

СОДЕРЖАНИЕ

БОГОСЛОВИЕ

Протопресвитер Борис Бобринский
Евхаристия и Пресвятая Троица 5

Иерей Олег Давыденков
Возникновение параллельной монофизитской иерархии 34

П. Малков
Сотериологический аспект православного учения об Имени
Божием 39

А. Фокин
Категория «благо» в западном средневековом богословии 54

СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ ВЕТХОГО И НОВОГО ЗАВЕТА

Иерей Александр Прокопчук
О связях в построении Евангелия от Иоанна 71

Ю. Васильчева
Пятикнижие сирийской Пешитты и экзегетические традиции
арамейских таргумов 89

ПАТРОЛОГИЯ

Преподобный Максим Исповедник
«О различных трудных местах (апориях)». 103-я апория
Пер. и комментарии А. Фокина 128

Протоиерей Валентин Асмус
Святитель Григорий Палама и императорская власть 137

Ж. Даниелу
Платон в христианском среднем платонизме
Пер. М. Матюшкиной 158

ЛИТУРГИКА И ГИМНОГРАФИЯ

Преподобный Роман Сладкопевец
Кондак на грехопадение Адама и Евы
Пер., предисл. и комментарии диакона Михаила Асмуса 183

М. Желтов
Архиерейский чин Божественной Литургии: история,
особенности, соотношение с ординарным («иерейским»)
чином. 207

<i>С. Ванюков</i> Обзор истории праздника Пятидесятницы.....	241
---	-----

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

<i>П. Грюнберг</i> К вопросу о начале Российской иерархии и Русской Церкви ...	267
<i>П. Грюнберг</i> «Медный всадник» А. С. Пушкина как историческое произведение	282
<i>О. Косик</i> «Послание ко всей Церкви» священномученика Серафима Угличского от 20 января 1929 года	302
«Сов. Секретно. Срочно. Лично. Тов. Тучкову» И не только ему Донесения из Ленинграда в Москву, 1928-1930 годы <i>Публ., предисл. и примеч. А. Мазырина</i>	330
<i>А. Мазырин</i> Священномученик митрополит Кирилл (Смирнов) как глава «правой» церковной оппозиции. Круг его ближайших последователей	368
<i>А. Гаврилин</i> Почему не был закрыт Рижский Свято-Троицкий Сергиев монастырь?.....	425

МАТЕРИАЛЫ К ЖИТИЮ СВЯТОГО ПАТРИАРХА ТИХОНА

«Да будем союзом любви связуемы» Неизвестные обращения Святителя Тихона, Патриарха Московского и Всея Руси <i>Публ. и примеч. И. Жияновой</i>	441
Из послания Патриарха Иерусалимского Дамиана Патриарху Тихону по поводу восшествия на Патриарший престол <i>Публ. и примеч. О. Ефремовой</i>	462

РАЗНОЕ

<i>П. Михайлов</i> Вечный спор о Священном Предании.....	469
Дневник митрополита Арсения (Стадницкого).....	474

<i>С. Ванюков</i> Обзор истории праздника Пятидесятницы	225
--	-----

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

<i>П. Грюнберг</i> К вопросу о начале Российской иерархии и Русской Церкви	249
<i>П. Грюнберг</i> «Медный всадник» А. С. Пушкина как историческое произведение... 262	
<i>О. Косик</i> «Послание ко всей Церкви» священномученика Серафима Угличского от 20 января 1929 года	281
«Сов. Секретно. Срочно. Лично. Тов. Тучкову» И не только ему Донесения из Ленинграда в Москву, 1928-1930 годы <i>Публ., предисл. и примеч. А. Мазырина</i>	307
<i>А. Мазырин</i> Священномученик митрополит Кирилл (Смирнов) как глава «правой» церковной оппозиции. Круг его ближайших последователей	342
<i>А. Гаврилин</i> Почему не был закрыт Рижский Свято-Троицкий Сергиев монастырь?	394

МАТЕРИАЛЫ К ЖИТИЮ СВЯТОГО ПАТРИАРХА ТИХОНА

«Да будем союзом любви связуемы» Известные обращения Святого Тихона, Патриарха Московского и Всея Руси <i>Публ. и примеч. И. Жияновой</i>	408
Из послания Патриарха Иерусалимского Дамиана Патриарху Тихону по поводу восшествия на Патриарший престол <i>Публ. и примеч. О. Ефремовой</i>	427

РАЗНОЕ

<i>П. Михайлов</i> Вечный спор о Священном Предании	433
Дневник митрополита Арсения (Стадницкого)	438

БОГОСЛОВИЕ

Протопресвитер Борис Бобринский

ЕВХАРИСТИЯ И ПРЕСВЯТАЯ ТРОИЦА *

1. Предварительные замечания

А) Евхаристическая экклесиология

То, что мы видели в Крещении¹, должно быть подтверждено тем, что совершается в Евхаристии, где в высшей мере осуществляется двойная динамика христианского Богослужения, которое есть одновременно благословение, обращенное Церковью Пресвятой Троице и благословение Церкви Пресвятой Троицей. Восходящую динамику описывает священномученик Ириней Лионский, говоря о «восхождении спасенных через Духа к Сыну, а через Сына к Отцу», потому что Сын потом передаст Свое дело Отцу². Динамика нисходящая описывается святителем Василием Великим: «Естественная благодать и естественная святость и царское достоинство от Отца через Единородного Сына простирается на Духа»³. Мы можем добавить: и от Духа на всю тварь. Это осуществляется, в первую очередь, в Евхаристии. А то, что мы говорим о Евхаристии, может быть применимо и к учению о Церкви. Основоположные моменты Евхаристии выходят за пределы богослужебного чина и освящают всю жизнь и свидетельство Церкви. Церковь создана по образу Пресвятой Троицы, присутствием в ней Бога Слова в Духе. Тем самым, Церковь является местом приобщения к Пресвятой Троице.

* Данная статья представляет собой главу из книги протопресвитера Бориса Бобринского: *Protopresbyter Boris Bobrinsky. Le mystère de la Trinité. Cours de théologie orthodoxe. Paris, 1986. P. 167-198.* См. также: *Протопресвитер Борис Бобринский. Тайна Пресвятой Троицы // Богословский Сборник №10. М., 2002.*

¹ Предваряющая эту главу работа была посвящена таинству Крещения.

² Против ересей, V, 36, 2.

³ О Святом Духе, 18, 47.

Б. Евхаристия как Троичное богослужение

Евхаристия есть центральный момент служения, возносимого Церковью Пресвятой Троице. Евхаристия является полнотой проявления Церкви, которая сама есть таинство спасения. Она есть, так же, как и соответствующая ей сокровенная сердечная молитва, самое главное и центральное место духовной сущности Церкви. Именно когда Церковь (и человек) молится, тогда и проявляется ее подлинная сущность в приобщении к извечной Пресвятой Троице.

Церковное богослужение литургично и троично по самой своей природе. Говорить о Пресвятой Троице означает говорить о тайне троичного общения Божественных Ипостасей, бесконечного и вечного движения любви между Ними. А приобщаясь к этой тайне, можно уразуметь, что троичные Ипостаси обращены к тварному миру и к человеку и что Церковь вводит нас в личные отношения с Отцом через Сына в Духе Святом. Каждое из этих отношений содержит и определяет все прочие отношения и выражает особым образом полноту троичного общения.

Переживать троичное измерение Евхаристии¹ – это значит открыть и провозгласить, что с Воплощения предвечного Логоса и пришествия Святого Духа в день Пятидесятницы между тайной Пресвятой Троицы и человеческой судьбой больше нет никаких разделений. Это означает также, как пишет Федоров, открыть то, что «Троица – это социальная программа человека», что и в самой конкретной человеческой жизни есть возможность постигнуть любовь Божию, «которая излилась в сердца наши Духом Святым» (Рим 5:5). По христианскому учению Церковь есть соборность, дарованная Духом гармония и внутреннее единодушие (Деян 1:14). Она есть также сострадание и милосердие в открытии сердца к ближнему, неимущему, страждущему. Очень важно по этому поводу учение святителя Иоанна Златоуста о соответствии между таинством братской любви и таинством, совершающимся в алтаре.

Для святителя Иоанна Златоуста братолюбие и милосердие являются продолжением Тайны Христовой, переживаемой в Евхаристии. Сло-

¹ См.: *Protopresbyter Boris Bobrinsky*. Confession de foi trinitaire et consécration baptismales et eucharistiques dans les premiers siècles // La liturgie expression de la foi. Rome, 1979. P. 57-67.

во «продолжение» даже слишком слабо, так как оно обозначает внешнее отношение причинности. Следовало бы сказать, что для святителя Иоанна Златоуста забота и ответственность за неимущего вписаны в самую сердцевину Евхаристической Тайны¹.

Структура евхаристической молитвы с самого возникновения христианства отвечает закону молитвы и веры Церкви. Евхаристическая молитва неизменно обращена к Отцу. Продолжая Первосвященническую молитву Самого Христа, Церковь взывает к Нему: «Авва Отче», «Отче наш». Вознося Отцу благодарение, в своем ходатайстве она получает от Отца благодать новой жизни, благодать, которую, в свою очередь, она передает людям. Молитва Господня, вместе с Причащением, является кульминационной точкой Евхаристической Тайны, когда Церковь открывает нам свою сущность в усыновлении нас Небесному Отцу.

Со дня Пятидесятницы евхаристическая молитва включает в себя присутствие Сына и Духа. Посредничество Воскресшего Христа нам всецело открывается в полноте Духа: «Пресвитеры, ученики апостолов, – пишет священномученик Иринеи Лионский, – излагают путь спасенных и степень их восхождения: через Духа они восходят к Сыну, а через Сына к Отцу, потому что Сын потом передает Свое дело Отцу, как и Апостолом сказано (1 Кор 15:24)»².

Те же размышления находим у святителя Василия Великого: «Поэтому путь Боговедения – от Единого Духа, через Единородного Сына к Отцу и обратно; естественная благодать и естественная святость и царское достоинство от Отца через Единородного Сына простирается на Духа»³.

Итак, если Отец является Первопричиной и Завершением спасения и церковного богослужения, то Сын и Дух суть единственные необходимые Посредники. Это посредничество становится восходящим, когда Христос молится в Духе и когда Дух взывает (Рим 8:23 и Гал 4:6) и радуется (Лк 10:21) в Нем. Церковь отождествляет себя со Христом, являясь Его Телом, или с Духом, поскольку она есть Его Храм. Мы знаем,

¹ См.: *Protopresbyter Boris Bobrinsky*. L'Esprit du Christ dans les sacrements chez Jean Chrysostome et Augustin // Jean Chrysostome et Augustin. Paris. 1975, P. 272-276.

² Против ересей, V, 36, 2.

³ О Святом Духе, 18, 47.

насколько эти два образа Церкви совпадают (см.: Ин 2:21 и 1 Кор 6:19). Церковь призывает сошествие Духа Утешителя, включаясь в непрерывную молитву Первосвященника Иисуса (Ин 14:16). Вместе с тем, она возвещает и провозглашает пришествие Воскресшего Господа: «Дух и Невеста говорят, приди, Господи Иисусе» (Откр 28:17, 20).

Посредничество это в не меньшей степени является и нисходящим: посредничество Сына и Духа, исходящих от «Отца светов, от Которого исходит всякий дар совершенный» (Иак 1:17). Каждое Божественное Лицо дает и дается, посылает и посылается, но всегда единственным и личным образом. Отец и Сын в Пятидесятнице исторической и Пятидесятнице непрерывной посылают Своего Духа. Это определяет миссию, рост Церкви в истории, в мире. Отец и Дух открывают Сына в Воплощении и Пасхе и в их переживании в Церкви. Исторический и прославленный Христос сосредотачивает в Себе Церковь, собирает и являет ее. Наконец, Христос и Дух вводят нас в Отчий Дом (Ин 14:2-3) и вводят Отца в храм человеческого сердца (Ин 14:23).

Б) Школьное богословие и живой опыт

Школьное богословие и православной, и католической, и протестантской Церкви ущербно представляло эсхатологическое учение как относящееся исключительно к последним дням человечества и мира, лишь в его линейной и футуристической перспективе, неважно – в отношении ли к конкретной личности или в отношении ко всему мирозданию, но всегда как нечто отдаленное и нереалистичное. Разрыв между этой футуристической эсхатологией наших учебников, а порой и наших семинарских курсов, и начавшейся, актуальной, осуществляющейся эсхатологией Нового Завета и литургической жизни Церкви велик и драматичен. Уже в наши дни протопресвитер Александр Шмеман сумел вновь показать, какое значение имеет эсхатологический аспект церковного богослужения и Евхаристии¹. После него митрополит Иоанн Зи-

¹ В этом отношении прежде всего нужно перечитать вышедший после его смерти труд отца Александра, который можно назвать его духовным завещанием, *Евхаристия, Таинство Царства*.

зиулас, в свою очередь, указал на пребывающий в Церкви эсхатологический аспект евхаристического собрания вокруг Господа¹.

Обобщая в нескольких словах смысл термина *eschaton* в его новозаветном и церковном употреблении в применении к литургической реальности, я бы перевел его одновременно как «завершение», как «исполнение» (*tsloj*) и как «полнота» (*pl»rwma*). Сопряжение или взаимное проникновение этих различных смыслов позволит передать качественное значение слова *eschaton* в его библейском употреблении не в меньшей степени, чем в его линейной перспективе. Это качественное значение полноты и исполнения характеризует смысл пришествия Христа, Его спасительного дела, Его животворящего присутствия в Церкви. Именно этому последнему значению, то есть постоянному присутствию в Церкви Того, Кто грядет, я бы хотел посвятить эту главу.

2. Благословенно Царство Пресвятой Троицы

А) Многообразное присутствие Христа в Духе.

Вознесение Спасителя и историческая Пятидесятница (Деян 2) проводят границу между евангельским образом присутствия Христа, «явившегося во плоти» (1 Тим 3:16), и церковным образом этого присутствия. Если во время Своей земной жизни лишь Спаситель был тем избранным сосудом, в Котором почивал Дух, то отныне Дух, Который животворит церковное тело Христово, становится, в свою очередь, местом присутствия Христова, Который «есть, был и грядет». Митрополит Иоанн Зизиулас с большой силой напоминает «основополагающую роль Святого Духа в человеческой жизни Христа, с одной стороны, и в Его церковном и сакраментальном присутствии, с другой»².

Здесь я буду исходить из того, что особенно полно характеризует делание Святого Духа, а именно: из того, что Он являет нам присутствие Иисуса Христа во всей Его полноте и во всех Его проявлениях и именах, «Всецелого Христа, Главы и Тела», Творческого Логоса, исторического Иисуса, прославленного Христа, Господа, Судии, грядущего во Втором Пришествии. Это реальное присутствие Господа Иисуса пре-

¹ *Jean Zizioulas. L'Eucharistie, quelques aspects bibliques // L'Eucharistie, Zizioulas. Tillard, von Allmen, Paris, 1970. P. 11-74.*

² Например, в: *L'Être ecclesial, Genève, 1981. P. 98.*

одолевают расстояния и границы пространства и времени. Такова сакраментальная функция евхаристического и литургического «вспоминания», которая определяет самую сущность Церкви, Невесты Христовой. Литургия осуществляет, таким образом, эсхатологическое присутствие Христа в Церкви, вспоминая, во-первых, историческое время спасения (Крест, Гроб, тридневное Воскресение), затем небесное прославление (то есть Вознесение на небо, одесную сидение) и, наконец, парусию (то есть Второе и славное паки Пришествие). В литургических призываниях Апокалипсиса уже была выражена с самого начала христианского богослужения хвала Тому, «Кто есть, Кто был и Кто грядет» (Откр 1:4, 8; 11:17)¹.

Естественная склонность человеческого ума и энтропия самого богословского мышления приводят к воспоминанию прошедших событий искупительного подвига нашего спасения как событий свершившихся; и к созерцанию тайны Его небесной славы как запредельной нашему земному бытию; и, наконец, к предвидению Второго Пришествия Христа в славе в качестве будущей очень отдаленной реальности, в лучшем случае, предвосхищаемой встречей на личном посмертном Суде. В такой прямолинейной перспективе к большому ущербу общего видения христианской веры есть тенденция разделять эти аспекты и отделять каждый из них (будь то историческая жизнь и искупительный подвиг Христа, Крест и Воскресение, будь то Его небесная жизнь в славе, или Его Второе Пришествие).

Итак, верующий оказывается заключен в наглухо закрытых пространстве и времени, в которых многообразное бытие Христа относится к нам как бы извне, так как Христос предшествует нам в истории, возвышается над нами в Своей небесной славе и ожидается нами без чрезмерного нетерпения во Втором, очень отдаленном и почти нереальном Пришествии. Таковы контуры не только нашей религиозной психологии (индивидуальной или коллективной) и нашего церковного общества, но таков же и характер нашего ледящего, рассудочного, школьного богословия.

¹ См.: *Protopresbyter Boris Bobrinskoy, L'Eucharistie, Plénitude de l'Église // Intercommunion: des chrétiens s'interrogent, 1969. P. 26-27.*

Все это, увы, явления «естественного» порядка. Трудно с холодным сердцем говорить о присутствии Христа в Церкви, исповедовать Его, не будучи объятым пламенем Святого Духа. Так же, как, следуя мысли апостола Павла, лишь Духом Святым можно именовать Иисуса Господом, то есть Богом и Спасителем (1 Кор 12:3), так лишь силою Святого Духа мы дерзаем «именовать» Бога Отцом. Потому молитва Господня установлена в Божественной Литургии лишь после призывания Святого Духа на Святые Дары и «на всех людей».

Б) Церковная непрерывность Пятидесятницы

Я хотел бы теперь вернуться к тайне Пятидесятницы в ее новозаветном раскрытии, а также в ее церковной непрерывности. Одна из отличительных черт проповеди апостола Петра в день Пятидесятницы заключается в том, что, хотя он исходит из эсхатологического присутствия Духа в последние дни («последние дни» есть его вставка в цитату пророка Иоиля), говоря о несомненном пришествии Духа в силе, все же тема его проповеди – исключительно спасительный подвиг Христа, страждущего Раба, прославленного десницею Божией. Финал длинной цитаты пророка Иоиля есть учение о призывании Имени Господня («Всякий, кто призовет Имя Господне, спасется»), то есть Имени прославленного Спасителя. Еще прежде, чем верующие стали называться христианами в Антиохии (Деян 11:26), одной из главных черт, присущих им, было призывание Имени Господня (Деян 9:21; 22:16; Рим 10:12-14; 1 Кор 1:2; 2 Тим 2:22). Призывание Имени Господа апостол Павел считал важнейшим делом христиан. С самого начала христологическое благочестие Церкви находит свое основание в призывании Имени Господа, возвещенном в день Пятидесятницы. Здесь мы стоим у самых истоков церковного и литургического практики призывания Имени Иисуса как Господа. «Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор 12:3), говорит апостол Павел.

Все экклезиологическое сознание апостольской Церкви исходит из опыта Пятидесятницы, который остается одной из неизменных черт древней Церкви. В Первом Послании к Коринфянам говорится о духовном приобщении к Господу, и оно оканчивается литургическим возгласом Маран-афа (1 Кор 16:22). Второе же Послание к Коринфянам говорит о видении лицом к лицу Господа Славы без покрывала и тени (2

Кор 3). Послания к Ефесянам и Колоссянам напоминают нам о небесной реальности и о перспективе нашего спасения, уже совершенного Христом. Послание к Евреям описывает наше участие в страданиях и в славе Первосвященника Иисуса, входящего для нас Предтечею по ту сторону завесы в славу Божественного величия, как Совершителя веры (Евр 12:2). Наконец, Апокалипсис свидетельствует (на символическом, но одновременно очень реалистичном и современном языке) о встрече Церкви с Агнцем, о церковном славословии Того, Кто есть, Кто был и Кто грядет, и об эсхатологическом напряжении Церкви, оживотворенной Духом, которая взывает: «Ей, гряди, Господи» (Откр 22:20). Эта христологическая эпиклеза: «Гряди, Господи Иисусе», призывание пришествия Жениха, вопль Духа, или, как говорил блаженный Августин, «воркование голубя», – этот призыв звучит в самом сердце Церкви. Вплоть до богословского и литургического переворота IV века праздник Пятидесятницы (или скорее пятидесяти пасхальных дней, пасхального пятидесятодневия) был более отмечен общим непрерывным воспеванием славной Тайны воскресшего Христа, чем особым воспоминанием исторической Пятидесятницы, засвидетельствованной апостолом Лукой. Как в годовом круге, так и в евхаристическом анамнезисе, Дух Святой был, по слову Самого Господа, не предметом воспоминания, но самой Его Силой.

