за исключеніемъ черезчуръ сложнаго ребуса князя Гавріила Гагарина.

Обозрѣніе наше, за рѣдкими исключеніями, охватило лишь доступныя намъ мѣсячныя и дополнительную mineю, т. е. около 120 службъ русскаго и, въ небольшой части, славянскаго творчества. Существуютъ и инныя службы, раннія и позднія, появившіяся въ отдѣльныхъ изданіяхъ или оставшіяся въ рукописяхъ. Было бы, конечно, болѣе показателнымъ обследованіе большаго числа сохранившихся доннынъ руко-

писныхъ и печатныхъ службъ для болѣе полнаго обзора этой забытой и до сихъ поръ незамѣченной части русскаго поэтическаго творчества.

Ө. Г. Спасскій.

Парижъ.

ПРИМѢЧАНІЯ:

1) См., напримѣръ, Е. Голубинскій. Исторія Русской церкви. Т. 1, 2. Москва, 1904, стр. 400, прим. 1 или Филаретъ архіеп. Обзоръ русской духовной литературы. Т. 1, Харьковъ 1859 подь № 23.

2) Арх. Филаретъ. Обзоръ русской духовной литературы. Кн. 2. Черниговъ 1863 подь № 12: —превосходная «служба». Кавычки арх. Филарета.

3) Е. Голубинскій. Исторія канонизаціи святыхъ въ русской церкви, Москва, 1903, стр. 80: Мѣстное правднованіе съ 1474 г. Мощи открыты еще въ 1164 г.

4) Тамъ-же, стр. 82. Святой 15 вѣка.

5) См. напримѣръ, каноны Іосифа въ предпразднства Рождества и Богоявленія, Феофановъ канонъ на Благовѣщеніе (до 8 пѣсни). Въ послѣдней алфавитъ соблюдается внутри тропарей канона въ стихахъ началомъ каждаго стиха и въ 9 пѣсни — въ обратномъ порядкѣ.

6) Гол. Кан., стр. 118. Мѣстное празднованіе въ Соловецкомъ монастырѣ съ 1591 г. Наша служба писана на перенесеніе мощей въ Москву при патриархѣ Никонѣ.

7) См. пространнѣ нашу статью въ №6 «Православной Мысли», Парижъ 1948. Поэтъ, 16 в., игумень Хутынской Маркеллъ Безбородой.

8) Св. Ковалевскій. «Юродство о Христв...». Москва, 1845. Стр. 202.

9) Св. Яблоновскій: Пахомій Сербъ и его біографическія писанія, СПб. 1908.

10) Фил., т. I, подь № 85, отмѣчаетъ лишь его слово о мученіи Іоанна. Здѣсь акростихъ показываетъ несомнѣнное написаніе Григоріемъ и службы.

11) Напр. Фил., т. № 133: Написать житіе и 2 канона св. Никитѣ Новгородскому... Маркеллъ славится въ свое время и какъ знатокъ крюковаго пѣнія...

Изъ богословской литературы.

Dr. Endre v. IVANKA. «Hellenisches und Christliches im Frühbyzantinischen Geistesleben. Wien (Herder Verlag), 1948, Ss. 119.

Какъ показываетъ самое заглавіе, новая книга проф. Вѣнскаго университета Эндре фонъ Иванка затрагиваетъ одинъ изъ самыхъ интересныхъ вопросовъ въ исторіи христіанской культуры. Тема взаимоотношенія греческой мысли и іудаизма, эллинистической стихіи и Евангелія была неоднократно предметомъ всесторонняго научнаго изслѣдованія. Но тема, эта, получившая свое освѣщеніе въ капитальныхъ трудахъ Agathon Aall'a, Diessmann'a, Reitzenstein'a и Schäder'a, Paul Wendland'a, Eduard Weshssler'a и множества другихъ, исчерпывающее перечисленіе коихъ невозможно, да и ненужно, не м. б. ограничена рамками одного только первохристіанства. Эллинизмъ не только стоялъ у его колыбели, но и былъ «пѣстуномъ», на протяжении долгихъ вѣковъ потомъ, онъ имѣлъ значеніе для христіанства не только пропедевтическое. Если можно говорить объ единственной богоизбранности народа израильскаго для дѣла спасительнаго боговоплощенія, то съ неменьшимъ правомъ можно и должно говорить объ исключительной избранности, о мессіанствѣ эллинской и эллинистической стихіи для развитія христіанскаго образованія и письменности. Очень многимъ, чтобы не сказать всѣмъ, христіанская мысль обязана греческому гению. Гению языка, на которомъ изволено было Богомъ откровеніе новозавѣтнаго Слова, гению греческой мысли, защищавшей это откровеніе и свидѣтельствовавшей о немъ, а въ лицѣ греческихъ отцовъ воздвигшей стройное зданіе православнаго богословія, гению эллинскаго духа, воплотившагося во всей византійской традиціи и отраженнымъ свѣтомъ сіявшаго въ отдѣльныхъ граняхъ этой богословской культуры: у арабовъ, славянь, армянь и даже у латинянь. Никто изъ нихъ, по скольку они оставались въ границахъ православія, не могъ дать, да и не далъ ничего независимаго отъ византійской традиціи, усыновившаго ихъ духовнаго отечества. Развитію этой ранне-византійской духовной культуры и посвящена книга проф. Иванки. Она построена по особому, т. к. ересеологическому плану, т. к. разсматриваетъ исторію византійской мысли и духовной жизни на фонѣ крупныхъ догматическихъ споровъ и богословскихъ теченій: аріанства, оригенизма, христологическихъ ересей несторіанства и монофизитства, «второго оригенизма» и иконоборчества. Въ общей послѣдовательности этихъ потрясеній церковной жизни вставлено, какъ исключеніе и контрастъ, богословіе Каппадокійцевъ. Т. к. обр. получается рядъ поперечныхъ сѣ-