Смысл освящающего действия Святого Духа, (о чем говорили уже священномученик Иринеи и Ориген) главным образом определен в это время пневматологических споров конца IV века. С одной стороны, это произошло в годовом литургическом круге, в развитии и закреплении собственного статуса и празднования Пятидесятницы, не как последнего дня пасхального пятидесятодневия, не как эсхатологического Знака Царствия Божия, но как особого праздника. С другой стороны, этот смысл определен в сакраментальном действии в окончательном установлении миропомазания и возложения рук после крещения, в освящающей эпиклезе во время Евхаристии. Не только лишь церковное осознание освящающей функции Святого Духа, а сам принцип равенства славословия и поклонения Духу с Отцом и Сыном был установлен Василием Великим и подтвержден в пневматологическом догмате Константинопольского собора в 381 году («...со Отцем и Сыном споклоняема и сославима»). Отныне Святой Дух является не только силой воспо-

минания и молитвы, источником взывания Невесты к Жениху, но и предметом и целью молитвы: «Прииди, Дух Животворящий», – говорит святитель Амвросий Медиоланский. «Прииди и вселися в ны», – поется в византийской Литургии, несомненно, по вдохновению Василия Великого.

Это напоение Церкви волнами сходящего Духа переживается как необходимый и основной духовный опыт всего христианского народа, опыт общения с троичной Божественной жизнью. Школьному православному богословию не удалось избежать последствий «вавилонского пленения» богословской мысли, где христология и пневматология были глубоко отделены друг от друга. Тем не менее, православное богослужение сохранило свою стабилизирующую роль (*lex orandi*) в выражении троичного измерения евхаристического действия. «Благословенно Царство Отца и Сына и Святого Духа», – провозглашает предстоятель в начале Литургии, «Нераздельной Троице поклоняемся», – поет хор после причастия.

В) Царство Отца.

Евхаристическая молитва обращена к Отцу, но совместно с Сыном и с Духом («Ты, и Единородный Твой Сын и Дух Твой Святой», гласит эта молитва). Предметом воспоминания является подвиг Спасения, совершенного Сыном, но в полноте Духа и в послушании Отцу. Эпиклеза Духа обращена к Отцу, но ее предмет – преложение евхаристических даров и нас самих в освящающее Тело и животворящую Кровь Христа. Итак, плод Духа есть присутствие Христа и близость Отца. «Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое, и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим» (Ин 14:23).

Призывание сошествия Духа Святого, конечная цель евхаристической эпиклезы, наряду с Причащением, была недостаточно осознана. Эта цепь (не менее чем евхаристическое Причащение) есть Призывание Небесного Отца, возношение молитвы Господней, то есть эпиклезы Отца: «И просим, и молим и мили ся деем: сподоби нас причаститься небесных Твоих и страшных тайн, сея священныя и духовныя трапезы... и сподоби нас, Владыко, со дерзновением неосужденно смети призывать Тебе небесного Бога Отца (называть Тебя, небесного Бога, Отцом) и глаголати: «Отче Наш».

Молитва Господня целиком эсхатологична и ее место, в финале эпиклезы, не только потому, что в ней говорится о Царстве, но и в силу самой ее обращенности к Отцу Небесному. Таким образом, в Евхаристии Церковь предвосхищает грядущее Царство, не третье Царство Духа, как об этом писал Иоаким Флоренский и, быть может, отец Павел Флоренский, а Царство Отца, и, таким образом, в Нем – всей Пресвятой Троицы. Осознавая это, Церковь повторяет интуицию апостола Павла: «...затем, конец, когда Он (Христос) передаст Царство Богу и Отцу... Тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем» (1 Кор 15:24, 28).

Эта мысль замечательно развита священномучеником Иринеем Лионским: «Бог был тогда пророчески виден через Духа, виден и теперь через Сына по усыновлению и будет виден отечески в Царстве Небесном, так как Дух готовится человека к Сыну Божию, а Сын приводит к Отцу, Отец же дарует нетление в жизнь вечную, которая для всякого происходит от видения Отца»¹.

Итак, каждое Лицо или Ипостась Пресвятой Троицы в Себя включает и сообщает другие Ипостаси. Святитель Василий Великий пишет в своем известном 38-м письме: «Как взявшийся за один конец цепи влечет и другой ее конец, так и по слову пророка (Пс 118:131) привлечший Духа через Него привлекает вместе и Сына и Отца. И кто истинно принимает Сына, тот будет иметь Его в себе, обоюдно низводящего и Отца Своего, и собственного Своего Духа»².

Г) Ей, гряди, Господи Иисусе

Наряду с пневматологическими эпиклезами, которые возвещают сошествие и присутствие Духа в истории до скончания веков, наряду с эпиклезой, в которой Церковь непосредственно призывает Отца, как мы только что видели, в ранней Церкви с апостольских времен, с Пятидесятницы, существуют и христологические эпиклезы. Пребывая в Святом Духе, от Которого она себя не отличает, томимая неутолимой жаждой и объятая неугасимым огнем желания пришествия Жениха, из самых своих глубин Церковь нетерпеливо взывает: «Ей, гряди, Господи Иисусе». Этот призыв относится ко всем видам Его бытия, Его присутствия: Бо-

¹ Против ересей IV, 20, 5; а также V, 36, 2.

² Письмо 38, 4.

жественного, земного, униженного, пасхального, небесного, грядущего. Блестящая белизна Его Света как бы преломляется в призме разных видов Его пришествия, во времени и пространстве, которые Ему подчинены. Ныне это призывание: «Ей, гряди, Господи Иисусе», «Маранафа» исчезло из нашей Литургии.

«Господи, помилуй», – несомненно, оставшийся след из этих христологических возгласов, потерявший, однако, свою эсхатологическую силу. Ожидание и непрерывное призывание скорого пришествия Господа было сильно в церквях, созданных апостолами Павлом и Иоанном.

В нашей византийской Литургии анамнезис, несомненно, выражает эту сакраментальную память о Христе, бывшем, небесном и грядущем, воспроизводя в этом тему спасения Никео-Константинопольского Символа Веры: «Поминающе убо вся яже о нас бывшая, крест, гроб, тридневное воскресение, на небеса восхождение, одесную седение, второе и славное паки пришествие» (Литургия Иоанна Златоуста, анафора).

Но этот хронологический последовательный перечень событий единой тайны спасения тем не менее не заменяет возглас всей Церкви, ожидающей Господа славы, Которого она призывает со всем своим упованием и силой Святого Духа, Который в ней пребывает, и о сошествии и присутствии Которого она свидетельствует. Отсутствие этого возгласа «Ей, гряди скоро, Господи Иисусе» в нашей литургической практике вызывает сожаление.

Чувство неминуемости пришествия грядущего Христа и нетерпения в Его ожидании создано в нас присутствием Духа Божия. Мы знаем, насколько глубоко отец Сергей Булгаков переживал это чувство, вызванное у него трагическими событиями начала века. Большинство его трудов заканчиваются призывом в Духе Святом: «Ей, гряди, Господи Иисусе». Также и отец Павел Флоренский пишет в главе «Утешитель» своего основного труда: «По мере приближения конца истории являются на маковках Святой Церкви новые, до сего почти невиданные розовые лучи грядущего Дня Немеркнувшего... сквозь них, как сквозь дальноразительные стекла виднеется Грядущий»¹.

Апостол Павел призывает нас к горению в Духе: «Духом пламенейте» (Рим 12:11), «Духа не угашайте» (1 Фес 5:19). В этом горении выявляется многообразный Лик Христов, будь то в образе Раба, или в славе

¹ Столп и утверждение истины. Москва, 1914. С. 125.

Воскресшего. В наше время Церковь нуждается не менее, чем Малоазиатские и Лаодикейские Церкви в первом веке, в голосе Духа, говорящего Церквам: «Но как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих... Итак, будь ревностен и покайся. Се, стою у двери и стучу. Если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною» (Откр 3:16, 19-20).

3. Таинство Слова.

Слово связано с Дыханием, Логос с Духом. Нельзя выделять Слово, как это сделал блаженный Августин в часто цитируемом выражении: «Accedit Verbum ad elementum et fit Sacramentum»¹. Мы видим здесь обособление Слова в ущерб Духу. Нам важно осознать и пневматологический облик Слова, являемый Дыханием Духа. Это относимо к человеческому слову так же, как и к Божественному Откровению: «Словом Господа сотворены небеса, и Духом уст Его все воинство их» (Пс 32:6).

А) Слово Божие

Можно различить три измерения Слова. Слово есть, прежде всего, *Слово Божие*, Слово, ставшее плотью, ставшее человеческим словом, ставшее тварным естеством. Слово творческое, приведшее нас от небытия к бытию (святитель Иоанн Златоуст), Которое поставляет собеседника перед Собой.

Слово Божие открывает Премудрость и Любовь Отца, то есть троичную тайну. Оно спасительно, так как оно раскрывает домостроительство нашего спасения, осуществляющееся в Церкви.

Слово Божие читается и проповедуется, оно действительно, оно изменяет человека и само тварное естество, проникая в них, наполняя их Духом и жизнью. Слово Божие есть нисходящее благословение, наполненное троичным Присутствием.

Слово становится также *ответом человека* и общины Богу через славословие, благодарение, ходатайство и призывание. Человек благодарит, благословляет и отвечает Богу в непрестанном собеседовании с Ним.

¹ Нисходит Слово на вещество, и совершается Таинство (лат.).

Человеческая молитва церковна, она включается в молитву Самого Спасителя, она приобщается к священству Христа у Престола Отца (Ин; Евр), она ассоциирует себя и с ходатайством Духа (Рим 8; Гал 4; Откр 22).

Итак, литургическое богослужение является местом, где создается подходящий и истинный язык, и где человеческое слово достигает познания Неизреченного.

В своем горизонтальном приобщении, человеческий язык несет в себе отпечаток славословия и слышания. Он передает благословение, влечет к молитве, становится орудием передачи и духовного рождения. Такова функция развитых форм христианского языка: проповеди, оглашения, богословия, духовничества, духовного наставничества.

Б) Троичное измерение Имени Иисусова

Слово, вбирающее в себя все слова, есть само Имя Иисуса, или Имена Иисуса: Имя единственное и таинственное *Иисус* или царственное Божественное именование Его *Господом*. К ним надо присоединить Имя *Сына*, обращенного к Отцу, произносимое Отцом «Сын Мой еси Ты». Прибавим к ним название Его Помазанником (Христос, Мессия), показывающее неотделимость Духа от Христа, Которого Он наполняет Своим Присутствием и Который Его сообщает верующим. Среди многочисленных Имен, присущих Иисусу, можно назвать Его космические наименования: Свет, Хлеб, Жизнь и так далее (в особенности – в Евангелии от Иоанна и в Апокалипсисе). Все Божественные слова сосредотачиваются в Иисусе, соединяясь с Которым человек получает единственное Имя (Имя Иисуса, как говорится об этом в чинопоследовании Крещения: «И даждь, Господи, не отречену пребыти Имени Твоему святому на нем...»), и, в свою очередь, именуется всякую тварь. Человеческий язык в Иисусе становится истинным и осмысленным.

С Пятидесятницы славословие связано с призыванием Имени (Деян 2:21). А оно неотделимо от Евхаристии, открывающей двери внутреннему деланию, сердечной молитве, вершина которой есть призывание Имени Иисусова. Заметим соответствие между этим внутренним деланием и общественным совершением Евхаристии. Здесь идет речь о прославлении и приобщении Слову Господню, Которое есть истинная вечная жизнь. Ори-

ген очень ярко подчеркивал эту мысль, рассуждая о духовном приобщении Слову Божию (или даже вкушении Его).

Говорить о троичном измерении Имени Иисуса означает говорить о его месте в Предвечном Совете Троицы, а также напомнить, что Слово Божие и Имя Иисусово сообщены Духом, несомы Духом, исполнены Духом и сами являются источниками Духа. Имя Иисуса вечно произносится Отцом. Этим Именем мы неминуемо возносимся от видимого к Невидимому, от Имени Иисусова к призыванию Отца в горении Духа. И Сам Отец творит в нас Свою обитель (Ин 14:23).

Тут мы прикасаемся к тайне восхождения человеческой души за пределы Слова, Имени, осязаемых звуков, языка. С одной стороны, Иисус является Словом, исходящим из молчания Отчего (святитель Игнатий Богоносец). С другой стороны, в брачном единстве души с Богом всякое слово становится излишним.

В) Слово и Евхаристия

Разделение между Таинством Слова и Таинством Евхаристии на самом деле относительно. Существуют богослужения Слова без Евхаристии, например, (в некоторых случаях) Изобразительны. И все же Литургия Слова находит свое завершение в Евхаристии, которая сама создана Словом.

Евхаристия есть словесное богослужение, λογικὴ λατρεία. Этот термин имеет внутренний, духовный смысл. Слово собирает Церковь. Оно вводит в нее, привлекает в нее людей. Оно звучит в Церкви как Слово творческое. Встреча человека с Богом совершается посредством Слова, в частности, в литургическом и сакраментальном чтении Евангелия. Слышание Слова Божия подготовлено полноценной эпиклезой предшествующей ему молитвы, в которой мы испрашиваем благодать для восприятия Священного Писания, что возможно лишь в Духе и Духом.

Слово совершает Евхаристию. Здесь речь не идет исключительно о так называемых «установительных словах». Они – лишь часть богослужения, которое целиком евхаристично. Церковь отделяется от мира и собирается для Тайной Вечери, чтобы затем выйти в мир со словом проповеди.

Слово запечатлевается Причащением. Евхаристия необходима для уразумения Слова. В Эммаусе ученики, приняв преломленный хлеб,

смогли уразуметь учение Христа уже без слов: Христос в этот момент сделался невидимым.

Слово исходит из Евхаристии. Дух Святой заставляет нас свидетельствовать словом и жизнью о тайне Спасения, совершенной для нас.

4. Троичная структура евхаристической молитвы

Византийские евхаристические молитвы имеют троичную структуру. Этой структуры нет в древней римской Литургии, которая менее отмечена троичной проблематикой, ибо в ней сохранилась, вероятно, память о еврейских благословениях. В Литургиях святителя Иоанна Златоуста и святителя Василия Великого анафора начинается вступлением, в котором есть троичное благословение, взятое из 2 Кор 13:13: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа...». Затем следует Трисвятая песнь, Повествование об установлении Тайной Вечери, Анамнезис, Эпиклеза, Воспоминание о Святых, Ходатайство и конечное троичное благословение. Эпиклеза продолжается в молитве Господней.

А) Обращенность молитвы к Отцу

Как мы уже говорили, литургическая молитва всегда обращена к Отцу. Это засвидетельствовано в самых древних Литургиях. Ариане пытались на основании этого умалить Ипостаси Сына и Духа. Поэтому не только в славословиях, но и во вступлении анафоры, и перед самими установительными словами Тайной Вечери, было вставлено следующее: «Ты, и единородный Твой Сын и Дух Твой Святой». Таким образом, упоминание о Сыне и Духе Святом было введено в молитву, обращенную к Отцу.

С апостольских времен структура евхаристической молитвы соответствует закону молитвы и веры Церкви. Евхаристическая молитва неизменно обращена к Отцу. Взывая к Нему, Церковь включается в Первосвященническую молитву Самого Христа: «Авва Отче», «Отче наш». К Отцу обращена Церковь в своем ходатайстве. У Отца получает она благодать новой жизни, благодать, которую она, в свою очередь, передает людям. Молитва «Отче наш» вместе с Причащением – вершина Евха-

ристической Тайны, когда в Церкви совершается усыновление нас Отцу¹.

Эпиклеза анафоры также обращена к Отцу и никогда не к Святому Духу. Эпиклеза перед молитвой Господней воспроизводит буквально ее термины, она есть эпиклеза Причастия, тогда как эпиклеза евхаристической анафоры является эпиклезой освящения святых Даров.

Б) Воспоминание о Сыне

В Духе Церковь воспоминает весь искупительный подвиг Спасителя, но равно и в обратном порядке: весь космос, все творение, все человечество, возглавленное и восстановленное в Нем. Мы находим здесь понятие «расширенной христологии». Оно означает, что искупительная Пасха, о которой воспоминает Церковь, есть средоточие мировой истории, ее истинное и решающее назначение. Церковь благодарит Отца за Христа, творит воспоминание о Нем. В силе Святого Духа память Церкви имеет творческий характер, она превосходит пространство и время, делает нас современниками как исторического Христа, так и творческого Логоса, как распятого, так и прославленного Господа, сидящего одесную Отца, современниками Того, Кто есть, Кто был и Кто грядет. Испытания христиан, за всеми существующими железными занавесами мира, делают нас более чувствительными к церковному и космическому воспоминанию Креста и Страстей Того, Кто несет на Себе все человеческие страдания и их преображает, и Кто отрет всякую слезу.

Воспоминание Христа должно расширяться до воспоминания святых, усопших, страждущих, живых, одним словом, всех членов Тела Христова. Необходимо, наконец, чтобы воспоминание Христа Божественного, исторического и «всецелого» завершалось в евхаристическом приобщении. Оно поставляет нас лицом к лицу с воскресшим Господом, Который становится нам ближе и интимнее, чем самое сокровенное в нас. Но евхаристическое приобщение означает также общую жизнь и общение со всеми членами Тела Христова, со святыми, с усопшими и живыми. Итак, евхаристическое приобщение осуществляет реальное и сакраментальное присутствие всей Церкви в полноте ее веры, предания и святости. Все это по-

¹ Ср.: *Protopresbyter Boris Bobrinsky*. Comment le Christ et le Saint Esprit se situent-ils l'un par rapport à l'autre dans la Liturgie // *Le Christ dans la Liturgie*. Conférence Saint-Serge, 1980. P. 30.

гружено в евхаристические Тело и Кровь, которые мы вкушаем и которые мы усваиваем, которые, в свою очередь, приобщают нас к себе¹.

Книга Апокалипсис напоминает нам, что предметом церковного славословия и литургического воспоминания является Тайна Христова. Все богослужение, все учение, все Предание Церкви есть не что иное, как осуществление этой Тайны, которая нам открывается в тройном аспекте времени Того, Кто есть, был и грядет. В евхаристическом анамнезисе очень сильно выражено одновременно различие и единство этих трех аспектов Тайны Христовой, которую Церковь воспоминает. Можно сказать, что Церковь существует в мире, времени, истории и пространстве между этими тремя видами присутствия, действия и грядущего пришествия Христа. Характерно, что в тексте Апокалипсиса, когда звери и старцы воспевают Агнца и Сидящего на троне, они называют Его: Тот, Кто был, есть и грядет (Откр 1:4, 8; 11:17). В большинстве текстов нет хронологической последовательности. Тот, «Кто был, есть и грядет» (Откр 4:8) является исключением. Славословие начинается с настоящего. Бог всегда присутствует, Христос всегда тут, и через это присутствие мы можем свидетельствовать одновременно о прошлом и будущем. Через это присутствие Христа, с одной стороны, вознесшегося на небеса и сидящего одесную Отца, ходатайствующего в Своем постоянном небесном посредничестве за Церковь и за мир, мы можем обратиться вспять и переживать, в обратном порядке, Воскресение Христова и затем, в пасхальном свете, Крест и Страсти Господни и всю Его земную жизнь. Литургическая тайна нам напоминает, что мы, по апостолу Павлу, «отныне не знаем Христа по плоти» (2 Кор 5:16), так что нельзя более уразуметь хронологически настоящее и будущее в свете одного лишь прошлого. Христос действует, Христос говорит, Христос молится. В этой самой молитве открываются наши глаза, и осмыслиется Воскресение Христово.

Все Литургии Церкви определяются по отношению к этой непрестанной небесной Литургии, которая составляет «второй момент искупления»², первый же есть Голгофская жертва и Воскресение. Жертва

¹ *Николай Кавасила*. См.: Богословские труды 1, сб. 3, Москва, 1964. С. 1.

² См.: *L'Ascension* // *Revue biblique*. 5 (1943). P. 195, перепечатано: *Exégèse et Théologie*. Paris, 1961. T. I. P. 363-411.

Христовая – дар Сына Отцу Своей собственной жизни за жизнь мира, это Искупительная Жертва завершается в небесном ходатайстве. Крестная Жертва и смерть Христова, Воскресение и прославление дают всю силу и всю действенность этому небесному ходатайству. В отличие от Крестной Жертвы и смерти, совершившихся раз и навсегда, это ходатайство постоянно. Оно покрывает все время Церкви от Вознесения до Второго Пришествия Христова.

В частности, что касается проблемы миссии Церкви в мире, важно помнить, что она находит свой смысл и всю свою очевидность лишь в динамике Литургии и самой Церкви в ее странствии к конечному исполнению в Царстве Небесном: «Когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе» (Ин 12:32). Лишь в той мере, в которой Церковное Тело может преодолеть свою земную ограниченность, оно может свидетельствовать о Тайне Христа, вознесенного одесную Отца.

Только после воспоминания в первой части анамнезиса Христа сущего, одновременно присутствующего в Церкви и сидящего одесную Отца, мы можем вспоминать, во второй части анамнезиса, Христа бывшего. Церковь вспоминает Того, Кто был, то есть то, что Христос совершил однажды и навсегда в истории во время Своего Воплощения, от Рождества до Вознесения. Итак, Тот «Кто был», относится к тайне Воплощения, Страстей, Воскресения, к истории нашего Спасения во всей ее совокупности.

Невозможно ограничивать смысл Евхаристии односторонним отношением: Евхаристия – Крест или даже Евхаристия – Воскресение. Есть совокупность, единство всего дела Христова; все домостроительство Спасения целиком воспроизведено в евхаристическом воспоминании.

Наконец, необходимо помнить, что евхаристическое собрание вспоминает не только историческое прошлое или небесное и сакраментальное настоящее, но также и будущее, воспоминает Господа грядущего.

В Евхаристии вся Церковь обращена ко Христу, Который есть не только Тот, «Кто здесь» («Я с вами во все дни до скончания века», Мф 26:20), но и Тот, «Кто грядет». Что же означает это пришествие Христова, которое выражает себя в евхаристическом воспоминании, в самой Евхаристической Тайне, то пришествие, которое должно нам помочь понять само значение, сущность и бытие Церкви? Чтение новозаветных текстов и древних Литургий показывает, что это сознание и ожидание пришеств-

вия Христова очень напряженно и глубоко. Это видно, в частности, в некоторых выражениях или восклицаниях, как библейских, так и находящихся в древних Литургиях, как, скажем, в призыве «Маранафа». Смысл этого слова: «Гряди, Господи» (то есть призывание, моление, ожидание Господа) одновременно является извещением: «Да, Господь грядет». Это уже не ожидание, но реальность – Господь здесь. Призывание Святого Духа также не выражает лишь ожидание или горячую мольбу, оно несет в себе особую интенсивность, потому что Церковь знает, что эта молитва услышана, что это призывание Церкви во время Евхаристии содержится в Первосвященнической молитве Иисуса, сидящего одесную Отца. Вот почему Церковь возносит горячую молитву с дерзновением и вместе с тем с уверенностью. Итак, «Маранафа» выражает мольбу, подчиненность и послушание Церкви Христу, но одновременно и уверенность, извещение миру, что Христос здесь, что воскресший Христос грядет, чтобы спасти человека, дать ему новую жизнь, оторвать его от зла, греха, страдания, рабства и отчуждения от Бога. Вот как говорит о том евхаристическое воспоминание в Литургии Иоанна Златоуста: «Поминающе убо спасительную сию заповедь, и вся яже о нас бывшая: крест, гроб, тридневное воскресение, на небеса восхождение, одесную седение, второе и славное паки пришествие».

Этот анамнезис каждый раз поставляет Церковь перед лицом этой всецелой тайны нашего Спасения. Мы не можем ее ограничить лишь одним из этих трех аспектов. Всякое уменьшение или редукция одного из них приводит Церковь к глубоким искажениям ее сознания и ее свидетельства в мире.

В) Эпиклеза Святого Духа

В Литургии и в литургической науке эпиклеза стала восприниматься почти исключительно как пневматологический момент, выражающий действие Святого Духа при освящении евхаристических даров и преложении их в честные Тело и Кровь Христовы. На самом же деле место Духа Святого в Евхаристии выходит за рамки только одной этой формулы. Евхаристия Церкви является целиком эпиклезой-призыванием, так же, как она всецело является воспоминанием. Нельзя сопоставлять эти два момента или, во всяком случае, заострять это сопоставление, так же, как нельзя делать слишком сильный акцент на противопоставлении

Пасхи и Пятидесятницы. Действие Духа не может быть сведено к одному моменту (Пятидесятница, эпиклеза), оно предполагает некую продолжительность во времени, постоянство, новое состояние, характерное для времени и бытия Церкви.

Так же, как при Воплощении Слова Дух Святой не воплощается, но наполняет человеческую природу Логоса, от Которого Он извечно неотделим, так и во времени Церкви Дух Святой не является предметом праздничного и евхаристического воспоминания, но Он является самой благодатной силой воспоминания и присутствия Христа в Церкви.

Эпиклеза не есть только формула, она распространяется на Евхаристию в целом. Вспомним определенно выраженную эпиклезу при благословении ладана: «... Еже прием в пренебесный Твой жертвенник, возниспосли нам благодать Пресвятого Твоего Духа». Ладан является знаком приношения нашей молитвы. Целый ряд эпиклез находится в разных благословениях, в освящении воды, например: «Ты убо человеколюбче Царю, прииде ныне наитием Святого Духа и освяти воду сию». Эпиклезы после Евхаристического освящения являются эпиклезами приобщения, как, например, эпиклеза перед «Отче наш». В римской Литургии эпиклеза предшествует «установительным словам», которые считаются формулой освящения даров. Это указывает на расхождения и в учении, и в сакраментальном восприятии. Итак, вся Евхаристия эпиклетична, она наполнена призыванием Святого Духа, как это имеет место и во всех отношениях, связывающих Церковь со Христом. Эпиклеза выражает всецелую подчиненность Христу и Отцу. Вся Церковь, таким образом, пребывает в непрестанной молитве. Святой Николай Кавасила подчеркнул смысл Евхаристии как непрестанной Пятидесятницы, символически выражающейся вливанием «теплоты» в чашу и пением стихир Пятидесятницы после причащения мирян¹.

Напомним, что сама эпиклеза Святого Духа, понимаемая в прямом смысле как призывание пришествия Святого Духа, глубоко вписана в новозаветную реальность, в частности, в Прощальную Беседу Христа с учениками перед Страстями, в которой Сам Христос возвещает и обещает, что Он умолит Отца о сошествии Святого Духа: «Я умолю Отца и

¹ Николай Кавасила. Изъяснение Божественной Литургии. Гл. 37. Рус. пер. СПб, 1857. С. 352-354

даст вам другого Утешителя» (Ин 14:16). Прощение о даровании Святого Духа в эпиклезе Церкви может совершаться лишь благодаря Христу, через молитву прославленного Христа, вознесенного одесную Отца. Вся Литургия должна быть осмыслена в этой перспективе небесного ходатайства Христа, которое и есть эпиклеза Святого Духа, моление Христа ниспослать Святого Духа на Церковь, на дары, на церковное собрание, на мир.

Во время евхаристических споров между греками и латинянами мы встречаемся с разногласиями, кажущимися нам сегодня совершенно бесплодными: между *словом* и *эпиклезой*, установительными ли словами или эпиклезой совершается освящение даров? Мне кажется, что теперь уже не вызывает сомнений, что нельзя противопоставлять или выбирать между Пасхой или Пятидесятницей, также как нельзя выбирать между присутствием Христа и действием Святого Духа. Необходимо показать, что присутствие Христа, и Святого Духа различны, и каждое имеет свое особое место в Евхаристической Тайне. Христос воплощается, через Слово присутствует в евхаристических дарах, через которые Он нас приобщает к Себе. Дух Святой присутствует иным образом: неизреченно, не объяснимо человеческим языком, поскольку Дух Святой не является объектом познания и богословствования. Прежде всего, Дух Святой Сам является силой познания, светом, благодаря Которому мы можем узреть Лик Христов и в Котором осуществляется присутствие Христа в нас. Итак, Дух Святой иной. В этом главное затруднение пневматологии – трудность говорить о Духе Святом и о Его освящающем действии в Евхаристии.

Освящение даров и освящение верующих являются двумя сторонами реальности Евхаристии, так как человек своим телом, языком, всеми своими чувствами теснейшим образом связан с творением, с реальностью мира, в котором он живет и который посредством Евхаристии он призван преобразить и освятить. Поэтому Церковь, конечно, не может не принимать во внимание материю таинства. Мы твердо верим в освящение даров, в реальное присутствие Христа в них, но не ради поклонения им, а ради причащения верующих. Евхаристическое благочестие, то почитание, которое в Православной Церкви оказывается освященным хлебу и вину (запасным дарам), должно быть понято в перспективе евхаристической Трапезы.

То, что я говорю об эпиклезе, позволяет нам лучше понять, что невозможно ограничивать эпиклезу одной лишь формулой призывания Святого Духа. Есть эпиклезы, подготовляющие освящение; эпиклезы, завершающие его; эпиклезы, касающиеся даров; эпиклезы, относящиеся к собранию; эпиклезы, в которых священник умоляет Бога, чтобы его собственное недостойнство не являлось бы препятствием для снисхождения Духа Святого на Евхаристию и на собрание: «Помяни, Господи, по множеству щедрот Твоих и мое недостойнство, – читаем мы в Литургии святителя Василия Великого, – прости мне всякое согрешение, вольное или невольное, и да не моих ради грехов возбраниши благодать Святого Твоего Духа от предлежащих даров». Освящение даров не может совершаться вне святости, не только святости, как плода евхаристического освящения, но и без предварительной святости, без которой недостойнство священника распространяется на дары и препятствует благодати Божией.

Итак, эпиклеза относится ко всей Евхаристии. Вся Евхаристия эпиклетична, вся Евхаристия является призыванием. Священник и собрание не являются совершителями евхаристического действия. Истинным совершителем Евхаристии, как и всех других таинств, является Святой Дух. В частности, Дух Святой, действующий в нас и наставляющий нас, позволяет нам молиться и уподобляться Христу. Поскольку мы говорим, что Евхаристия в целом является эпиклезой, то становится очевидным, что сама эпиклеза выходит за пределы евхаристического богослужения. Эта эпиклетическая глубина определяет собой всю тайну Церкви, все отношение Церкви ко Христу. Церковь выполняет лишь служебную роль посредника, свидетельствуя и провозглашая то, что ее превосходит и что совершается через «глиняные сосуды» (ср. 2 Кор 4:7) наших церковных структур. Поэтому она может пребывать только в покаянии, но, конечно, и в твердом уповании, что она прощена через евхаристическое действие, что она живет в этом прощении, которое есть не что иное, как сияющий в Ней свет Воскресения. Эпиклеза, таким образом, является полным послушанием в Святом Духе Христу и Отцу; она также есть ожидание и призыв. Говоря об эпиклезе всей Церкви, можно вспомнить молитву ранней Церкви в сионской горнице до сошествия Святого Духа на Пятидесятницу. Можно сказать, что это горячая молитва Церкви на самом месте Тайной вечери и Пятидесятницы совершается и повторяет-

ся в литургической молитве Церкви, собранной на Евхаристию. Вся Церковь пребывает в горячей молитве, так как Евхаристия является, с одной стороны, непрекращающейся Пятидесятницей в ожидании пришествия Святого Духа, с другой стороны – исполнением обетования. Итак, есть два аспекта в эпиклезе, так же, как есть два аспекта в Пятидесятнице: ожидание и сошествие. В отличие от тайны Креста и Воскресения, которые совершились раз и навсегда, Пятидесятница не является однократным событием, но она есть начало времени Церкви, то есть начало времени постоянного излияния Духа Святого на общину. Мы находим в книге Деяний целый ряд описаний многократных излияний Духа Святого на разных этапах развития Церкви. В частности, при чтении восьмой и девятнадцатой глав книги Деяний, в момент схождения Святого Духа собрание и на двенадцать учеников в Ефесе, создается впечатление если не повторения события первой Пятидесятницы, то, во всяком случае, осознания, что она имеет свое продолжение. Некоторые отцы Церкви, в частности, Николай Кавасила¹, особенно настаивают на факте продолжающейся Пятидесятницы в Литургии и Евхаристии. Это чувство непрерывной Пятидесятницы глубоко укоренено в предании древней Церкви, в особенности, в восточной и сирийской.

5. Евхаристическое приобщение к Пресвятой Троице

Термин «κοινωνία» (общение) отсутствует в Евангелиях, но присутствует в Деяниях и Посланиях апостола Павла. В Деяниях мы видим верующих первой иерусалимской церкви, «постоянно пребывающих в учении Апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах» (Деян 2:42). В заключении Второго Послания к Коринфянам слову «общение» дается более духовный смысл: «общение Святого Духа» (2 Кор 13:13). В языческом мире этот термин был понят в сакральном смысле: «Я не хочу, чтоб вы были в общении с бесами» (1 Кор 10:20). Но во Христе, общение есть «участие в страданиях Его, чтобы познать Его, и силу воскресения Его» (Флп 3:10) в общении Святого Духа (2 Кор 13:13): «Если есть какое утешение во Христе, если есть какая отрада любви, если есть какое общение Духа ...» (Флп 2:1). Наконец, отметим

¹ Николай Кавасила. Изъяснение Божественной Литургии... С 352-354.

отрывок из Первого послания апостола Иоанна: «Возвещаем вам, чтобы и вы имели общение с нами, а наше общение – с Отцом и Сыном Его, Иисусом Христом» (1 Ин 1:3), посредником которого несомненно является Дух.

Из всего этого следует, что есть настоящий параллелизм между евхаристическим общением и приобщением Отцу и Сыну в Духе Святом. Священномученик Ириней развивает эту тему приобщения Духу: «По необходимости, сильное должно одолеть слабое, так что немощь плоти поглотится крепостью Духа и таковой уже не плотский, но духовный человек, вследствие причастия Духа. Так мученики дают свое свидетельство и презирают смерть, не по немощи плоти, но по бодрости духа. Ибо, когда поглощена немощь плоти, она являет дух могучим; с другой стороны, дух, поглощающий немощь плоти, получает по наследству в свое достояние плоть, и из обоих происходит живой человек, живой по причастию Духа, человек же по существу плоти»¹.

Дух есть дар, который через Сына посылается людям Отцом. Дар – термин, характеризующий всю доникейскую пневматологию. Живой человек состоит из плоти и Духа. Термин «*koinwn...a*» развивается у святителя Василия Великого: он пользуется им, когда говорит, с одной стороны, о том, что Святой Дух дает твари силу прославлять Пресвятую Троицу, а с другой стороны, – о вечном бытии Святого Духа, как Троической Ипостаси. Мы находим выражение «причастие Святого Духа» в Литургиях Василия Великого и Иоанна Златоуста. Иоанн Златоуст указывает на него, как на плод Евхаристии: «Якоже быти причащающимся, во трезвение души, во оставление грехов, в приобщение Святого Твоего Духа, во исполнение Царствия Небесного в дерзновение еже к Тебе, не в суд, или во осуждение»².

Тема Троицы проходит через всю евхаристическую молитву, а само Причастие имеет подлинное троичное измерение. Образ чаши, исполненной огнем и Духом, является обычной темой сирийского предания. Дух Святой вводит нас во внутритроичную жизнь, через Христа к Отцу. В нашей жизни устанавливается неизреченное отношение с Духом Божиим.

¹ Против ересей, V, 9, 2.

² Литургия Иоанна Златоуста, молитва после епиклезы.

Дух является Великим Предтечей Иисуса Христа, подготовляющим Его пришествие в наших сердцах, Он скрывается за Своими дарами, новым состоянием облагодатствованности, кротостью, радостью обоняния Христова благоухания. Наконец, Дух созидает тайну человеческой личности, человеческого индивидуума, становящегося, наконец, личностью по образу единой Ипостаси Воплотившегося Слова. В этой человеческой личности Дух растворяется, скрывается и утверждается, Он молится в нас (Гал 4:6; Рим 8:26), а мы в Нем (Рим 8:15), увеличивая в нашем существе то пространство, где устанавливается Христово Царство, «где не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2:20). Отношения Христа и Духа Святого в Евхаристии являются непрерывным и обоюдным даром Церкви, который поддерживает ее в бытии, движении и в жизни¹. Дух Святой углубляет в нас бесконечную возможность восприятия, созидает в нас храм Божества, Сам вызывает в нас: «Ей, гряди, Господи Иисусе», «Маранафа», «Авва Отче». Воскресший же Господь вновь изливает на нас Духа Своего Святого, как в первый день по Воскресении: «Примите Духа Святого» (Ин 20:22).

Единая молитва, которую Христос повторяет в Духе, а Дух в Нем есть «Авва, Отче». Молитва Господня является вершиной евхаристического таинства, когда совершается и возобновляется отцовство, данное нам при Крещении. В непрерывном присутствии Духа Христова в наших сердцах, призывание Христа исходит, наконец, из глубин нашего существа: «Отче». Отец небесный не остается за пределом общения, которое устанавливается в Евхаристии. Он его творец и вершина. Когда взывание к Отцу исходит из сердца, человек истинно становится личностью. Дух Христов, Который изливается на нас в Евхаристии, раскрывает нам сердце Учителя. Он воспламеняет нас огнем любви, который живет в Нем. В Церкви молитва Спасителя («Отче мой») распространяется на всю семью человеческую («Отче Наш»), во первых, на общину (Ин 17), а затем на всех овец, которые остаются пока еще вне божественной ограды (ср.: Ин 10:16). Евхаристия ведет нас через сердце Иисуса, в пла-

¹ Именно так, в обратном порядке, рассматривает святой Николай Кавасила стих Деян 17:28 в его сакраментальной трилогии. См.: *Николай Кавасила. Жизнь во Христе*, I, 1.

мя горнего Духа, где совершается судьба мира, которая в руках Отца: «Бог так возлюбил мир...» (Ин 3:16).

Евхаристия обращена к Отцу. Но Молитва Господня, произносимая в Евхаристии в конце анафоры, нам как раз напоминает, что все евхаристическое общение совершается в троичном контексте, что Церковь в момент причащения должна помнить, что Евхаристия есть общение со Христом, воскресшим и прославленным, сидящим одесную Отца и посылающим нам Духа Святого.

Евхаристия есть также общение святых, общение всей Церкви. Это выражено в Литургии в чине *проскомидии*, в приготовлении евхаристических даров, когда священник располагает на дискосе рядом с Агнцем, символизирующим Христа, частицы, символизирующие Матерь Божию, девять чинов святых, частицы, вынимаемые за живых и усопших. Так, благодаря совершению Евхаристии, вся община, в свою очередь, призывается участвовать в этом символическом изображении на дискосе, отправляя в алтарь записки с именами живых и усопших, которые поминаются в тот момент, когда священник вынимает частицы и кладет их на дискос. Таким образом, собирается вся Церковь, то есть Тело Христово, по выражению блаженного Августина, всецелый Христос – Глава и Тело (*Christus totus caput et corpus*)¹. И реальное участие общины в этом собрании воспоминается при совершении Евхаристии. Это касается не только проскомидии, но и всей Литургии. В молитвенном ходатайстве, которое следует за епиклезой, Церковь вспоминает Божью Матерь и всех святых, всех живущих и усопших и все нужды и страдания мира. В евхаристической молитве Литургии Василия Великого Церковь поминает всех своих чад, всех верующих, все страдания заключенных пленных, вдов, и сирот и т. д.

Заключение

Объяснение литургического и сакраментального контекста нашей веры, как места откровения и познания троичной тайны, имеет значение для уяснения смысла непрерывности церковного Предания и единства веры. Троичная вера принята, переживается и исповедуется через

Церковь. Крещальное и евхаристическое исповедание веры исходит из сакраментального опыта, от которого оно неотделимо. Это исповедание веры соответствует самой структуре богослужений и освящений. Оно составляет их сущность и определяет их форму.

¹ *Блаженный Августин*. Толкование на Евангелие от Иоанна, XXXVIII // PL 35. Col. 1622 et alia.

Иерей Олег Давыденков

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ПАРАЛЛЕЛЬНОЙ МОНОФИЗИТСКОЙ ИЕРАРХИИ*

Противостояние между халкидонитами и монофизитами, начиная с 451 года и вплоть до гонений Юстина I, неверно представлять как борьбу двух церквей, скорее это был конфликт двух религиозных партий, двух богословских направлений внутри Церкви или внутри местных церквей. Каждая сторона предполагала, что неверное учение разрушится само собою, и останется одна истинная католическая Церковь. Разделения церквей, как такового, не было вовсе. Если монофизитам удавалось провести на ту или иную кафедру своего кандидата, то правительство и не думало предпринимать никаких мер к его устранению. Также и халкидониты не стремились к тому, чтобы наряду с монофизитским епископом в той же области существовал и православный. Если же на кафедру назначался епископ-дифизит, то монофизиты могли его не признавать, однако считали это временным несчастьем и не теряли надежды пережить его. Несогласные со своим епископом могли воздержаться от общения с ним в таинствах или перебраться в соседнюю епархию, где сохранялась истинная вера, однако большинство населения находилось в общении со своим епископом вне зависимости от его доктринальной позиции¹.