чений розвитку богословської думки, в своїх розривах виявляюче то або інше поєднання або зіткнення інтересуючих автора двох елементів, елліністичного і християнського. Естественно, що небагато розміри книги (всього 119 стр.) дозволяють йому дати тільки короткі схеми. Схематичність книги являється для неї характерною.

Основна думка проф. Іванки така. Історія ересей, (ми б сказали: вся історія догматическої думки), не є явлення тільки вузько християнське. Через цю історію постійно просвічується вплив давньогрецької духовної життя (стр. 9). Для свого спасіння і дальнішого існування антична релігія знаходить убоїще і філософське обґрунтування в неоплатонізмі (стр. 15). Це філософське напрямлення в більшій або меншій ступені проявляється во всіх великих догматических спорах ранньої Візантії. Так в першу чергу «аріанство особливо конґеніально александрійському неоплатонізму». (стр. 23). Уже в цій ересі вистає ключова проблема взаємостосунку Бога і світу, Абсолютного і кінцевого, приводяча в соціологічеської діалектики св. Афанасія до «еозісу», значення якого для Сходу автор відмінно розуміє (стр. 97 і слідує).

В основі каппадокійського богослов'я проф. Іванка підкреслює ірансько-персидські культурні джерела великих учителів цього течення (стр. 39 і слідує), віддає належне їх філософському подолаттю головних догматических спокус епохи: неоплатонічесько-аріанського «конструювання» світу від Бога, ориґеновсько-неоплатонічеського предіснування душ і циклічності віростворення, платонівського впливу на учення про душу і под., що дозволило християнству розумно обґрунтувати найважливіші істини віровчення. (стр. 66). Едва ли не самими успішними повинні бути признані глави про несторіанство і монофізитство. Обидва полярно протилежні христологічеські ереси, виниклі під впливом грецького світоглядання (антіохійське несторіанство від аристотелівськостосунку мотивів і александрійське монофізитство від неоплатонізму) не знайшли свого продовження і благоприємної ґрунту в грецькій стихії. Вони залишилися або сирійськими, або коптськими і армянськими національними релігіями. (стр. 69; 94). Церковне ж свідчення суміло завдяки тій же філософії давнини в її дискусійних лініях подолати ці христологічеські і космологічеські спокуси і дати правильне вираження християнського світостворення (стр. 98).

Упомянутий вище схематизм приводить до невідминного спрощення, з якими не легко погодитися. Розв'язує так уже дискусійно то зближення, яке автор проводить між ориґенізмом і аріанством? Так ли безоговорочно м. б. признано загальне для них неоплатонічеське походження? Розв'язує крайнє аріанство Евномія не нав'язано більше аристотелізму? Це останнє сам автор не може не помітити (стр. 21). Не слідує ли відмінити різницю обох субординаціонізмів: ориґеновського і аріанського? Якщо перший, дійсно, м. б. виведений від Плотина, то другий починається скорше від філософії Стагірита. Якщо, нарешті, можна виводити іконоборчество від сфери впливу монофізитської і дуалістическо-спірітуалістическої

ческой, то не было ли бы уместным вспомнить и о параллелях между иконоборчеством и арианством, что когда то замѣтилъ патр. Фотій въ своей 37-ой омилиі?