Однако в Антиохии, по сообщению бар-Афтонии, число монофизитов, воздерживавшихся от общения в таинствах со своим епископом-дифизитом, было значительно. Когда Севир, став патриархом, вступал в Антиохию, многочисленные толпы горожан приветствовали его криками: «Мы хотим участвовать в святых таинствах! Мы хотим крестить наших детей!»²

* Данная статья является продолжением работ, опубликованных в предыдущих номерах Богословского Сборника.

¹ Болотов В.В., проф. Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994. Т. IV. С. 482-483; Meyendorff J. Imperial Unity and Christian Divisions. New York, 1988. P. 228.

² John of Beit-Aphtonie. Life of Severus. Ed. H. A. Kügener. PO, II. P. 241

Юстиниан, прекратив гонения на монофизитов, хотел взять их измором. Епископов-нехалкидонитов он более не преследовал, но требовал от них, чтобы они воздерживались от всяких иерархических действий, то есть за ними признавалось право лишь литургисать, но не посвящать в иерархические степени. План императора был совершенно прост: епископы и пресвитеры умирали, и перед монофизитами открывалась перспектива либо превратиться в беспоповцев, либо присоединиться к Православной Церкви¹.

Однако в Сирии эти планы императора оказались сорваны благодаря деятельности таких вождей монофизитского движения, как Иоанн Телльский и Иаков Барадей.

Идея создания особой «нелегальной» иерархии появилась среди противников Халкидона в царствование Юстина I и была связана с серьезным изменением экклезиологических представлений, характерных для послеапостольского периода. Посвящение в епископы всегда предполагало служение в определенной церкви. Церковные каноны IV-V столетий строго запрещали давать посвящение «лично», так, чтобы посвященный в сан далее мог бы по своему усмотрению распоряжаться полученным даром. Фундаментальный экклезиологический принцип определял епископство как церковное служение, а не привилегию, сообщаемую индивидууму².

Метаморфозы экклезиологического сознания монофизитов, возможно, не привели бы к таким серьезным последствиям, если бы эти идеи не были освящены авторитетом самого Севира Антиохийского. Севир не скрывал своих убеждений, согласно которым истинное рукоположение есть прежде всего дело истинной веры, а канонические формальности не имеют существенного значения. Еще до начала деятельности Иоанна Телльского Севир предпринимал усилия, направленные на восполнение монофизитского клира, значительно ослабленного гонениями³. В царствование Юстина I он писал игумену сирийского монастыря Мар Вассы Юлиану: «Во времена гонений всякий боголюбивый епископ, где бы он ни находился, если он дер-

¹ Болотов В.В., проф. Цит. изд. Т. IV. С. 380.

² Meyendorff J. Op. cit. P. 228.

³ Frend W.H.C. Severus of Antioch and the origin of the monophysite hierarchy. // *Orientalia Christiana Analecta* 195. Rome, 1973. P. 273.

жится той же веры и пребывает с нами в полном общении, может лично удовлетворять нужды православных, которые в этом нуждаются»¹.

Одновременно Севир писал своим, находившимся на кафедрах, сторонникам, Мариону Азрскому и Сергию Киррскому, призывая их сотрудничать с монастырем Бар-Саумы и посвятить для него клириков².

Однако пока речь не шла о создании параллельной иерархии. Севир и некоторые другие наиболее ответственные вожди монофизитства осознавали, что политика массовых персональных хиротоний, особенно архиерейских, повлечет за собой появление новой экклезиологии и сделает раскол необратимым³.

В отношении к халкидонской иерархии Севир занимал умеренную позицию. В одном из писем из ссылки он утверждает, что принятие таинств от руки неправославного клирика оскверняет душу, однако не влечет за собой смерти души и вечного осуждения⁴. До логического конца идеи Севира довел Иоанн Телльский.

Иоанн Телльский⁵

Иоанн бар-Курсус (Кириакус), епископ г. Теллы (Константины) в Осроене, был поставлен на кафедру в 519 году. В 521 году был сослан императором Юстином I⁶.

С помощью Феодоры, жены императора Юстиниана, Иоанн под предлогом лечения добился своего перевода в столицу. Уже здесь, скрываемый от полиции императрицей, он у себя на дому начинает рукополагать священников⁷.

Требования создания параллельной иерархии впервые исходят из среды монофизитских монахов, во множестве бежавших из своих монастырей в восточные провинции и даже в Персию. Особенно много бежавших монахов сосредоточилось в горах, в окрестностях Мардина,

¹ Letters I, 59. Ed. and tr. E.W. Brooks. PO 12, 2. Paris, 1916. P. 178-179.

² *Frend W.H.C.* Op. cit. P. 273.

³ *Meyendorff J.* Op. cit. P. 229.

⁴ *Frend W.H.C.* Op. cit. P. 267.

⁵ Жизнеописание Иоанна Телльского составлено Иоанном Эфесским: *John of Ephesus. Lives of Eastern Saints.* Ed. and tr. E.W. Brooks. PO 18. Paris, 1925.

⁶ Дьяконов А.П. Иоанн бар-Курсус // *Словарь Христианство.* Т. I. С. 619-620.

⁷ *Протоиерей А. Шмеман.* Исторический путь Православия. М., 1993. С. 200.

возле персидской границы. Монахи требовали от епископов-монофизитов посвящать священников. На эти требования и откликнулся Иоанн Телльский, начавший свою деятельность в 529-530 годах¹.

Для того, чтобы иметь возможность действовать безопасно, Иоанн бежал в Персию, и отсюда он открыл агитацию в пользу монофизитов. Среди монофизитов сделалось известно, что он в известное время явится на границу, и туда обыкновенно стекались ставленники².

По сообщению Иоанна Эфесского, к Иоанну ежедневно приходило от 50 до 300 человек из Армении, Финикии, Каппадокии и других восточных областей. Иоанн всех экзаменовал в знании Писаний, умении читать Псалтирь и т.п. По его собственному сообщению, за один год (вероятно, 530) он посвятил в священный сан около 840 человек только из монахов своего монастыря. Всего Иоанну усвоят до 170000 священнических и диаконских хиротоний³.

Не исключено, что именно деятельность Иоанна Телльского убедила Юстиниана прекратить гонения⁴.

В 533 году Иоанн путешествовал в столицу империи для защиты своей веры. Вернувшись в Сирию, Иоанн продолжил свою деятельность. После Константинопольского собора 535-536 годов Севир решился на последний шаг. Иоанн получил от него разрешение посвящать не только священников и диаконов, но и епископов, в том числе и для монофизитов в Персии. Одновременно деятельность Иоанна поддержал и патриарх Александрийский Феодосий, фактический глава всех монофизитов. К 537 году в отдаленных районах Сирии уже существовала параллельная иерархия.

В том же году завязались сношения из-за личности Иоанна между константинопольским и персидским дворами. Персидский военачальник Марзбан арестовал Иоанна; последний не дал выкупа и потому был выдан в руки Антиохийского патриарха Ефрема. Иоанна заточили в одном из монастырей в Антиохии, где он умер 6 февраля 538 года⁵.

¹ *John of Ephesus. Lives of Eastern Saints.* PO 18. Paris, 1925. P. 516-517.

² *Болотов В.В.* Цит. изд. Т. IV. С. 380.

³ *John of Ephesus.* Op. cit. P. 518, 521.

⁴ *Frend W.H.C.* Op. cit. P. 273.

⁵ *Болотов В.В.* Цит. изд. Т. IV. С. 380; *Дьяконов А.П.* Цит. изд. С. 619; *W.H.C. Frend.* Op. cit. P. 274; *J.Meyendorff.* Op. cit. P. 229.

Яковитской Церковью Иоанн Телльский почитается как святой (память 6 февраля). Из литературных произведений Иоанна известны: «Ответы на вопросы Сергия», каноны, исповедание веры, адресованное монастырям телльской епархии, и «Толкование на Трисвятое»¹.

¹ Дьяконов А.П. Цит. изд. С. 619.

П. Малков

СОТЕРИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРАВОСЛАВНОГО УЧЕНИЯ ОБ ИМЕНИ БОЖИЕМ*

Спор об Имени Божием, продолжавшийся среди представителей русского богословия на протяжении XX столетия, – область столкновения теологических и философских посылок, резких взаимных упреков сторон, анафем и обвинений друг друга во всевозможных ересьях. При этом спорящие, как правило, упускали из внимания вопрос, являющийся здесь основным: какой из вариантов учения об Имени Божием в наибольшей степени соответствует Церковному учению о Спасении человека? Какой из подходов к разрешению этой проблемы дает нам более совершенную надежду на возможность приобщения к плодам спасительной Жертвы Христовой и достижению обожения? Попробую предложить некие (пока еще весьма предварительные и несистематичные) суждения на сей счет. При этом обозначу также и догматические проблемы, которые возникают при рассмотрении темы почитания Имени Божия и при формулировании церковного учения по этому вопросу.

Сразу оговорюсь: моя позиция противоположна учению имяславия – в формулировках ли афонских сторонников этой богословской теории, в версиях ли выдающихся представителей русской религиозной философии.

Сделаю еще одно предварительное замечание: как мне представляется, та основательная и подробная полемика, что шла в первой половине XX столетия в связи с проблемой Имени Божия, по вполне объективным причинам в любом случае не смогла бы дать достаточного и убедительного ответа на возникший богословский вопрос. К сожалению, в тот период в среде самых лучших и просвещеннейших умов отечественной теологии практически отсутствовало подробное и адекватное знакомство с паламитской традицией, с учением святителя Григория о Божест-

* Расширенный текст доклада на Богословской конференции ПСТБИ 2002 года.

венных сущности и энергиях. Паламу конечно же порой читали, на него ссылались (в основном имяславцы), однако его учение представляли себе весьма и весьма смутно. Все это оказалось результатом латинизации русской догматической школы в XVII-XIX столетиях и утраты ею связи с мощным пластом святоотеческого наследия, чуждого западной схоластики поздневизантийского периода. Неизбежным следствием как раз такого отрыва русского богословия от собственных корней и стало то, что обе спорящие стороны окончательно запутались в учении о сущности и энергиях, представляя себе эту сторону православной догматики в крайне искаженном виде. Именно поэтому, например, С. В. Троицким – непримиримым противником имяславия – было сформулировано такое совершенно имяславческое утверждение: «Имя Божие... есть вечная неотделимая от Бога энергия Божия»¹. И лишь с подлинно систематичным и глубоким осмыслением темы православного паламитского учения, осуществленным в трудах видных представителей русской богословской науки – владыки Василия (Кривошеина), архимандрита Киприана (Керна), отца Иоанна Мейендорфа, В. Н. Лосского – стало возможным, избегнув существовавшей прежде путаницы, правильно соотносить учение святителя Григория о сущности и энергиях с темой Божественных Имен.

Основные, зачастую взаимоисключающие, вопросы, ставившиеся спорящими сторонами в полемике по данной проблеме, относятся к онтологии Имени Божия (шире – Божественных Имен), а именно:

- идентично ли Имя Божие Божественной Сущности?
- является ли оно Божественной энергией (действием)?
- присуще ли оно Божеству онтологически и от века (изначально), будучи, при этом, исполнено Божественных энергий, благодати и издревле являясь источником освящения твари?
- является ли оно производным человеческого «πλῆροισι» (примышления, измышления)?

Какой же из этих вариантов наиболее корректен и предпочтителен для нас – с точки зрения православной сотериологии?

¹ Цит. по: *Епископ Иларион (Алфеев)*. Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. СПб., 2002. Т. 1. С. 529.

Попробуем рассмотреть – в свете православного учения о Спасении – все возможные варианты предлагаемых подходов к проблеме, исключая, пожалуй, лишь первый, так как учение об идентичности Имени Божия Божественной Сущности не поддерживается уже сегодня никем из представителей современного имяславия. Не находил своих сторонников этот вариант и среди самых ярких представителей имяславческого движения в прошлом (таких как Булатович, Лосев и другие), его придерживались лишь самые богословски малообразованные сторонники имяславия.

Итак, оставляя без обсуждения идею об идентичности Имени Божия Божественной Сущности, обратимся к разбору мнения о том, что Имя Божие является Божественной энергией. Напомню, что один из самых ярких и талантливых представителей имяславческой традиции А. Ф. Лосев неоднократно повторяет в своих сочинениях, посвященных теме онтологии имени: «Имя Божие есть энергия Сущности Божией... Имя Божие есть Сам Бог»¹.

Для начала рассмотрим тот вариант, в соответствии с которым понятие «Имя Божие» является для имяславцев лишь синонимом понятия «Божественная энергия». Но тогда не совсем ясно, зачем им множить и усложнять уже сложившуюся, сформировавшуюся терминологию, которую Церковь отстояла перед лицом своих противников еще в век паламитских споров: сущность и энергии. Значит, имяславие, возможно, подразумевает здесь некий особый образ Божественных действий, обращенных к твари, как бы «подвид» являемой нам и действующей в мире Божественной энергии?

Здесь, при подобном допущении, возникает первая догматическая сложность: в Боге, строго говоря, существует лишь одна энергия, проявляющаяся и действующая в тварях всякий раз тем или иным образом и с определенной целью. Делая же иное допущение и предполагая в Божестве некую принципиально иную энергийную реальность, отличную от этой единой и универсальной энергии, мы можем тем самым уклониться от важнейшего и неизменного догматического принципа Божественной

¹ См., например: *Лосев А.Ф.* Тезисы об Имени Божиим, направленные в 1923 году отцу Павлу Флоренскому // Начала №1-4. М., 1996. С. 250.

простоты, как бытия в Боге единой Сущности и проявляющей ее Божественной энергии¹.

Вероятно (будем надеяться на это), имяславие все же не допускает привнесения в Божество такого принципиального и существенного отличия Имени Божия от иных Божественных энергий (при уже упомянутом весьма спорном имяславческом утверждении, что Имя Божие и есть одна из таких Божественных энергий). Хотя здесь все же следует напомнить высказывание А. Ф. Лосева о том, что «человеку сообщаемы Божественные энергии, высочайшая и величайшая из которых – это Имя Божие». Все же надеюсь, что это догматическая «оговорка» Алексея Федоровича, а не принципиальное утверждение им возможности градаций в степенях святости Божественных энергий, а значит и в Самом, уже перстающем по Лосеву быть простым, Божестве.

Но даже и здесь, при возможном соблюдении исповедания Божественной простоты, имяславие – при утверждении им энергийного характера Имени Божия – оказывается в весьма сложном положении по отношению к церковным догматам.

Одна из возникающих здесь частных проблем (здесь я опять коснусь имяславия А. Ф. Лосева), связана с тем, что Алексей Федорович ставит знак равенства между тремя понятиями: имя=энергия=символ. При этом, в данном контексте, он определяет символ (в его коммуникативном аспекте) следующим образом: «вещь, рассмотренная как единичность и соотношенная с окружающей ее инаковостью». Такое уравнивание Имени Божия-символа с Божественными энергиями влечет за собой еще одну вероучительную сложность: энергии оказываются здесь зависящими от внебожественной реальности, то есть от того, что находится вне Божества, от твари; ведь по лосевскому определению эти

¹ Как пишет святитель Григорий Палама, «У Трех Божественных Ипостасей энергия едина не как подобная, как у нас, но она воистину едина и числом. Этого не могут сказать наши противники, ибо они отрицают существование общей всем Трем Ипостасям несозданной энергии; по их мнению Каждая из Ипостасей имеет Свою энергию и не существует одной общей Божественной энергии. Отрицая таким образом одну энергию у Трех Ипостасей, и исключая так одной другую, они этим обращают Триипостасного Бога в лишенного Ипостасей». Действуя, эта единая энергия «нераздельно разделяется». Цит. по: *Архимандрит Кириан (Керн)*. Антропология святителя Григория Паламы. М., 1996. С. 289.

энергии-Имена оказываются «символом» (связью) между тварным и нетварным, а значит и не могут вне и без этого тварного мыслиться. Но так недолго дойти и до мысли о совечности твари Творцу. Здесь следует напомнить, что, как мы знаем, по догматическому учению Церкви энергии в Боге совечны Его сущности (ибо и они – есть Сам Бог вне Его сущности) и при этом пребывают в Нем прежде всякой твари, от этой твари никак не зависят¹. Исходя из этого, по православному учению, Божественные энергии не могут быть приравнены к таким (соответствующим лосевскому определению) связующим небесную и земную реальность символам еще и потому, что они не только не иноприродны по отношению к Богу, но, напротив, сами являются полнотой Божества в Его откровении твари, благодатно освящая ее. Тем самым лосевское допущение Имя Божие=энергия Божия=символ не оказывается тождественным традиционному учению Православной Церкви о Божественных энергиях, а оказывается скорее платонизирующим созерцанием в Боге неких связующих Творца и тварь Божественных эйдосов, которые зависят от всего сотворенного и даже существуют ради него.

Еще одна неразрешимая (и, как представляется, еще более существенная) проблема при имяславческом определении Имени Божия как Божественной энергии возникает перед нами при обращении к тем Божественным Именам, которые отождествляются в имяславческой традиции с Божественными энергиями. Как известно, «нервом» имяславческих споров стала проблема поклонения Имени Иисусову, которое уравнивалось афонскими монахами с Божественными действиями (энергиями): «Богооткровенные Имена Божии, каковы Имена: Господь Иисус,

¹ Как говорится в соборном акте 1351 года, «Мы не мыслим ее [энергию] как [находящуюся] вне существа Божия, но, зная ее как существенное и естественное движение Бога, говорим, что она происходит и истекает из Божественного существа, как из присносущного источника, и без него никогда не усматривается, но раздельно с ним пребывает и от вечности сосуществует с Божественным существом и нераздельно с Ним соединена, не будучи в состоянии когда-либо разделиться от Божией сущности ни веком, ни каким-либо временным или местным расстоянием, но вневременно и предвечно из нее происходит и неразрывно с нею сосуществует». Цит. по: *Архиепископ Василий (Кривошеин)*. Аскетическое и богословское учение святителя Григория Паламы // *Архиепископ Василий (Кривошеин)*. Богословские труды. Нижний Новгород, 1996. С. 155.

Саваоф и прочие суть Бог, потому что они действия Божии»¹. Итак, по имяславческому учению имя Иисус Христос, Господь Иисус является одной из Божественных энергий. Такая мысль о энергийном характере имени Иисус оказывается несовместима с очевидной для православного богословия истиной о том, что именование Иисус относится по кенотическому усвоению именно к Ипостаси Сына Божия, а отнюдь не к Единому Божеству, не к Его Троичной полноте. Дело здесь в том, что Божественные энергии соотносятся в православной догматической традиции именно с Единой Божественной Сущностью, ни в коем случае не являясь при этом избирательно ипостасными. Как утверждает святитель Григорий Палама, «ни одна из... энергий не ипостасна, то есть не самоипостасна»². Все Божественные действия являются общими троичными действиями, энергиями Троидного Бога, проявлениями Божественной Сущности; у Ипостасей же – Отца и Сына и Святого Духа – собственных, отличных от общетроичных, энергий нет и быть не может³. Иначе бы получалось, что эти Ипостаси отличны Друг от Друга по Сущности и по волею (как известно по православному догматическому учению, Божественная воля есть атрибут Божественной природы, сущности) – ведь Их энергии оказались бы уже не явленными нам действиями единой Божественной Сущности, а представлялись бы как «частные» «по­ступки» тех или иных Божественных Лиц, действующих, хотя и в рамках Троицы, но уже по «личному произволу», по Собственной ипостасной воле (которой, как следует заметить, у Божественных Лиц в соответствии с православным вероучением – нет). Именно такое искажение православного учения и получается в случае с имяславческим утвержде-

¹ Цит. по: *Троицкий С.В.* Об Именах Божиих и имябожниках. СПб., 1914. С. 67.

² *Святитель Григорий Палама.* Феофан, или о Божественной природе и о непричастности к ней, равно как и о причастности // *Альфа и Омега.* № 4(26). М., 2000. С. 58.

³ Как пишет святитель Григорий Палама, «Бог [всегда] Тойже Сам в Себе, потому что Три Божественные Ипостаси обладают Одна Другой естественно, целиком, вечно и неисходно, но также и без смешения и неслиянно, и взаимопроникают одна в другую, так что и обладают одной энергией». Цит. по: *Протопресвитер Иоанн Мейендорф.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 292. См. также цитату в примечании на с. 42.

нием энергийности Имени «Иисус»: раз это Имя ипостасно, и раз оно является Божественной энергией, то значит ипостасно и само действие. А раз это действие ипостасно, то значит оно совершается независимо от Двух других Лиц Пресвятой Троицы. Но если это так, то Сын не единосущен Отцу и Духу, Он обладает отдельной от Них Сущностью, воля' и действуя иначе, чем Они¹.