Книга проф. Иванки представляетъ особый интересъ. Не давая исчерпывающаго рѣшенія проблемы, она тѣмъ не менѣе ставитъ цѣлый рядъ вопросовъ, разрѣшеніе которыхъ позволить сдѣлать немало выводовъ для исторіи догмы. Одна изъ главныхъ темъ, напрашивающихся при чтеніи этой книги, это вопросъ о философскихъ истокахъ того или иного отца церкви и о вліяніи античной мысли на выработку синтеза философіи и христіанства.

Архим. Кипріанъ.

Краткая лѣтопись академической жизни

1947-1948 УЧЕБНЫЙ ГОДЪ.

Двадцать третій учебный годъ Православной Академіи въ Парижѣ начался по традиціи по Сергіевомъ днѣ молебномъ передъ началомъ занятій въ день св. Іоанна Богослова, 9 октября.

Первый курсъ, въ первый разъ послѣ войны, къ Рождеству оказалъ въ составѣ 18 студентовъ, изъ которыхъ болѣе половины сербовъ. На второй курсъ переведено было 2 студента, на 3-й — семь и на 4ый шесть, всего 33 студента. Прибыли къ занятіямъ два сирійца, молодой адвокатъ и діаконъ, приступившіе къ изученію русскаго языка и уже въ достаточной степени воспринявшихъ его. Въ нынѣшнемъ году они слушаютъ лекціи наряду со всѣми, въ томъ числѣ и съ сербами, все лѣто 1947 года проводившими въ изученіи русскаго языка.

Занятія шли непрерывно и съ полнымъ напряженіемъ. Персоналъ Академіи состоялъ въ истекшемъ году изъ Ректора, епископа Кассіана, избраннаго Совѣтомъ профессоровъ по предложенію митрополита Владиміра. Прот. В. Зѣньковский по прошенію покинулъ постъ Декана Академіи, оставленный незамѣщеннымъ. Архимандритъ Кипріанъ, состоявшій Инспекторомъ, оставилъ, по прошенію, свою должность, приняту на себя Ректоромъ Академіи преосвященнымъ епископомъ Кассіаномъ. Состояли профессорами Академіи: епископъ Кассіанъ, прот. В. Зѣньковский, архим. Кипріанъ, А. В. Карташевъ и прот. Г. Флоровскій, отбывшій въ Америку къ мѣсту службы въ новой Духовной Академіи. Доцентами состояли: В. В. Вейдле, прот. Н. Афанасьевъ, Ѳ. Г. Спасскій и К. В. Мочульскій, послѣ продолжительной и тяжелой болѣзни скончавшійся въ санаторіи въ горъ Камбо. Преподавателями состояли: П. Е. Ковалевскій, свящ. А. Князевъ, С. С. Верховской, М. М. Осоргинъ, въ теченіе года оставившій по прошенію преподаваніе, и свящ. А. Шеманъ, въ концѣ года представившій докторантскій отчетъ по своимъ занятіямъ по каедрѣ исторіи церкви, принятый Совѣтомъ профессоровъ.

Профессоръ прот. В. Зѣньковский представилъ для соисканія степени Доктора Церковныхъ наукъ свою книгу «Исторія русской философіи» т. I и публично защитивъ диссертацию 6 июня 1948 г., при официальныхъ оппонентахъ прот. Г. Флоровскомъ и Л. А. Зандерѣ, былъ удостоенъ и самой степени.

Секретаремъ и казначеемъ Академіи состоялъ Ѳ. Г. Спасскій и заѣдующимъ хозяйствомъ М. М. Осоргинъ, по инициативѣ котораго на-

чать и совершается капитальный ремонт здания церкви, бывшего въ угрожающемъ состояніи. Произведена также осушка стѣнъ способомъ внутренней вентиляціи (этотъ способъ примѣненъ для осушки Версальскаго дворца и Лувра), что спасаетъ отъ гибели бібліотеку Академіи, расположенную по стѣнамъ церковнаго здания. Средства на ремонтъ изысканы были неустанно заботящимся о всѣхъ сторонахъ помощи православнымъ Д. И. Лаури при дѣятельномъ участіи стараго друга П. Ф. Андерсона, находящагося въ Америкѣ, и пользующагося случаемъ при своихъ прїѣздахъ близко знакомиться съ нуждами Академіи и помогать ей. Можно быть увѣреннымъ, что здание церкви и аудиторіи будетъ спасено.