Способ избежать подобной догматической ловушки, к которой приводит утверждение об энергийности богооткровенных Божественных Имен, и куда попадают представители имяславия, в отношении имени «Иисус» может «привидеться» имяславцам и еще в одном направлении: в утверждении о том, что Имя «Иисус» не является Божественной энергией, но тем не менее оно по своей идеальной сути «от века» присуще Второй Ипостаси Пресвятой Троицы, будучи исполнено Божественной благодати и преимущественно служа посредником и источником освящения твари. В известной афонской листовке Союза для противодействия распространяющемуся имяборчеству представители имяславия отрицались тех, кто считают что Имя Иисус «аки бы не предвечно, но лишь не столь давно наречено ангелом»². А Булатович пишет: «исповедую, что Имя Иисус есть Богоипостасно» и утверждает при этом, что Господь «оправдал именование Себя Иисусом» лишь на Голгофе³. Замечу, что эта тема – предвечность имени Иисус и его предвечная же ипостасная принадлежность Слову – обсуждалась в имяславческих сочинениях многократно. Здесь следует заметить следующее. Во-первых, многие из Святых Отцов прямо опровергают такое утверждение о предвечном именовании Второй Ипостаси Именем Иисус Христос. Так, свя-

¹ Вероятно, некоторые сторонники имяславия чувствовали возникающую здесь перед ними трудность: провозглашаемую ими соотношенность «энергийного» имени Иисус только с одним из Лиц Пресвятой Троицы, в то время, как всякая Божественная энергия по православному вероучению соотносится со всеми Тремя Лицами одновременно и неразрывно. Поиск выхода из такого затруднения порой приводил к весьма странным результатам. Так, например, архимандрит Софроний (Сахаров) даже допускает, что имя Иисус по большому счету может считаться собственным именем всех трех Божественных Лиц: ведь в переводе оно означает «Бог Спаситель». См.: *Епископ Иларион (Алфеев).* Цит. изд. Т. 2. С. 181.

² Забытые страницы русского имяславия. М., 2001. С. 50.

³ Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус. М., 1913. С. 188, 28.

тель Кирилл Александрийский пишет: «Некоторые говорят, что имя Христос приличествует даже взятому в отдельности и особо – Самому по Себе мыслимому и существующему, рожденному от Бога-Отца Слову. Мы же не так научены думать или говорить; ибо когда Слово сделалось плотию, тогда Оно – говорим, – и было названо Христом Иисусом»¹. Во-вторых, подобное утверждение об предвечном именовании Второй Ипостаси Иисусом также создает серьезные догматические проблемы. Мы знаем, что Три Лица Пресвятой Троицы, будучи Друг Другу абсолютно единосущны, различаются лишь тремя ипостасными свойствами: нерожденностью, рождением и исхождением. Их имена – Отец, Сын и Святой Дух – как раз и характеризуют эти внутритроичные ипостасные свойства. Любое иное Божественное Ипостасное именование одного из Лиц подразумевало бы и некое иное, принадлежащее Ему новое ипостасное свойство. Однако мы не знаем у Второго Лица Пресвятой Троицы никаких иных ипостасных свойств, кроме рождения. Мы не знаем в Сыне Божиим никаких гипотетических ипостасных свойств – вроде «иисуства» или «христовства». Мы верим лишь, что Он – предвечно рождаемый единосущный Сын Своего Божественного Отца. В-третьих, такое приписывание Сыну предвечной принадлежности Ему Имени Иисус – Имени, неразрывно связанного с домостроительством нашего Спасения, с темой Боговоплощения и Промысла о падшем человеке, – привнесло бы в предвечное внутрибожественное бытие изначальную зависимость Создателя от Его создания, «обременность» Бога на сотворение мира и Воплощение в нем. Бог уже от века и неизбежно был бы вынуждаем «оправдать» в Себе это имя – через создание мира и Свое Вочеловечение. Ведь в Нем онтологически всегда присутствовало бы нечто связанное с будущей тварной реальностью – Имя Сына, ставшего одним из нас. Православное учение, напротив, провозглашает полную свободу Божественного произволения в деле творения и Его независимость от бытия мироздания – самобытность.

Итак, мы можем смело утверждать, что Имя «Иисус» является человеческим, хотя и указанным по Божественной воле через ангела, имено-

¹ Цит. по: *Троицкий С. В.* Цит. изд. С. 41.

ванием воспринятым Словом при Его кеносисе и вследствие Его Воплощения.

Такое учение о человеческом происхождении имени «Иисус» является для нас, для дела нашего Спасения очень значимым еще и вот по какой причине. Дело в том, что, как хорошо известно, Воплощение Сына Божия рассматривается Церковью, помимо всего прочего, и как «прожитие» Словом, прохождение Им всего жизненного пути, характерного для каждого представителя человеческого рода, восприятие всех «неукоризненных» сторон этого пути и, притом, исправление и освящение их, совершаемое Христом. Сын Божий не гнушается здесь ничем, кроме личного греха. Будучи Сам лично безгрешен, Господь одновременно принимает «зрак раба», умаляясь до общечеловеческой обыденности. Среди Его предков по человечеству – грешники и блудницы. Он лежит бессильным Младенцем в яслях. Он исполняет данный грешным людям закон, будучи Сам свят, а значит пребывая выше закона. Здесь вспоминаются святоотеческие слова, правда, относящиеся к человеческой природе Сына Божия, а не к образу Его земного служения, и все же здесь, пусть и отчасти, уместные: «Что не воспринято, то не учрачено». Да, Господь врачует в Себе наше естество. Но все же здесь можно еще добавить: Он также врачует и образ нашей жизни, обыденность нашего существования, проникнутую, как и наше естество, плодами зла и греха. Наверняка Он просто не мог возгнаться одной, пусть и малоприметной, но все же значимой, из сторон такой жизни: человеческим именем Иисус. Ведь это имя до Него носили как многие ветхозаветные праведники, так и, что вполне вероятно (хотя мы и не имеем тому ясных свидетельств в Священном Писании), многие ветхозаветные грешники – имя это было весьма распространено в Древнем Израиле. Не станем забывать, что человеческое имя всегда как бы входит в «комплект» полноты жизни каждого человека. И есть ли у нас основания допускать, что Господь, принявший на Себя все другие стороны «рабского образа», вдруг почему-то возгнулся самым обычным человеческим именем и стал подыскивать Себе некое сверхъестественное имя, единственно соответствующее Его Божественному достоинству? Рискну назвать подобное допущение, подобную тенденцию отрицать обыденность человеческого имени Иисус «тонким монофизитством», или, если угодно, даже «тонким докетизмом» – ведь в его основе лежит мысль о

возможности гнушения Христом одной из сторон нашего вполне естественного человеческого бытия.

Другое дело, *чем* это Имя, Иисус, стало – благодаря усвоению его Сыном Божиим по Его человечеству. Но об этом я скажу чуть позже...

Итак, с учетом всех сделанных выше разъяснений, рискну утверждать, что имя Иисус не является ни Божественной энергией, ни предвечным ипостасным свойством одного из Лиц Пресвятой Троицы, точно также как не являются таковыми и прочие Божественные Имена. Но раз они не плод Божественной деятельности, то значит они – результат деятельности человека. Вслед за святителем Григорием Нисским повторю, что Имена Божии, как и все прочие именованья существующих в мире вещей, являются плодом человеческого ума и его способности «πλάσιμα» (примышления, измышления, вымысла)¹. Однако, по моему глубокому убеждению, в таком утверждении нет какого-либо принижения высокого достоинства Божественных Имен. Ведь возможность «πλάσιμα», которая воспринимается многими лишь как некая человеческая способность к пустому «фантазерству», на самом деле свидетельствует об обратном: о высоком богообразном достоинстве человека. Мы сотворены по образу нашего Творца, и одной из черт этого образа в нас является способность к творчеству, к богоподобному осмыслению и постижению действительности, в том числе и действительности Божественной². Бог не зря приводит к Адаму животных для того, чтобы он нарек им имена. В этом – высокое благодарованное достоинство человека: познавать и творчески преобразовать окружающую нас действительность.

¹ Об этой стороне учения святителя Григория подробнее см.: *Епископ Иларион (Алфеев)*. Цит. изд. Т. 1. С. 87-88. Сходную мысль об Именах Божиих, как о производном человеческой творческой способности высказывают многие Святые Отцы. Так, например, в известных схолиях на Ареопагитский корпус, дошедших до нас под именем преподобного Максима Исповедника говорится: «Заметь..., что наименования для Бога мы создаем (ποιοῦμεθα) из даров Божиих, которым оказываемся сопричастны». Схолия 50 к книге «О Божественных Именах» // *Дионисий Ареопагит*. О Божественных Именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 65.

² Епископ Иларион (Алфеев) излагает учение святителя Григория Нисского об «πλάσιμα» так: «примышление» является драгоценнейшим из всех благ, вложенных в нашу душу Божественным Промыслом». *Епископ Иларион (Алфеев)*. Цит. изд. Т. 1. С. 88.

Одно из самых высочайших «прав» человека, его талантов – постигать и осмысливать являющегося нам в Откровении любви Бога. Те имена, которые мы даем нашему Творцу, – наше осознанное и благодарное словесное выражение святых плодов этого Откровения, словесная икона Личности Того, Кто дает нам от Своих щедрот радость богообщения и богопричастности. И плодом такого именованья не является лишь простая констатация некоей полученной нами «суммы» благодарованных благ или же свод всех доступных «энциклопедических» сведений о Божестве. Бог принимает от нас благодарный дар такого творчества, такого именованья и – в синергийном акте – наполняет этот дар новым Содействием – Собой Самим.

Я не зря употребил чуть выше – в связи с учением о тварном происхождении Божественных Имен – понятие «икона», ибо, с моей точки зрения, именно сравнение с православной иконой и позволяет лучше всего понять православное учение о Божественных Именах и об их спасительном значении для каждого из нас.

Не так давно я с удивлением обнаружил, что известное письмо В. Н. Лосского, посвященное проблеме почитания Имени Божия, относится в свою пользу многими из представителей имяславия. Замечу, что из содержания письма принадлежность Лосского к сторонникам имяславия никак не следует. Напротив, Владимир Николаевич высказывается в этом письме в противоположном духе, противоречащем основной идее имяславия о том, что Имя Божие есть Божественная энергия. Предупреждая своего адресата как от крайностей имяславия, так и от крайностей того, что он именуется имяборчеством, Владимир Николаевич называет Имя «словесно-мысленным «символом» Божества, и при этом связывает его с вопросом об иконах, показывая максимальную близость этих двух тем. При этом Лосский приводит, по его словам, «осторожную, еще слишком бледную», но все же приближающую нас к разрешению проблемы почитания Имени Божия, формулу архиепископа Феофана (Полтавского): «В Имени Божиим ПОЧИЕТ Божество»¹. Действительно Лос-

¹ Полный текст письма В.Н. Лосского см. в редакционных примечаниях к книге *схимонаха Илариона* «На горах Кавказа» (СПб., 1998. С. 929-930), а также в труде *епископа Илариона (Алфеева)* «Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров» Т. 2. С. 205.

ский с неодобрением отзываясь в своем письме о крайних воззрениях некоторых «имяборцев», в частности, владыки Антония (Храповицкого). Но в то же время он, как я уже сказал, опровергает и основную мысль имяславческого богословия о том, что Имя Божие энергийно. Он говорит, присоединяясь к суждению Владыки Феофана, о том, что в Имени Божиим **присутствует** Божественная благодать, **почитет** Божество (а ведь **быть чем-то** и **находится в чем-то** – вещи совсем разные), и одновременно сравнивает само имя с доской и красками иконописца. Икона творится не Богом, а человеком из вещества этого мира. Икона может создаваться лишь после Воплощения Сына Божия, а не существует предвечно, и освящается ради того лица, которое на ней изображено. Проведение параллели между Именем Божиим и иконой, изображающей Божественную Ипостась Сына, позволяет утверждать и ипостасность по усвоению, а не энергийность и Имени Божия Иисус.

Кстати говоря, (коснусь этой темы лишь вскользь) представители имяславия, соотнося Божественные Имена и икону, часто любят повторять, что икона освящается надписанием на ней имени изображаемого. Это верно, но это еще не вся полнота истины. Тот же св. прав. Иоанн Кронштадтский, на которого, как мне представляется, не вполне обоснованно любят ссылаться представители имяславия, говорит, что Пресвятая Владычица Богородица освящает Свои иконы, их «вещество самым ликом Своим и начертанием имени»¹. Значит, не только имя, но и лик изображаемого на иконе святит ее.

Однако вернусь к цитированному выше письму В. Н. Лосского. При этом вновь напомним важнейший принцип православного учения об иконе: на ней изображается не природа изображаемого, а его ипостась. Проводя параллель с Именем Божиим скажу, что и в этой словесной иконе – в Имени, в первую очередь в Имени Иисус – мы оказываемся лицом к Лицу с Именуемым, с Его Ипостасью. Мы попросту не имеем права в обращении к Богу через Его Имена ограничивать здесь себя той терминологической «двоицей», что чаще всего используется в этом контексте «интеллектуальным», платонизирующим имяславием: сущность-энергия. Мы оказываемся перед Ликом живого и страшного Бога. Мы вступаем с Ним в личные отношения, где не остается места никакому

¹ Цит. по: *Троицкий С. В.* Цит. изд. С. 164.

исчерпывающему и самодостаточному механизму «подачи» и «получения» благодати. Повторюсь еще раз: Имя не есть само по себе Божественная благодать, непременно действующая на соприкасающегося с ним тем или иным образом человека. Как раз об этом неперменном (освящающем или попяляющем) воздействии Имени Божия на человека и любят говорить имяславцы, приравнивая имена к таинствам: имя непременно действует на касающегося его – во спасение или, напротив, в суд и во осуждение – по нашему недостойнству. Но если мы продолжим сопоставлять Имя Божие с православной иконой, то поймем, что Благодать действует через имя отнюдь не неизбежно и не «механически». Она именно, в соответствии с выражением Лосского и владыки Феофана, в Имени «покоится» – присутствует в нем как в тварной и освященной по богопричастности реальности, но действует, как и в иконе, по отношению далеко не ко всякому из нас. Имя Божие, как и икона – плод человеческого творчества, пускай и не материального, а только словесного. Но в то же время, благодаря встречному синергийному усилению Бога и человека, по обретенной этим Именем – через Спасительную и Промыслительную деятельность Господа – богопричастности, это Имя для каждого верующего христианина свято и чудотворно, достопочитаемо и спасительно. Имя Божие – один из залогов той грядущей тварной реальности Нового Неба и Новой Земли, когда Бог будет «всяческое во всех», и когда в этой обоженной вселенной, преображенной Творцом во образ Своей Славы, «о Имени Иисусове всяко колена поклонится небесных и земных и присподних, и всяк язык исповесть, яко Господь Иисус Христос в Славу Бога Отца» (Флп 2:10-11).

А. Фокин

КАТЕГОРИЯ «БЛАГО» В ЗАПАДНОМ СРЕДНЕВЕКОВОМ БОГОСЛОВИИ

Учение о благе (*bonum, bonitas*) в западном средневековом богословии сложилось под влиянием двух традиций – античной (Платон, Аристотель, стоики) и христианской (блаженный Августин, Псевдо-Дионисий). Категория «благо» здесь рассматривается в двух аспектах – объективном и субъективном, которые, в свою очередь, предполагают иерархию благ. Это можно представить в виде следующей таблицы:

Благо:	
I. Объективное (совершенство бытия):	II. Субъективное (цель стремления):
a. Высшее (Бог)	a. Высшее (соединение с Богом, блаженство)
b. Среднее (духовные твари)	b. Среднее (блага души, добродетели)
c. Низшее (телесные твари)	c. Низшее (материальные и телесные блага)

I. Благо как объективная категория.

Прежде всего, большинство схоластов разделяли античное представление о тождестве блага и бытия¹ (и, соответственно, зла и небытия). Это видно уже у основателя схоластического метода в западном богословии – Боэция, который говорит, что само бытие вещей благо (*ipsum esse earum bonum est*) потому, что само бытие вещей возможно лишь тогда, когда оно «проистекает из первого Бытия, то есть из Блага» (*a primo esse, id est a bono – Quomodo substantiae bonae sint // PL 64. Col. 1313b; ср.: Col. 1311d-1312a; Consol., III.12*). Позднее Ансельм Кентерберийский, исходя из понятия сущности как основной категории бытия,

¹ Из античной традиции несколько выделяется Платон, который ставил идею блага выше самого бытия (см.: *Resp., lib. VI*).

также утверждал, что «всякое благо есть сущность, и всякая сущность – благо» (*omne bonum sit essentia, et omnis essentia bonum – De casu diaboli, I*). Исчерпывающее доказательство этого привел Фома Аквинат. По его мнению, благо и сущее (*bonum et ens*) реально одно и то же (*idem secundum rem*), а различаются они только в понятии (*secundum rationem*). Это видно из следующего. Понятие блага (*ratio boni*) состоит в том, что оно есть нечто желаемое (*aliquid appetibile*, об этом см. ниже в разделе II), а все, привлекающее к себе, привлекательно в силу того, что оно совершенно (*secundum quod est perfectum*), ведь все стремится к своему совершенству (*suam perfectionem*). Но нечто в такой же степени совершенно, в какой существует актуально (*actu*). Поэтому, заключает Фома, «нечто в такой же степени благое, в какой сущее (*in tantum est aliquid bonum, in quantum est ens*), ибо бытие (*esse*) есть актуальность (*actualitas*) всякой вещи» (*Sum. Theol., pars Ia, quaest. 5, art. 1*). Таким образом, сколько есть видов бытия, столько существует и благ; основных же видов бытия три – Высшее (Нетварное, Бог), среднее (духовные твари – ангелы и души) и низшее (телесные, материальные твари), поэтому и основных видов блага тоже три. Но прежде, чем рассмотреть их по отдельности, приведем еще несколько важнейших значений, которые в средневековом богословии неизменно соединяются с понятием блага как объективной категории. Кроме бытия благо включает в себя еще один важный момент – *единство* (*unum, unitas*), поскольку вещь сохраняет свое бытие (что является для нее благом) настолько, насколько остается единой, и поэтому единство тождественно понятию блага (см.: *Boetius, Consol. III.11; Thomas Aquinas, Sum. Theol., pars Ia, quaest. 6, art. 4*). Наконец, благо также включает в себя понятие природного *совершенства* (*perfectio*, см. *Boetius, Consol., III.10; Thomas, ibid., pars Ia, quaest. 5, art. 1-5*), так что всякая вещь блага постольку, поскольку она совершенна (*Thomas, Sum. contr. gent., I.37*), и совершенство всякой вещи есть ее благодать (*ibid. 38*).

1. Высшее Благо (Бог).

а) Доказательства *существования* Высшего Блага (*summum bonum, summe bonum*) встречается уже у Боэция, который обращает внимание на наличие в вещах различных степеней совершенства. Он говорит, что все, что считается несовершенным, представляется таковым из-за недостатка совершенства. Так что, если в чем-то обнаруживается недостаток

совершенства, то в нем же имеется и доля совершенства. Ведь, если убрать совершенство, станет совсем непонятно, откуда происходит то, что оказывается несовершенным. Далее, в преходящих земных благах заключено несовершенное счастье; значит, существует некое более прочное и совершенное (*aliquam solidam perfectamque*) счастье, заключающееся в Боге, Который есть высшее совершенство и лучше Которого ничего нельзя себе представить (*nihil deo melius excogitari queat*). Как таковой, Бог с необходимостью является благом, и именно в Нем заключено совершенное благо (*perfectum quoque in eo bonum esse* – см.: *Consol.*, III.10). Позднее Ансельм Кентерберийский обосновывал существование высшего Блага, исходя из общей идеи блага. Хотя существует бесчисленное множество различных благ, во всех них есть нечто одно, благодаря чему (*unum aliquid, per quod*) все они являются благами. Это единое благо является благом только благодаря самому себе (*est bonum per seipsum*) и только оно есть Высшее Благо (*solum est summe bonum*), ибо оно так возвышается над всем остальным, что не имеет себе ни равного, ни превосходящего. И это Высшее Благо есть Бог, первая Сущность (см.: *Monologium*, I; cf.: *Thomas*, *Sum. contr. gent.*, I, 41). Несколько подробнее это обосновывает Фома Аквинский, который основывается на понятиях причины и следствия. Бог есть первая Причина всего, в том числе и блага, и благо в Нем заключается как первой Причине всего (*in prima causa omnium*). Причина же всегда сильнее своих следствий, а все вещи обладают свойством блага от Бога, следовательно, Бог – высшее Благо (*summum bonum*), и благо в Нем существует наипревосходнейшим образом (*excellentissimo modo* – *Sum. Theol.*, pars Ia, quaest. 6, art. 2; *Sum. contr. gent.*, I, 41). Отождествление Высшего Блага с Богом – общее мнение всех западных средневековых богословов (см. также: *Boetius*, *Consol.*, III.10; *Anselmus*, *Monologium*, LXXX; *Proslogion*, prooem.; *Bernardus Claraevallensis*, *De consideratione*, V.I.2; V.III.5; *In Cantica*, LXXX.6; *Abaelardus*, *Theologia Christiana*, I.1; *Petrus Lombardus*, *Sententiae*, lib. I, dist. 34, cap. 6; *Albertus Magnus*, *Sum. Theol.*, I.132a; *Bonaventura*, *Breviloquium* III.1 etc.).