Въ февралѣ состоялся годичный актъ Академіи, на которомъ епископъ Кассіанъ прочелъ актовую рѣчь на тему: «Царство кесаря предъ судомъ Новаго Завѣта».

На состоявшемся въ іюлѣ 1948 г. международномъ конгрессѣ Византологовъ профессора Академіи прот. Г. Флоровскій, архим. Кипріанъ и В. В. Вейдле прочитали доклады.

Въ истекшемъ году былъ изданъ очередной 6-ой выпускъ трудовъ работниковъ Академіи «Православная Мысль», изданы были работы проф. архим. Кипріана «Евхаристія», А. В. Карташева «Ветхозавѣтная библейская критика», Л. А. Зандера, два тома «Богъ и міръ» и нынѣ находятся въ печати 7-ой выпускъ «Православной Мысли», «Исторія русской философіи» т. I прот. Зѣньковскаго, закончившаго уже и подготовившаго къ печати томъ второй, и «Введеніе въ библейскую исторію Новаго Завѣта» епископа Кассіана.

Экуменическая работа Академіи продолжалась съ прежней интенсивностью. На съѣздъ въ Амстердамѣ делегированы были экзархатомъ епископъ Кассіанъ, прот. Г. Флоровскій и Л. А. Зандеръ. Профессора и преподаватели Академіи ѣздили на конференціи и для чтенія лекцій и докладовъ въ Швейцарію — въ Экуменической Институтъ, Англію, Бельгію и Германію. Продолжались въ Парижѣ регулярныя встрѣчи съ католическими учеными. Студенты Академіи были приглашены въ Бельгію для посѣщенія католическихъ учебныхъ заведеній.

Въ день Трехъ Святителей, праздникъ Православныхъ Духовныхъ Академій, 12 февраля 1948 г., совершена была на греческомъ языкѣ епископомъ Кассіаномъ въ сослуженіи съ Академическимъ духовенствомъ божественная литургія и послѣ нея состоялось собраніе, на которомъ выступали представители православной, католической, англиканской и протестантской церкви въ дружеской обстановкѣ. Академія принимала участіе въ «Недѣлѣ молитвы» и экуменическихъ службахъ.

Академію посѣтили въ течение года:

Предсѣдательствующій епископъ Американской Епископальной церкви Henry Knox Sherill и Mrs Sherill, Rev. canon Widdrington, Dr. D. A. Davis, Rev. I. B. Dakin, Rev. L. W. Harland, Rev. Newell, Mr. Tippet, Mr. Mc Caughy, старокатолическій епископъ Девентерской Mgr. Lagerwey, Rev. Neat, prof. Hoffmann, предсѣдатель протестантской федераціи Франціи pasteur Boegner, R-sme Dumont, Mr. Ferrari, Rev. dr B. I. Bush и Mrs Bush, very Rev. Kirk B. o'Ferrall, профессоръ понтификальнаго Института W. de Vries, S. I., митропо-

лить Малабарскій Алексій, архим. Парөөній Поллакись, совѣтникъ греческаго посольства г. Марцесь, греческій генеральный консулъ г. Сурласть и др.

Академія принимала посѣтившаго ее экзарха Патріарха Вселенскаго митрополита Германа Фіатирскаго.

Вновь посѣтила Академію, послѣ длительного перерыва, вѣрный другъ Академіи м-ль Салинъ, неустанно заботящаяся о помощи Академіи. Американское русское Общество друзей Академіи, съ неутомимымъ секретаремъ его Г. И. Новицкимъ, финансово и посылками продуктовъ и одежды оказывало широкую помощь персоналу и студентамъ. Въ благодарность Академія поднесла Г. И. Новицкому покрывтую подписями книгу митрополита Евлогія «Путь моей жизни».

Библіотека Академіи пополнилась пожертвованными въ нее книгами почившаго К. В. Мочульскаго, а также приобрѣтеніемъ книгъ новѣйшаго изданія.

Студентъ П. к. Е. А. Эйкаловичъ былъ 8 декабря 1948 г. постриженъ въ монашество преосвященнымъ Ректоромъ Академіи и нареченъ Геннадіемъ.

Студентъ перваго курса сербъ М. Марковичъ награжденъ былъ преміей за сочиненіе изъ особаго фонда, нынѣ благодаря пожертвованію Т. И. Манухиной дохода отъ изданія книги «Путь моей жизни» (записи воспоминаній почившаго митрополита Евлогія, изданныя трудами Т. И. Манухиной) приобрѣтающаго прочное основаніе и наименованіе «Фонда имени митрополита Евлогія».