б) *Свойства* Высшего Блага можно разделить на внутренние (присущие Богу Самому по Себе) и внешние (икономические, выражающие Его отношение к творению). Рассмотрим их по отдельности.

аа) *Внутренние свойства*. Прежде всего, все схоласты сходятся в том, что поскольку Бог абсолютно прост (*simplex*), и сущность в Нем совпадает с существованием и свойствами (см., например: *Thomas*, *Sum. contr. gent.*, I, 18; 21; 22), то благо Ему присуще *по природе* (*naturaliter*), *по сущности* (*per essentiam*), или, что то же, *Самому по Себе* (*per se*). Так, уже Боэций говорит, что Бог, будучи совершенно простым, по природе обладает (*naturaliter habere*) тем высшим благом, которым Он преисполнен (*Consol.*, III.10), и первое Благо (*primum bonum*) есть благо постольку, поскольку оно есть (*in eo quod est, bonum est* – *Quomodo substantiae bonae sint* // PL 64. Col. 1313a; 1314b). Далее этот аргумент развивает Ансельм Кентерберийский, который говорит, что Высшее Благо является благом благодаря Самому Себе (*est bonum per seipsum*), поскольку всякое благо является [благом] благодаря Ему. Только то является Высшим Благом, что одно только есть благо благодаря самому себе (*quod solum est per se bonum* – *Monologium*, I, см. выше, так же *Proslogion*, XXII). Наконец, Фома Аквинат доказывает это тем, что сущность Бога есть Его бытие; Бог не имеет никаких акциденций, но все, что о прочем сказывается акцидентально, Ему присуще сущностно; Он не подчинен также ничему иному, как Своей цели, но Сам есть конечная цель всех вещей. Только один Бог имеет всевозможное совершенство по Своей сущности. Поэтому только Он один является благом по Своей сущности (*bonum per essentiam* – *Sum. Theol.*, pars Ia, quaest. 6, art. 3; ср. *Sum. contr. gent.*, I, 38; *Albertus Magnus*, *Sum. Theol.*, I.132a). Отсюда следует, что *сама сущность* Бога есть Его благодать (*sua substantia est sua bonitas* – *Thomas*, *Sum. contr. gent.*, I, 38), что касается всех остальных приписываемых Ему свойств. Поэтому Бог не просто благо, Он есть *сама благодать* (*ipsa bonitas* – *Sum. contr. gent.*, I, 38; ср.: *Anselmus*, *Proslogion*, XII), и для Бога одно и то же быть благом и быть самой благодатью (см.: *Anselmus*, *Monologium*, XVI-XVII; LXVIII). Далее, если Бог является благом существенным образом (*essentialiter*), то Он является таковым *весь целиком* (*Monologium*, XVII). Кроме того, все Божественные свойства, которые по отдельности могут рассматриваться как многие блага, на самом деле в Божественной простоте суть не многое, но *одно* (*Monologium*, XVII). Согласно Боэцию, который следует здесь за платонической традицией, это Божественное *единство* есть «то же самое, что и благо (*ipsumque unum id ipsum esse bonum*), ибо к единству устремле-

на природа всего сущего» (Consol., III.12). Кроме того, Высшее Благо с необходимостью должно быть одним единственным, ибо то, что говорится в наивысшей степени (per superabundantiam), находится только в одном (Thomas, Sum. contr. gent., I.42). Следующее свойство Высшего Блага – *самодостаточность*. Так, согласно Ансельму Кентерберийскому, Бог есть «единое и высшее благо (unum et summum bonum), Сам для Себя вполне достаточный (tibi omnino sufficiens), ни в чем не нуждающийся (nullo indigens), в Ком все нуждаются для бытия и благобытия» (Proslogion, XXII; ср.: Boetius, Consol., III.12). Бог есть Высшее Благо Сам по Себе (simpliciter), независимо от какого-либо рода или порядка вещей (Thomas, Sum.Theol., pars Ia, quaest. 6, art. 2). Следующее свойство Высшего Блага – *неизменность*. В отличие от прочих благ, Бог есть высшее и неизменное Благо (summum et incommutabile bonum – см.: Paschasius Radbertus, De fide, spe et caritate, lib. 3, lin. 494; 1335; Petrus Lombardus, Sententiae, lib. I, dist. 1, cap. 5; Bonaventura, Breuiloquium, pars 3, cap. 5; 8). Как Высшее Благо, Бог есть *самый совершенный* (perfectissimus), и в Нем содержится *вся полнота* благодати (plenitudinem omnis bonitatis – Thomas, Sum. contr. gent., I.28; cf. I.37). Поэтому в Боге есть *только* благо, и нет и *не может быть никакого зла*, ведь Бог не просто благ, но есть сама благодать и в Нем не может быть ничего, что не было бы благодатью; кроме того, суть понятия зла заключается в несовершенстве и лишенности блага (и бытия), но Бог всецело совершенен и в Нем не может быть никакого недостатка (см.: Thomas, Sum. contr. gent., I.39). Наконец, поскольку благо есть блаженство, как будет показано ниже, то Бог, будучи Благом по самой Своей сущности, также есть *блаженство* по самой сущности (beatitudo per essentiam suam), и Ему в превосходном смысле (eminentius) присуще все, что составляет предмет желанья и стремления (Sum. Theol., Ia, quaest. 26, art. 2; Ia, Paе, quaest. 3, art. 1).

bb) *Внешние* (икономические) свойства Высшего Блага. Общая точка зрения схоластов здесь состоит в том, что Высшее Благо – это источник всякого низшего (тварного) блага (fons omnium bonorum – см.: Boetius, Quomodo substantiae bonae sint, PL 64. Col. 1313b; Consol. III.10; Thomas, Sum. contr. gent., II.2). Согласно Ансельму Кентерберийскому, Бог есть То, благодаря Чему все является благом (Monologium, I, см. выше), и то Благо, в Котором заключаются все блага (Proslogion, XXV).

Или, как говорит Фома Аквинат вслед за Августином, «Бог есть Благо всякого блага» (omnis boni bonum), поскольку Он, как самый совершенный, содержит в Своем совершенстве все совершенства вещей, и в Его благодати превосходным образом содержатся все блага (Sum. contr. gent., I.40). Именно в благодати Божией многие схоласты усматривают причину творения мира, что хорошо выразил Петр Ломбард: «Нет никакой другой причины небесных и земных, видимых и невидимых тварей, кроме благодати Творца (bonitatem Creatoris) <...> благодать Его столь велика, что в высшей степени Благой (summe bonus) захотел, чтобы существовали причастники Его блаженства (beatitudinis suae), которым Он вечно блажен» (Sententiae, lib. II, dist. 1, cap. 3; ср.: Hugo de S. Victore, De sacramentis, lib. I, pars 2, cap. 4; Boetius, Consol., III.9 (metrum); Thomas, Sum. Theol., pars Ia, quaest. 6, art. 4). Фома Аквинат также утверждает, что благо имеет значение и производящей причины (causae efficientis), и формальной причины (causae formalis, Sum. Theol., pars Ia, quaest. 5, art. 4). Далее, благо есть «мотив» не только творения мира, но и сохранения его в бытии и движении, поскольку Бог, как Первый Двигатель (primum movens), движет все «посредством всеобщей формы и всеобщего блага (universale bonum)» (Thomas, Sum. contr. gent., I.44). Согласно Боэцию, Благо является также «как бы кормилом и управлением (clavus atque gubernaculum), которые сохраняют устройство мира в неизменности и неразрушимости» (Boetius, Consol., III.12; ср. Petrus Lombardus, Sententiae, lib. I, dist. 3, cap. 6).

с) *Благодать как личное свойство Святого Духа*. В схоластическом богословии часто встречается догматически точное положение, что Высшим Благом в равной степени является вся Святая Троица. Так, Петр Ломбард говорит: «Как сущность, так и могущество, премудрость и благодать (bonitas) сказываются о Боге согласно сущности (secundum substantiam); а то, что сказываются о Боге согласно сущности, относятся равным образом ко всем Трем Лицам. Следовательно, у Отца, Сына и Святого Духа одно могущество, премудрость и благодать; и эти Три [Лица] суть одно и то же могущество, премудрость и благодать (eadem bonitas)» (Sententiae, lib. I, dist. 34, cap. 6; ср.: Anselmus, Monologium, XVI; Proslogion, XXIII; Hugo de S. Victore, De sacramentis, lib. I, pars 2, cap. 7; Bonaventura, Itinerarium, I.13-14). Однако по традиции, идущей главным образом от блаженного Августина, многие схоласты часто рас-

смастривают благость как *личное свойство* Святого Духа. Тот же Петр Ломбард, прямо ссылаясь на Августина, говорит, что под «благостью» (*bonitas*), благодаря которой все возникло и сохраняется в своих пределах, понимается Святой Дух, Который есть Дар Отца и Сына (*Sententiae*, lib. I, dist. 3, cap. 6; ср.: *Hugo de S. Victore*, *De sacramentis*, lib. I, pars 2, cap. 6; 8; *Bonaventura*, *Itinerarium*, III.5). В доказательство он приводит малоубедительный довод, что Священное Писание называет Дух Благом (или *благим*, *Spiritus bonum pominans*) якобы для того, чтобы избежать грубо-материалистического понимания основного ипостасного имени Святого Духа – «Дух» (см.: *Sententiae*, lib. I, dist. 34, cap. 8 = *Hugo de S. Victore*, *De sacramentis*, lib. I, pars 2, cap. 8). Абельяр также называет Святой Дух «Благостью Божией» (*bonitas Dei* – *Theologia Scholarium*, lib. I, 64), или «исходящей Божественной Благостью» (*divina Benignitas procedens* – *Theologia christiana*, I.2). Это название, по мысли Абельяра, дается Святому Духу «согласно щедрой благодати Бога (*secundum illam benignitatis suae gratiam*), благодаря которой Он все, что создал высшей премудростью, упорядочивает высшей благостью (*summa bonitate*), и ведет к наилучшему концу» (*Theologia christiana*, I.2). Другими словами, это имя означает Божие «благорасположение к тварям» (*bonus effectus erga creaturas* – *ibid.*, I.2) и относится к действию Божественной благодати (*ad operationem diuinae gratiae attinent* – *Theologia Scholarium*, lib. I.64; ср.: *Guillelmus abbas de S. Theodorici*, *Aenigma fidei*, PL 180. Col. 422). Очевидно, что данная точка зрения привносит в Святую Троицу значительный элемент субординатизма и икономии, и вызывала возражения даже у западных средневековых богословов (например, у Бернарда Клервоского).

d) В связи с этим следует упомянуть *концепцию Высшего Блага* у Абельяра, который полагал, что Бог может быть Высшим Благом (*summum Bonum*) только при трех условиях: Он должен быть в состоянии делать все, что хочет; далее, быть способным рассуждать и располагать все в соответствии с истиной; и наконец, быть абсолютно чуждым зависти и щедрым в раздаянии даров (*Theologia Christiana*, I.2). Другими словами, Бог может быть Высшим Благом, если Он обладает Всемогуществом (*omnipotentia*), Премудростью (*sapientia*) и Благостью (*benignitas*), которые соответствуют Трем Лицам Святой Троицы (*ibid.*, I.2). В этом, по Абельяру, состоит вся полнота и совершенство Блага (*tota*

Boni perfectio consistit – *ibid.*, I.2). Возражая Абельяру, Бернад Клервоский справедливо замечал, что в таком случае между Лицами Троицы неизбежно возникнет неравенство: Отец – это *omnipotentia* (всемогущество), Сын (Премудрость) – *semipotentia* (полумогущество), Святой Дух (Благость) – *nulla potentia* (немошь, см.: *Contra Abaelard.*, III.5; т.ж. I.2; III.8)¹. Однако, как замечает Бернад, в Боге каждое из Лиц Святой Троицы есть всецело то же (*totum*), что и другие, ведь Они не разделяют на части То истинное и высшее Благо (*verum summumque bonum*), Которое Они суть, поскольку Они обладают Им не по частям, но суть Оно Само по сущности (*essentialiter* – *ibid.*, II.4). Интересно, что другие современники Абельяра и сторонники Бернарда, такие как Гуго Сен-Викторский и Петр Ломбард, также принимали эту троичную концепцию Высшего Блага, но, в отличие от Абельяра, допускали возможность относить эти свойства одновременно и к Божественной сущности (и это в первую очередь), и к Трем Лицам. Так, Петр Ломбард говорит: «В Троице пребывает высшее совершенство (*summa perfectio*). Ведь если в Ней будет недоставать могущества (*potentia*), премудрости (*sapientia*) или благодати (*bonitas*), Она не будет Высшим Благом (*non esset summum bonum*). Но поскольку в Ней есть совершенное Могущество (*perfecta potentia*), беспредельная Премудрость (*infinita sapientia*), непостижимая Благость (*incomprehensibilis bonitas*), Она истинно называется и считается Высшим Благом (*summum bonum*)» (*Petrus Lombardus*, *Sententiae*, lib. I, dist. 34, cap. 6; ср.: *ibid.*, cap. 7-8; *Hugo de S. Victore*, *De sacramentis*, lib. I, pars 2, cap. 5-8).

2. *Средние и низшие (тварные) блага*. Как мы сказали, по учению большинства схоластических богословов, уровням бытия соответствуют уровни блага, так что среднему уровню (духовные твари – ангелы и души) и низшему уровню (телесные, материальные твари) соответствуют среднее и низшее благо. И то, и другое, в отличие от Высшего Блага, является *тварным* благом. Рассмотрим их *общие свойства*, благодаря которым они существенно отличаются от Высшего Блага. Прежде всего, еще Боэций обратил внимание на то, что для всего сложного бытие (*esse*) и оно само (*ipsum est*) – разные вещи, поэтому одно в (вещах) – то,

¹ Хотя сам Бернад в другом месте утверждает, что Святой Дух – это «благость Обоих» (*utriusque bonitas*) [то есть Отца и Сына] (*In Cantica*, VIII.4).

что они блага (quod bona sunt), а другое – то, что они существуют (quod sunt – Quomodo substantiae bonae sint // PL 64. Col. 1311b, 1312c). Другими словами, благодать тварных вещей не тождественна их сущности, но является ее свойством, принадлежностью. Из-за этого тварные блага вторичны, изменчивы и нуждаются в Высшем Благе. Как бытие тварных вещей происходит от Высшего Бытия, так и благо тварных вещей происходит от Первого Блага, само бытие Которого Благо (ex eo fluxit cuius ipsum esse bonum est – *ibid.*, 1313a; ср.: *Anselmus*, Monologium, I). Исходя из этого можно сказать, что само бытие вещей благо, хотя и не подобно тому Благу, от Которого происходит (neque est simile ei a quo est – *ibid.*, 1313b). Далее, по общему мнению схоластических богословов, всякое благо, которое не тождественно своей благодати, называется благом по причастности (per participationem) к Высшему Благу (см.: *Thomas*, Sum. contr. gent., I.38; I.41; Sum. Theol., Ia, IIae, quaest. 2, art. 8; *Boetius Dacus*, De summo bono, p. 260). Что касается различий среди тварных благ, то в целом следует указать на то, что духовные блага (ангел, душа), созданные по образу и подобию Божию, более совершенны, чем телесные блага (см., например: *Bonaventura*, Itinerarium, I.2-3,6; II.2). По мнению Фомы Аквината, телесная сущность (corporea substantia) подчинена духовной как своему благу (ordinatur ad spiritualem sicut ad suum bonum), ибо в духовной сущности благодать полнее (bonitas plenior), и телесная субстанция стремится ей уподобиться (*Thomas*, Sum. contr. gent. I, 42). Кроме того, только духовные существа могут сознательно и добровольно устремляться к Высшему Благу, Которое составляет их конечную цель. Но это относится уже к благу в субъективном смысле.

II. Благо как субъективная категория.

1. *Общие положения.* Прежде всего, общее мнение большинства схоластических богословов, начиная с Боэция, состоит в том, что благо в субъективном смысле, то есть благо для человека, – это цель (finis) его стремления/желания (см.: *Boetius*, Consol., III.2;3;10;11; *Thomas*, Sum. Theol., pars Ia, quaest. 5, art. 1-5; *Bonaventura*, Itinerarium, III.4; *Boetius Dacus*, De summo bono, p. 257). Мы находим большое разнообразие у схоластов в вопросе о том, *какие и сколько* есть целей-благ у человека. Однако все они полагают, что от *низших* материальных и телесных благ следует восходить к *средним* духовным благам (добродетелям), а от них – к *Высшему* Благу, Богу, в Котором находится *последняя* цель

(ultimus finis) стремления человека и в соединении с Которым заключается его *блаженство* (beatitudo, felicitas). Удобнее всего рассмотреть самые характерные учения о благе в субъективном смысле у западных средневековых богословов в хронологическом порядке.

2. Согласно *Боэцию*, высшим благом для человека является «то, что он больше [всего] остального желает» (quod quisque prae caeteris petit – Consol., III.2). Но разные люди желают разного: богатства, чинов, власти, славы, наслаждений¹, однако ничто из этого не составляет для человека подлинного блага (см.: *ibid.*, III.2-9). К истинному благу человека ведет природное стремление (naturalis intentio), но уведат от него многочисленные заблуждения (*ibid.*, III.3); так что все вышперечисленные частные блага суть лишь «внешние проявления» истинного блага, которые даруют людям несовершенные блага, а истинного и совершенного блага принести не могут (*ibid.*, III.9). Истинное и высшее благо и цель (verus finis) человека Боэций, так же как и Августин (см.: De Trinitate, XIII.3), определяет как «блаженство» (beatitudo): «Блаженство есть благо, которое, когда оно достигнуто, не оставляет желать ничего большего. Оно есть высшее из всех благ (summum omnium bonorum), содержащее в себе все другие блага <...>, это совершенное состояние, которое является соединением всех благ (statum bonorum omnium congregatione perfectum) <...>, состояние, не подверженное ни тревогам, ни печали, ни тягостной скорби» (*ibid.*, III.2). В конечном счете, истинное блаженство находится в Высшем Боге (veram beatitudinem in summo Deo sitam esse), и Бог есть само блаженство (Deum esse ipsam beatitudinem – *ibid.*, III.10). Поскольку же обретение блаженства делает людей блаженными, а блаженство есть «сама Божественность» (ipsa Divinitas), значит, – делает вывод Боэций, – «обладание Божественностью делает [людей] блаженными» (Divinitatis adeptione fieri beatos – *ibid.*, III.10).

3. Эти мысли Боэция получают развитие в позднейшем схоластическом богословии. Так, *Ансельм Кентерберийский* утверждает, что благо как цель для человека двояко. Ближайшая цель человека (scopos), благо души – это достижение чистоты сердца (puritas cordis), а конечная цель

¹ Этот перечень частных земных благ со временем вошел в традицию. См., например: *Thomas Aquinas*, Sum. Theol., pars Ia, quaest. 26, art. 3; Ia, IIae, quaest. 2, art. 1-6.

(*finis, id est telos*) – это вечная жизнь (*vita aeterna* – *Tractatus asceticus*, I). Эта вечная жизнь есть жизнь с Богом, Который и составляет конечную цель стремления человека, ибо, по мнению Ансельма, нет ничего, что следовало бы желать столь сильно, как помнить, познавать и любить Высшее Благо; разумная тварь была создана для того, чтобы любить Высшую Сущность превыше всех благ (*amet super omnia bona*), так как эта Сущность есть Высшее Благо (*Monologium*, LXVIII). Бог есть единственная цель, к Которой следует устремляться во всякой мысли и действии посредством любви (*solus finis, quem in omni cogitatu actuque solo per amorem debet intendere*, – *ibid.*, LXXVI). В награду тому, кто всем сердцем любит и желает Бога как Высшего Блага, Он дарует Самого Себя (*retribuet seipsam amanti et desideranti se*), и обладание Им для человека составляет «высшее блаженство» (*summam beatitudinem* – *ibid.*, LXX).

4. *Бернард Клервоский* указывает три вида субъективного блага: два вида блага относятся к благам «века сего» (*huius temporis*) – блага тела (*bona corporis*) и блага души (*bona animae*), а третий вид блага – это «блаженство вечной жизни» (*beatitudo vitae aeternae* – *Bernardus Claraevallensis*, *Sermones in quadragesima*, sermo 5, par. 8).

5. *Петр Ломбард* вслед за *Августином* называет низшие блага «тем, чем следует пользоваться» (*res quibus utendum est*), а именно, тварный мир и все, содержащиеся в нем твари, а Высшее Благо – «тем, чем следует наслаждаться» (*res quibus fruendum est*), а именно Богом Троицей (*Sententiae*, lib.I, dist.1, cap. 2). То, чем следует наслаждаться, делает людей блаженными (*beatos faciunt*), а то, чем следует пользоваться, помогает людям, стремящимся к блаженству (*tendentes ad beatitudinem*), достичь того, что делает их блаженными (*ibid.*, cap. 2). Добродетели души (*virtutes*), по мнению Петра Ломбарда, являются не только «тем, чем следует пользоваться», но и «тем, благодаря чему мы наслаждаемся» (*per quas fruimur* – *ibid.*, cap. 8). Действительно, добродетели услаждают тех, кто обладает ими, чистым и святым наслаждением и духовной радостью (*gaudium spirituale*), однако на них не следует останавливаться, но следует идти за пределы этого, ибо движение любви здесь не прекращается, это не есть ее предел (*terminus*), который относится уже к тому Высшему Благу (*illud summum bonum*), к Которому только и следует прилепляться, поскольку Его следует любить только ради Него Самого (*propter se tantum amandum est*), и сверх Него ничего

более не следует искать (*nihil quaerendum est*) – ведь это последняя цель (*supremus finis* – *ibid.*, cap. 8). Поэтому *Петр Ломбард* полагает, что добродетелями и силами души (*virtutes et potentiae animi*), как «природными благами» (*naturalia bona*), одновременно следует и пользоваться, и благодаря им наслаждаться Высшим Благом (*per eas fruendum summo bono* – *ibid.*, cap. 8). Подобно *Бозцию*, он отождествляет конечную цель человеческого благого желания (*finis bonae voluntatis*) одновременно с блаженством, вечной жизнью и самим Богом (*beatitudo, vita aeterna, ipse Deus* – *ibid.*, lib. II, dist. 38, cap. 1).

6. *Бонавентура* также полагает, что конечная цель стремления есть блаженство, заключающееся в соединении с Богом: «Желание (*desiderium*) – это прежде всего то, что в наибольшей степени движет духом; наиболее же движет им то, что он больше всего любит (*quod maxime amatur*); а то, что он больше всего любит – это блаженство (*esse beatum*). Блаженством можно обладать лишь через наилучшее и окончательную цель (*per optimum et finem ultimum*), следовательно, ничто не влечет так желание человека, как Высшее Благо (*summum bonum*) или то, что ведет к Нему, или же имеет Его образ. Такова сила Высшего Блага, что сотворенные существа ничего не могут любить, кроме как через желание этого Блага (*per illius desiderium*), даже тогда, когда они ошибаются и блуждают, принимая образ и подобие за истину» (*Itinerarium*, III.4).

7. Наконец, одно из самых стройных учений о субъективном благе разработал *Фома Аквинат*, который зависит в этом от *Никомаховой этики* Аристотеля. Прежде всего, Фома замечает, что понятие блага (*ratio boni*) состоит в том, что оно есть «нечто желаемое» (*aliquid appetibile*) или «то, к чему все стремятся» (*quod omnia appetunt* – *Sum. Theol.*, pars Ia, quaest. 5, art. 1). Поскольку же благо есть то, к чему все стремятся, оно имеет значение цели (*rationem finis* – *Sum. Theol.*, Ia, quaest. 5, art. 4). Во всяком выборе человека Фома усматривает желание блага, что присуще нашей воле по природе. Он считает, что все, что человек желает, он желает «под видом блага» (*sub ratione boni*), будь то действительное или кажущееся благо (*Sum. Theol.*, Ia, Paе, quaest. 1, art. 6). Даже если люди желают чего-то не как совершенного блага, которое есть конечная цель (*ut bonum perfectum, quod est ultimus finis*), они желают этого как того, что стремится к совершенному благу (*ut tendens in*

bonum perfectum), поскольку начало чего-либо всегда соотнесено с его завершением (ad consummationem ipsius), и вторичные предметы желания не могут вызывать желания, кроме как будучи соотнесены с первым предметом желания (ad primum appetibile), что есть конечная цель (ibid., quaest. 1, art. 6). Все люди желают достичь полноты совершенства (suam perfectionem adimpleri), в чем и заключается понятие конечной цели. Однако не все люди согласны в том, в чем заключается эта конечная цель, ведь кто-то желает богатства как совершенного блага, кто-то – наслаждений, кто-то еще чего-то (ibid., quaest. 1, art. 7). Но ни честь, ни слава, ни власть, ни наслаждения, никакие телесные блага не могут быть такой конечной целью стремления человека (ibid., quaest. 2, art. 1-6). Фома замечает, что понятие «цель» имеет два значения: во-первых, это сама вещь (ipsa res), которой мы желаем достичь, во-вторых, само достижение, обладание, пользование или наслаждение этой вещью (ipsa adeptio vel possessio seu usus aut fruitio ejus rei – ibid., quaest. 3, art. 1). В первом значении конечная цель человека – это Нетварное Благо (bonum increatum), то есть Бог, Который один только Своей бесконечной Благостью (sua infinita bonitate) может полностью удовлетворить волю человека (voluntatem hominis perfecte implere – ibid., quaest. 3, art. 1). Во втором значении конечная цель человека – это нечто тварное (aliquid creatum), существующее в нем, то есть ни что иное, как «достижение или наслаждение конечной целью» (adeptio vel fruitio finis ultimi – ibid., quaest. 3, art. 1). А такой конечной целью бесспорно считается блаженство, которого все желают (beatitudo, quam omnes appetunt – ibid., quaest. 1, art. 8; ср.: quaest. 3, art. 1). Блаженство, по определению Фомы, есть «совершенное благо мыслящей природы» (bonum perfectum intellectualis naturae – ibid., Ia, quaest. 26, art. 1; 2). Вслед за Аристотелем Фома полагает, что блаженство человека заключается в деятельности (operatio – ibid., Ia, Paе, quaest. 3, art. 2), поскольку блаженство есть высшее совершенство человека (ultima perfectio), но все настолько совершенно, насколько находится в деятельности (действительности, in actu), ведь возможность (способность) несовершенна без действительности (деятельности); отсюда ясно, что блаженство заключается в высшей деятельности человека (in ultimo actu hominis – ibid., quaest. 3, art. 2). Это не противоречит утверждению Боэция, что блаженство есть «совершенное состояние» (status pfectus, см. выше), поскольку сама сущность блажен-

ства (ipsa essentia beatitudinis) состоит в том, благодаря чему человек оказывается в таком состоянии, а именно – в некоторой деятельности (per operationem quandam – ibid., quaest. 3, art. 2). Что же это за деятельность? По Фоме, это должна быть высшая, свойственная человеку, деятельность, благодаря которой он отличается от остальных неразумных тварей, которым несвойственно блаженство. Это не может быть чувственная деятельность, поскольку Бог, конечная цель человека, не подлежит чувственному восприятию (ibid., quaest. 3, art. 3). Это также не может быть деятельность воли, поскольку воля направлена на достижение цели или на наслаждение ею после ее достижения (ibid., quaest. 3, art. 4). В конечном счете Фома вслед за Аристотелем приходит к выводу, что эта высшая деятельность человека, благодаря которой он обретает блаженство, состоит в разуме, мышлении (intellectus); при этом, это есть деятельность созерцательного, а не деятельного разума (ibid., quaest. 3, art. 5), и состоит она не в спекулятивном научном знании о мире и его Первопричине, но в интуитивном постижении того, что превосходит само мышление (ibid., quaest. 3, art. 6). Фома указывает, что высшее и совершенное блаженство человека как мыслящей сущности не может заключаться ни в чем ином, кроме «созерцания Божественной сущности» (in visione Divinae essentiae – ibid., quaest. 3, art. 8). Это утверждение, противоречащее православной богословской традиции, Фома «доказывает» следующим образом. Во-первых, он обращает внимание на то, что человек не может быть совершенно блаженным до тех пор, пока для него остается еще нечто желаемое и искомое; и во-вторых, что совершенство какой бы то ни было способности определяется природой ее объекта (ibid., quaest. 3, art. 8). Объектом мышления является «сущность вещи» (quodquid, i.e. essentia rei), поэтому совершенство мышления достигается настолько, насколько оно постигает сущность вещи (ibid., quaest. 3, art. 8). Таким образом, если человеческое мышление, познавая сущность творческих действий Бога (alicuius effectus creati), не познает о Боге ничего, кроме того, что Он существует (nisi an est), то оно еще не совершенно, ибо не постигает сущности Первопричины этих тварных следствий, и у него остается еще природное желание исследовать эту причину; поэтому человек еще не совершенно блажен (nondum perfecte beatus). Следовательно, для совершенного блаженства требуется то, чтобы мышление проникло в самую сущность Первопричины (pertingat ad

ipsam essentiam primae causae). И человек будет обладать таким совершенным блаженством благодаря умственному соединению с Богом (per unionem ad Deum), как с Объектом, в Котором только и заключается его блаженство (ibid., quaest. 3, art. 8). Впрочем, Фома делает оговорку, что блаженство Самого Бога, Который постигает в мышлении Свою сущность, выше, чем [блаженство] человека или ангела, которые «видят ее, но не постигают» (videntis, et non comprehendentis – ibid., quaest. 3, art. 8). По интенсивности это блаженство человека бывает двояким – совершенным и несовершенным (ibid., quaest. 3, art. 2), и первое относится к созерцанию Бога в этой жизни, а второе – в будущей (ibid., quaest. 5, art. 1; 3). Кроме того, Фома не исключает из блаженства волю и чувства человека, хотя его формальную сущность составляет умственное созерцание Бога (ibid., quaest. 3, art. 3; 4; quaest. 1, art. 8).

8. Подобное аристотелевско-томистское учение о благе развивал также современник Фомы Аквинского Бозций Дакийский в специальном трактате «О высшем благе». По его мнению, высшее, возможное человеку благо должно быть дано ему в наилучшей способности, которая есть «разум и мышление» (ratio et intellectus, p. 255). Поскольку разум у человека различается на теоретический и практический, то высшим благом теоретического разума человека будет познание истины (то есть всего сущего и его Первоначала) и удовольствие в этом, а высшим благом практического разума – осуществление блага на деле (operatio boni), то есть в моральных добродетелях, и удовольствие в этом (ibid., p. 256). Это высшее благо – познание истины и осуществление блага и удовольствие в этом – есть ничто иное, как блаженство (ibid., p. 256).

Таковы основные черты учения о благе в западном средневековом богословии.

СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ ВЕТХОГО И НОВОГО ЗАВЕТА

Иерей Александр Прокопчук

О СВЯЗЯХ В ПОСТРОЕНИИ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА*

С этого учебного года рассмотрение Евангелия от Иоанна** было выделено в отдельный новый полугодовой курс в рамках полутора лет изучения четвероевангелия. И в процессе составления последовательного комментария к тексту четвертого Евангелия становилась видна связь между отдельными фрагментами, утверждениями, главами и т. д. Что-то из этих наблюдений было включено в лекции. Но задачей курса являлось объяснения содержания Евангелия от Иоанна, вследствие чего большая часть данного материала осталась за пределами лекций. Поэтому, упорядочив и систематизировав увиденные закономерности, мне бы сегодня хотелось вам о них рассказать.

Данный доклад становится продолжением публикации «О плане построения Евангелия от Иоанна»¹. И его актуальность вызвана следующими причинами. Несколько месяцев назад на русском языке вышла брошюра известного комментатора четвертого Евангелия отца Реймонда Брауна², в которой утверждается многоуровневый характер написания Евангелия: начиная с «любимого ученика», не входившего в число двенадцати, который сам ничего не писал к собственно евангелисту, не знавшему Иисуса, и далее к тому, кто делал добавления к «евангельской вести». Кроме того, в последнее время получило известность мнение о том, что Евангелие в целом имеет хиастическую структуру. При этом согласно одной из гипотез (J. Gerhard) двадцать одна глава поделена на 21 секвенцию, противопоставленные друг другу. А в центре хиазма сто-

* Сообщение на богословском семинаре ПСТБИ 27 марта 2002 года.

** Цитаты из Евангелия приводятся по переводу епископа Кассиана (Безобразова).

¹ Богословский сборник №2. М.: ПСТБИ, 1999.

² Браун Р. Э. Беседы с евангелистом Иоанном. Чтобы вы имели жизнь. М., 2002. С. 23-24.

ит отрывок Ин 6:16-21¹. Данные богословские суждения представляются мне весьма спорными, поэтому одной из целей данного сообщения является полемика с этими выводами.

И первое, что мы должны отметить, Евангелие от Иоанна – это свидетельство очевидца, назначение которого привести других к вере (20:31). Он присутствует при всех событиях, описываемых в Евангелии, начиная со свидетельства Иоанна Крестителя, после которого апостол становится учеником Иисуса, и далее вплоть до возвращения Иисуса Христа, свидетелем которого он должен стать (уже как последний из апостолов, оставшихся в живых). Он был при отречении Петра, стоял у Креста (о чем не упоминают другие евангелисты), пришел вместе с Петром к гробнице (у Луки Петр один (24:12)). Он пишет о том, что видел сам (1 Ин 1:1-4). И как непосредственный участник евангельских событий вводит нас в тайну Христа². Поэтому представляется закономерным начать наш разговор с особенностей географии четвертого Евангелия.

О построении Евангелия

География

Большая часть речей Иисуса Христа, приводимых в Евангелии, произносилась Им в Иерусалиме во время иудейских праздников (Ин 3; 12.-17.; причем 2; 5:7-10 непосредственно в Храме). Однако евангелист не просто переносит большую часть евангельских событий из Галилеи в Иерусалим. Пребывание Иисуса вне Иудеи всегда вынужденное и связано с грозящей там опасностью (4:1-3; 7:1; 10:39-40; 11:8, 54). При этом во 2-й, 6-й, 7-й, 11-й главах эти события происходят накануне иудейских праздников. А в 4-й главе – после праздника³. Вследствие этого,

¹ Breck J. The shape of biblical language: chiasmus in the Scriptures and beyond. Crestwood, New York, 1994. P. 191-197.

² Сам Христос в Евангелии неоднократно указывает, что говорит лишь то, что видел и от Себя не добавляет ничего. Этим принципом руководствуется и сам евангелист.

³ Ин 2:13 «И близко была Пасха Иудейская»; 4:45 «приняли Его Галилеяне ... ибо сами они ходили на праздник»; 6:4 «А была близко Пасха, праздник

почти все события, которые происходят вне Иерусалима, обязательно связаны с ним¹. И в связи с этим важно упоминание о паломничествах в Иерусалим. Помимо неоднократных указаний на приход Иисуса в Иерусалим мы встречаем в Евангелии:

- галилеян, возвратившихся с праздника Пасхи и видевших в Иерусалиме множество чудес Иисуса (4:45);
- жителей Галилеи, отправляющихся в Иерусалим на Пасху и по дороге встречающих Иисуса (6:3);
- братьев, собирающихся в Иерусалим на праздник Кущей и приглашающих Иисуса с собой (7:2-10);
- жителей Еффраима, пришедших в Иерусалим перед Пасхой, чтобы очиститься, и ожидающих Иисуса в Храме (11:54-56);
- множество людей, «пришедших на праздник», выходят из Иерусалима для того, чтобы торжественно встретить Иисуса (12:12-19);
- еллинов, которые приходят в Иерусалим вместе с многочисленными паломниками и желают там увидеть Иисуса (12:20-23).

То есть мы видим неоднократные указания на множество людей, путешествующих в Иерусалим для поклонения и совершения религиозных обрядов. Таким образом, все Евангелие становится пронизанным атмосферой паломничества (момент, объединяющий все повествование в целом).

Если у синоптиков мало географических указаний, то у Иоанна событие всегда соотносится с конкретным местом (Канна Галилейская, Капернаум, Иудейская земля, Енон близ Салима, страна близ пустыни, Еффраим). Поэтому мы всегда точно знаем, где оно происходит. Здесь можно привести еще одну повторяющуюся особенность: Иисус возвращается опять туда, где был раньше:

иудейский»; 7:2 «А был близко Иудейский праздник Кущей»; 11:55 «А была близко Пасха Иудейская».

¹ Например: Ин 1:19 «И вот свидетельство Иоанна, когда послали к нему иудеи из Иерусалима священников и левитов спросить его: ты кто?»; 4:20 «Отцы наши на этой горе поклонялись Богу, а вы говорите, что Иерусалим то место, где должно поклоняться»; 11:18-19 «Была же Вифания близ Иерусалима, в стадиях пятнадцати. И многие из иудеев пришли к Марфе и Марии утешить их в горе о брате».

4:26 «И так Он пришел снова в Канну Галилейскую, где Он превращал воду в вино»;

10:40 «И пошел Он снова на ту сторону Иордана, на то место, где Иоанн крестил и остался там»;

12:1 «И так Иисус за шесть дней до Пасхи пришел в Вифанию, где был Лазарь, которого Иисус воздвиг из мертвых»;

7:11-13, 11:1-16 Иисус возвращается в Иудею, несмотря на опасность.

О делении Евангелия

Представляется, что переходным моментом от евангельской истории к повествованию о Страстях является не воскрешение Лазаря, после которого синедрион выносит Иисусу Христу смертный приговор, как вслед за Ч. Додом принято считать в западной библиистике (разделяя евангелие на «книгу знамений» и повествование о Страстях), а указание на возвращение Иисуса на место, где прежде крестил Иоанн (этой точки зрения придерживался епископ Кассиан (Безобразов)). Не останавливаясь сейчас на этом, отмечу лишь, что с 11-й главы в повествовании появляются указания на молитву Иисуса (11:42; 12:27-29; 14:16; 16:26; 17), о которой до этого ни разу не упоминалось¹.

О сдвоенности глав

О парности глав достаточно много пишет епископ Кассиан, не выделяя, впрочем, это как одну из особенностей построения Евангелия в целом. Однако эта сдвоенность распространяется не только на содержание текста, но и на его структуру. Так, в 3-й и 4-й главах вслед за пространными беседами (3:1-21; 4:1-42) следуют отрывки, тематически с ними связанные, в которых сообщается, что Иисус покинул место, где произошел разговор (3:22-36; 4:43-54). В 5-й и 6-й главах центральные беседы начинаются и заканчиваются одними и теми же словами («творить Сам по Себе ничего» (5:19, 30), «отцы ваши ели и умерли» (6:31, (49), 58)). Таким образом, диалог отталкивается от некоторого утверждения и к нему возвращается.

¹ Так как в каждой из этих молитв Иисус говорит о славе Божией. Тема прославления Сына в Страстях начинает преобладать в евангельском тексте со стиха 11:4 и далее до конца Первосвященнической молитвы.

Некоторую закономерность можно увидеть также в том, что повествования 5-й, 7-й, 9-й глав своим центром имеют чудо, совершенное Христом в субботу (хотя в 7-й главе никаких чудес не совершается). А в 6-й, 8-й, 10-й главах ударение лежит на вопросах личной сотериологии (значение причащения; освобождение от греха, смерти и власти дьявола; необходимость вхождения в Церковь). Вместе с тем, 6-ю, 8-ю и 10-ю главы объединяет тема принадлежности Богу и истинного ученичества.

Вера

Тема веры ставится уже в первых стихах Евангелия от Иоанна, с проповеди Иоанна Крестителя, который приводит к вере своих учеников. Эта уже обретенная вера восполняется чудом, и далее каждая последующая глава возвращается к вопросу веры, расставляя все новые и новые акценты в этой теме. Но в разделе «построение Евангелия» мне хотелось бы не просто еще раз подчеркнуть образующее значение данной темы для всего Евангелия, а отметить одну интересную закономерность. Каждая из глав завершается высказыванием о вере (1:50; 2:23; 3:18, 36; 4:42,53; 5:46-47; 6:69; 7:48; 8:46; 9:38; 10:42; 11:48; 12:44; 16:30-31; 17:20; 19:35; 20:31). Таким образом, тема веры – это своего рода «последний аккорд», заключающий евангельские беседы и повествования.

Каждая глава становится продолжением предыдущей

Тема, занимающая в главе ее значительную часть, поставлена в предшествующей главе. Таким образом, последующее является продолжением предыдущего.

3. → 4. Одно из главных положений беседы с Никодимом – за спасением, совершаемым через Сына Человеческого, стоит безграничная любовь Божия (3:16). Бог хочет спасти весь мир, а не отдельных людей или какой-нибудь один народ. Как бы иллюстрацией этого является беседа Иисуса Христа с самарянкой и следующие за ней события.