Въ теченіе года съ большими затрудненіями удалось, наконецъ, организовать общую трапезу для студентовъ.

1948-1949, двадцать четвертый годъ дѣятельности Академіи начался въ составѣ студентовъ: на 1 курсѣ — 8, на второмъ — 14, на третьемъ — 2, на четвертомъ — 7 и на дополнительномъ специальномъ пятомъ курсѣ — 2, всего — 33. Ожидается прибытіе еще пяти студентовъ, изъ коихъ одинъ сиріецъ. Три студента закончили полный курсъ Академіи.

Во время пребыванія въ Парижѣ Вселенскаго Патріарха Аѳинагора Совѣтъ Академіи въ засѣданіи 25 января 1949 г. избралъ его и митрополита Фіатирскаго Германа почетными членами Академіи. Въ отвѣтъ на извѣщеніе объ этомъ Вселенскій Патріархъ прислалъ Ректору Академіи слѣдующее письмо:

Аѳинагоръ, Божіей Милостію, Архіепископъ Константинополя Новаго Рима и Вселенскій Патріархъ.
№ Журнала 144.

Боголюбезнѣйшій Епископъ Катанскій, во Святомъ Духѣ Возлюбленный братъ и сослужитель нашей Мѣрности, господинъ Кассіанъ, Схолархъ (Ректоръ) Парижскаго Православнаго Русскаго Института, благодать и миръ да будутъ Вашему Боголюбію отъ Бога.

Получивши, съ удовольствіемъ прочли мы два письма къ намъ Ва-

шего возлюбленнаго Боголюбія, одно отъ 30 Января личное, и другое отъ 31 тогоже мѣсяца, отъ имени Совѣта Профессоровъ Института. Выраженіе чувствъ любви и преданности ученѣйшихъ профессоровъ по отношенію къ намъ тронуло насъ глубочайшимъ образомъ.

Равнымъ образомъ получили мы въ полной сохранности и отправленные намъ въ особыхъ посылкахъ оттиски изданій Института, и съ великимъ удовольствіемъ отмѣтили совершаемую тамъ въ высокой степени драгоценную для нашей священной науки духовную работу.

Благодаря горячо, какъ Ваше Боголюбіе, такъ и весьма намъ любезныхъ профессоровъ, за чувства ваши къ намъ и за отправку цѣнныхъ книгъ, выражаемъ вамъ справедливую похвалу и особое удовлетвореніе Церкви и наше за тѣ труды и усилія, которые вы полагаете съ удивительнымъ усердіемъ для подготовки и отбора испытанныхъ и достойныхъ дѣлателей въ виноградникѣ Господнемъ и желаемъ непрерывнаго продолженія весьма благодѣтельной работы священнаго разсадника въ теченіе возможно долгаго времени и всяческаго какъ и учащимъ, такъ и учащимся въ немъ усиленія и укрѣпленія отъ Бога, Его же благодать и безграничная милость да будетъ съ Вашимъ Боголюбіемъ и со всѣми.

1949 г. Марта I-го.

Константинопольскій (подпись) возлюбленный во Христѣ

Братъ А.

Финансовое положеніе Академіи въ истекшемъ году было благополучнымъ, благодаря заботамъ П. Ф. Андерсона и Д. И. Лаури.

Попрежнему оказывали помощь Англійскій Комитетъ возстановленія, Шведская церковь, Общество друзей Академіи въ Америкѣ, World Council of Churches, Russian Theological Academy Fund. Нѣсколько приходовъ нашего экзархата регулярно и съ большою заботой продолжали вносить свои сборы на стипендіи студентамъ.

Секретарь Академіи **Θ. Спасскій.**

СО Д Е Р Ж А Н І Е

	Стр.
Епископъ К А С С І А Н Ъ. — Родословіе духа	7
Прот. Н. А Ф А Н А С Ъ Е В Ъ. — Границы Церкви	17
С. С. В Е Р Х О В С К О Й. — Ученіе объ идеяхъ Ф. А. Штау- денмайера	37
Епископъ К А С С І А Н Ъ. — О молитвѣ Господней	58
Профессоръ Архимандритъ К И П Р І А Н Ъ. — «Олицетворе- ніе» Михаила Акомината	85
Свящ. А. К Н Я З Е В Ъ. — Господь, мужъ брани	105
Ө. Г. С П А С С К І Й. — Акrostихи и надписанія канонovъ рус- скихъ миней	126
Архимандритъ К И П Р І А Н Ъ. — Изъ богословской литературы.	151
Ө. Г. С П А С С К І Й. — Краткая лѣтопись академической жизни.	154