6. → 7. Связь 7-й главы с предыдущей 6-й можно увидеть уже в ее начале. Неверию братьев противостоит вера двенадцати, которую фор-

мулирует Петр: «Ты – Христос, Святой Божий» (6:69). После того как ближайšie ученики в конце 6-й главы исповедали Иисуса Христом, в 7-й главе мы становимся свидетелями споров о Нем в Иерусалиме – Христос ли Он? Можно сказать, что конец 6-й главы является введением в 7-ю. Седьмая глава это своего рода «срез» иерусалимской среды. В центре внимания евангелиста толпа народа, встречающая праздник Кущей и слушающая Христа. Она разнородна. Это и паломники, пришедшие издалека, и жители Иерусалима. Многие в толпе готовы уверовать. Ей противостоят начальники и фарисеи. Они не хотят верить и не неоднократно пытаются арестовать Иисуса. Их неверие еще более проявляется благодаря: 1) готовности поверить в Иисуса служителей-левитов, посланных ими Его схватить; 2) из-за защиты Иисуса Никодимом в синедрионе; 3) и надежды народа на то, что начальники поняли, что Иисус – Христос.

7. → 8. Реакция иудеев на учение Христа в половине праздника Кущей обратна той, которую можно было от них ожидать. То, что Он говорит, вызывает у них удивление – если Он никогда не учился, откуда Он так хорошо знает Писание? Иисус отвечает, что Свое учение Он получил от Бога; однако это сможет понять не каждый, но лишь тот, кто хочет исполнять Его волю. И подчеркивает, что Он Сам ищет не собственной славы, а славы пославшего Его Отца.

Подводя итог Своему служению, Иисус скажет в Первосвященнической молитве: «Я Тебя прославил на земле, совершив дело, которое Ты дал Мне сотворить» (17:4). А до этого в Прощальной беседе Он обратился к Своим ученикам: «в том слава Отца Моего, чтобы вы много плода приносили» (15:8). Из этих указаний следует, что искать славы Отца это то же самое, что и исполнять Его волю. Другими словами, в стихе 7:18 Иисус указывает, что Он лишь исполняет волю Своего Отца во всем том, что Он говорит. Поэтому Его учение не может вводить в заблуждение, как считали фарисеи и вслед за ними часть народа (7:13). Если Пославший Его истинен, а Он от Него (7:29), то и Сам Иисус «истинен», и неправды в Нем нет. В следующей 8-й главе эти положения – истинность учения Иисуса и происхождение этого учения от Отца – станут предметом подробного обсуждения (так, напри-

мер, стих 8:26 «но истинен Пославший Меня, и что Я слышал от Него это говорю миру»).

8. → 9. В 8-й главе Господь говорит о Себе, что Он от Бога исшел и пришел, и неоднократно повторяет иудеям, что все, что Он им сообщает, Он слышал от Бога и от Себя не добавляет ничего. А в 9-й главе иудеи говорят бывшему слепцу, что они не знают, откуда Иисус. Им известно лишь то, что Моисею говорил Бог. Тем самым они отрицают богооткровенный характер проповеди Иисуса Христа. То есть, несмотря на то, что Господь им все о Себе рассказал, они не желают Его слышать, не хотят принимать правдивости Его слов о Себе¹. Поэтому уже в следующей 10-й главе Он скажет: «Я сказал вам, и вы Мне не верите» (10:25).

9. → 10. Безусловно, 9-я глава не только прослеживает путь веры слепорожденного, но и выявляет продолжающиеся неверие фарисеев. Они не хотят признать совершившееся чудо, и безупречная логика исцеленного приводит их лишь к вспышке ярости и негодования. Вопрос слепорожденного, не хотят ли они сделаться учениками Иисуса, вызывает у них раздражение и всплеск самодовольства: «мы Моисеевы ученики». И даже те фарисеи, которые окружали Иисуса Христа, все равно не верили в Него, в этом смысл Его последних слов в 9-й главе.

Таким образом, 9-я глава проводит четкую границу между теми, кто верит, и теми, кто ни за что верить не хотят, между учениками (безусловно, что изгнанный фарисеями исцеленный слепец становится учеником Иисуса Христа) и теми, кто учениками не хотят быть или ими подлинно не являются. И мы можем сказать, что 9-я глава является своего рода наглядной иллюстрацией к той «теории», которую Господь излагает в 10-й главе, проводя различие между Своими овцами, которых дал Ему Отец, и теми, кто Его овцами быть не может.

¹ Кроме того, тема греха, являющаяся существенной частью 9-й главы, начинается со стиха 8:46 «Кто из вас обличит Меня в грехе?»).

10. → 11. Указание конца 10-й главы «Иоанн знамения не сотворил никакого» (10:41) евангелист помещает перед тем, как рассказывает о величайшем чуде воскрешения Лазаря.

Каждая из глав обязательно связана с предыдущей

Мы можем говорить не только о поступательном развитии тем, но и об обратной зависимости. Необходимо возвращаться назад для того, чтобы понять последующий текст.

6. ← 7. Просьбу братьев Христа пойти в Иерусалим и явить там новые чудеса евангелист объясняет их неверием в Него. Она совпадает с требованием толпы в стихе 6:30: «какое же Ты даешь знамение, чтобы мы увидели и поверили Тебе». В самом этом требовании люди, нашедшие Христа в Капернауме после насыщения 5000, указывают на свое неверие. «Вы и видели Меня и не веруете», – с грустью отвечает им Иисус. Для веры было достаточно тех чудес, которые они могли видеть (6:1, 14) или о которых могли слышать (4:45). Придя в Иерусалим на праздник Кушей, Он не совершает там чудес, о которых просили Его братья. Однако после беседы с Ним «многие уверовали в Него и говорили: Христос когда придет, неужели сотворит больше знамений, чем Этот сотворил» (7:31). Таким образом, знание ими о Его прошлых чудесах оказывается для них вполне достаточным, чтобы поверить в Него. Никакой необходимости в дополнительных знамениях нет.

5. ← 7. В беседе на празднике Кушей у иудеев вызывает удивление знание Иисусом Писаний, ведь Он нигде не учился (7:15). Они уверены, что если простой народ, который слушает Иисуса, знал бы Писание, как и они, то его нельзя было бы обмануть (7:47-49). Эту убежденность, что Иисус несовместим с Писанием, мы сможем оценить, если посмотрим предыдущую иерусалимскую беседу во время Второй Пасхи. Там Он сказал иудеям, что если они не хотят принимать свидетельство Иоанна Крестителя и свидетельство дел Отца, то подтверждение Его словам они могли бы увидеть в Писаниях, рассмотрению которых они посвящают столько времени. В них они смогли бы найти множество свидетельств о Нем, которые должны привести их к Нему (5:39-40).

7. ← 8. В начале 8-й главы Господь говорит иудеям, что они могут судить лишь по плоти, в то время как Он Сам не судит никого, если же это и происходит, то Его суд это суд Отца (8:15-16). Поэтому Его оценка иудеев истинна, в то время как их мнение о Нем не может быть правдивым, ведь Его они не знают. Им неизвестно, откуда Он пришел и куда идет.

Для того чтобы понять, почему в 8-й главе возникает тема суда, нужно вернуться к окончанию предыдущей 7-й главы. Синедрион готов вынести Иисусу приговор без всякого судебного разбирательства, даже не выслушав Его, что возмущает Никодима. Поэтому Иисус указывает, что это Ему следовало бы судить их, но Он говорит лишь то, что дает Ему Отец (8:26). Иудеи не хотят Его слушать (8:43), потому что слова Божии для них непереносимы. Они дети дьявола. Иисус Сам судит их. Он лишает их уверенности в спасении: «вы умрете в грехах ваших» (8:21, 24), так как Ему они не верят (8:12, 36).

10. ← 11. Перед воскрешением Лазаря Иисус спрашивает Марфу о ее вере, и она отвечает, что Он «Христос, Сын Божий, грядущий в мир» (11:27). Но оценить ее веру мы сможем лишь после того, как вернемся к окончанию предыдущей 10-й главы. В разговоре с иудеями в Иерусалиме Иисус доказывает Свое богосыновство. Но если они не принимают Его слов, Его дела могли бы заставить их поверить, так как дела совершает Отец, пребывающий в Сыне. После этого говорится о тех, кто, зная о чудесах Христовых, уверовали в свидетельство Иоанна Крестителя о Нем, как о Сыне Божиим (10:31-42; 1:34). Итак, несмотря на чудеса, иудеи в Иерусалиме в богосыновство все равно не верят и верить не хотят; но были и те, кто признавал его, благодаря знамениям. И наконец, вера Марфы в богосыновство еще до чуда воскрешения ее брата. Чудо исцеления Лазаря, которого ждали сестры, так и не произошло, Лазарь умер, но Марфа все равно продолжала верить.

Совпадение смысловых сюжетов

4. ↔ 11. После возвращения в Галилею к Иисусу приходит царедворец и просит прийти к нему в дом и исцелить его сына. Он умоляет по-

спешить, чтобы еще успеть застать мальчика в живых: «приди, пока еще не умерло дитя мое» (4:49). Однако Иисус отказывается от неблизкого путешествия: «Иди, сын твой жив. Поверил человек слову, которое сказал Иисус, и пошел... и уверовал сам и весь дом его» (4:50-54). Если в 4-й главе ко Христу приходит отец, а рабы встречают его, когда он возвращается домой, то в 11-й главе к Нему приходят слуги, а Мария и Марфа не хотят оставить умирающего брата. При этом они не просят об исцелении, не зовут прийти к ним, а только указывают на болезнь Лазаря: «вот тот, кого Ты любишь, болен» (11:3). Лишь из последующего контекста мы узнаем, что Лазарь умирает, и что сестры до последней минуты ждали, что Иисус придет и исцелит Лазаря, но этого не произошло.

«Если знамений и чудес вы не увидите, то не уверуете», – говорит Христос царедворцу (4:48). Это можно всецело отнести и к воскрешению Лазаря. Чудо необходимо, чтобы окончательно уверовали ученики и Марфа, а также чтобы уверовали и те, кто увидит это знамение (11:15, 40-45).

Ситуации схожи. К Иисусу Христу приходят и просят об исцелении смертельно больного. В обоих случаях Он не идет совершить чудо. Но, исходя из 4-й главы, мы понимаем, что Он мог бы не допустить смерти друга, и для этого Ему не было необходимо приходить в Вифанию. Однако для веры нужна была смерть любимого.

5. ↔ 9. Два исцеления – расслабленного и слепорожденного,

1. Обстоятельства исцелений. Кто-то сначала обратил внимание Иисуса на этих больных. О слепорожденном спросили Его ученики. О расслабленном говорится: «узнав, что он уже много лежит» (5:6). То есть, некто, зная его бедственное положение, сказал о нем Христу. Но инициатива исцеления все равно принадлежит Иисусу.
2. В первом случае Христос отказывается использовать воду как средство исцеления, когда расслабленный робко выражает надежду, что Иисус поможет ему в нее опуститься. Во втором случае условием водой делает слепца зрячим.
3. Иисус знает прошлое исцеленных. Если в первом случае грехи расслабленного привели его к этой болезни, поэтому вместе с исцелением он получает прощение грехов (5:14), то во втором случае сле-

пота не связана с грехом: «не согрешил ни он, ни родители его» (9:3).

4. Обоим исцеленным приходится защищать себя перед фарисеями. Но если у расслабленного выясняют личность совершившего чудо, то слепорожденный сразу знает, что исцелил его Иисус. Возможно, что весь предшествующий исцелению диалог происходил перед слепцом, и он мог его слышать. Поэтому, когда его повторно вызывают к фарисеям, он знает, что Иисус – Учитель, и у Него есть ученики.
5. Оба чуда становятся нарушением субботы и объясняются Иисусом как продолжающееся делание Его Отца (5:16; 9:4). Повеление Христа «встань, возьми постель твою и ходи» (5:8) состоит из двух частей: «встань» – это первая часть фразы, означающая исцеление, а затем «возьми постель твою и ходи». Поэтому расслабленный не может послушаться и не брать своей постели. То, что ношение постели он воспринимает как единый акт с совершившимся исцелением, подтверждает его ответ на недоумение иудеев по поводу того, что он несет свою постель в субботу: «Тот, Кто сделал меня здоровым, Он мне и сказал: возьми постель твою и ходи» (5:11). Согласно Мишне в субботу ложе разрешалось переносить, только если на нем был человек. Поэтому повеление «нести постель» было нарушением принятых правил. Смешивать глину (9:6) считалось рабской работой и было запрещено в субботу. В обоих случаях Иисус находит исцеленных после того, как им пришлось объяснять происшедшее иудеям.

2. → 7. ↔ 11. Братья Христа присутствуют при первом чуде в Канне Галилейской. Чудо совершается благодаря вере Божией Матери. Видя его, ученики приходят к вере, а братья нет. В 7-й главе братья Иисуса обращаются к Нему с требованием совершить новые чудеса для учеников в Иудее. Он отводит это требование теми же словами, что и просьбу Своей Матери: «время Мое еще не пришло» (2:4; 7:6).

В 11-й главе Иисус Сам идет в Иудею, несмотря на протесты учеников и грозящую Ему опасность (как и в 7-й главе желание иудеев Его убить). Цель путешествия – показать ученикам новое чудо, чтобы они в Него верили. Их протест свидетельствует, что полной веры Ему у них

еще нет. Недостаточна и вера Марфы, хотя ее исповедование превышает то, что говорит Петр (11:27 «...грядущий в мир»). И так, нельзя не увидеть связь с 7-й главой: Иисус идет в Иудею, чтобы там явить для учеников чудо, потому что время Его смерти теперь настало (ученики это не только апостолы, но и Мария и Марфа, живущие в Иудее). Таким образом, не совсем понятная просьба братьев получает осуществление в воскрешении Лазаря.

12. ↔ 13. Две вечера перед праздником Пасхи (12:1-11; 13:1-30).

1. Иисус возлежит вместе со Своими учениками.
2. В Вифании Мария помазала ноги Иисуса и отерла их волосами своими. В Иерусалиме Иисус умывает ноги ученикам и вытирает их полотенцем, которым был опоясан.
3. Тема предательства. Иуда Искариот – одно из главных действующих лиц вечера. В обоих случаях упоминается, что он был казначеем, и на нем лежала обязанность раздаяния подаваний нищим.
4. Сам Иисус указывает ученикам на предстоящую разлуку (12:8).
5. Обе вечера прообразуют будущую смерть: «подготовка к погребению» и добровольное опаясание (21:18-19; 18:12, 24).

11. ↔ 21. На протяжении 11-й главы тема смерти Лазаря соединяется с темой смерти Иисуса Христа, а воскрешение Лазаря предвосхищает Воскресение Иисуса. Кроме погребальной одежды с особо упомянутым платком и камня, закрывающего вход во гроб, мы читаем о том, как плачущая Мария приходит к Учителю (11:28) (вместе с иудеями, думающими, что она пошла плакать на гроб) «и увидев Его пала к ногам Его» (11:32). Эти ноги за шесть дней до Пасхи она помажет миром, готовя Иисуса к погребению (12:3). В 20-й главе мы видим, как другая Мария неутешно плачет перед гробом и, узнав Учителя (20:16), бросается к Нему в ноги. (Греческое выражение «Не прикасайся ко мне» (20:17) подразумевает, что Мария держится за Иисуса, и указывает, что ей сейчас надлежит отпустить Его).

Не делая подробного описания, можно привести еще некоторые примеры, связанные с обретением веры:

1) 4. ↔ 11. Самарянка и Марфа веруют, что Иисус – Христос. Вслед за ними на место беседы с женщинами приходят люди и тоже начинают верить.

2) 4. ↔ 10. Люди находят подтверждение сказанному самарянкой и Иоанном Крестителем и веруют в Иисуса.

3) 10. ↔ 12. Множество людей следуют за Иисусом из Иерусалима на «место, где крестил Иоанн» и веруют в Него там, принимая свидетельство Предтечи. Многочисленные паломники приходят ко Христу из Иерусалима в Вифанию, где «Он воскресил Лазаря» и веруют в Него, видя Лазаря.

Повторение ситуаций

Здесь можно говорить о совпадении, а не о схожести. Та же самая ситуация повторяется не только по смыслу, но и по букве.

Встречи в первой главе:

1:29 «На другой день видит он Иисуса, идущего к нему, и говорит вот...»

1:43,47 «На другой день...увидел Иисус Нафанаила, идущего к Нему, и говорит вот...»

Первые путешествия с учениками:

2:12 «После этого пришел Он в... и ученики Его и остались там немного дней».

3:22 «После этого пришел Иисус и ученики Его и там остались немного дней».

7:1,11,13 «По Иудее Он не хотел ходить потому, что иудеи искали Его убить. Иудеи искали Его: где Он? И толков было много о Нем. Однако никто открыто не говорил о Нем».

11:56 «Искали тогда Иисуса и говорили между собой, стоя в Храме: Он не придет на праздник, а первосвященники дали приказ, если кто узнает, где Он, то донес, дабы схватить Его».

Ситуации совпадают. Иудеи ждут прихода Христа на праздник в Иерусалим для того, чтобы схватить Его (и убить). Но это не просто

пассивное ожидание, они разыскивают Его (как бы боясь пропустить). Из-за страха перед начальниками люди не говорят об Иисусе открыто.

6. – 8. В стихе 8:31, обращаясь к тем, кто Ему поверил, Иисус говорит им о том, что если они и дальше не усомнятся в Его слове, то, значит, они Его ученики.

6-я глава начинается с того, что Христос на горе один с учениками обращается к Филиппу, испытывая его. После чуда апостолы с наполненными корзинами переправляются на другой берег моря. И дальнейшая беседа по сути становится испытанием для учеников. Она прерывается отступлением об избрании Отцом, а затем продолжается до совсем непонятных им утверждений. И после ее окончания это избрание осуществляется на деле. Многие из учеников Иисуса говорят: «Трудно это слово, кто может его слушать?». Его слова настолько необычны и странны, что слушать Его в дальнейшем они уже не могут. И поэтому покидают Его и уходят. Но Двенадцать верили Его словам, даже во многом не понимая их. Поэтому в Первосвященнической молитве первое, что скажет Иисус о Своих учениках: «Мне Ты их дал и слово Твое они соблюли» (17:6).

Вернемся теперь к 8-й главе. Иисус соглашается, что Его слушатели – потомки Авраама. Но Авраам верил словам Божьим, а они не верят тому, что Он говорит им, не принимают правды Его слов. Она кажется им оскорбительной, и они хотят Его убить. Может показаться странным, что обращаясь к уверовавшим в Него, Иисус обличает их в намерении Его убить. Возвратимся опять к 6-й главе. Беседа о Хлебе Жизни становится испытанием для большинства учеников, которого они не проходят и оставляют Христа. Здесь в 8-й главе Иисус обращается к тем, кто, казалось бы, поверил. Но сразу, как только им предлагается ученичество, они отказываются от него, не соглашаясь с Его словами (8:33). Таким образом, как и в 6-й главе речь после праздника Кушней становится испытанием, которое не выдерживают слушатели Христа.

Поступательное развитие тем внутри Евангелия

Чудеса

Чудеса, описываемые евангелистом Иоанном, это либо восполнение недостатка пищи (вина, хлеба, рыбы), либо исцеления (при этом все исцеления совершаются по слову Иисуса, в то время как у синоптиков подчеркивается необходимость прикосновения, даже в случае с прокаженным). Особенностью всех чудес, приводимых в Евангелии, является полная безнадежность ситуации, предшествующей чуду, когда кажется, что здесь уже ничего нельзя сделать:

- где взять вино, запас которого окончился на свадьбе;
- как можно насытить многочисленную толпу в пустынном месте;
- паралитик, который уже 38 лет мечтает спуститься в купальню Вифезда, когда в ней возмущается вода;
- юноша, родившийся уже слепым;
- четырехдневный мертвец, труп которого начал разлагаться;
- рыбаки, которые в течение всей ночи ничего не поймали.

О каждом из этих евангельских знамений еще раз упоминается в последующих главах, к ним снова возвращается повествование. Поэтому чудеса в Евангелии от Иоанна являются предметом обсуждения в гораздо большей степени, чем у синоптиков. Они становятся существенной частью Евангелия, и их нельзя обособить от основного текста (как делал Бультман, придумав гипотетическую «книгу знамений»). Знамения поддерживают целостность повествования, каждое из них обязательно имеет свое «продолжение»¹:

- чудо в Канне Галилейской (2:1-11) → 4:46
- исцеление расслабленного (5:1-15) → 7:21-25
- исцеление слепорожденного (9:1-7) → 10:21; 11:37
- воскрешение Лазаря (11:1-44) → 12:1-18
- насыщение пяти тысяч (6:1-15) → беседа о Хлебе Жизни (6:27-59)
- исцеление от смертельной болезни сына царедворца (4:48-54) → Сын Божий несет в Себе жизнь и Его слово животворит (5:19-36)

¹ Здесь можно говорить не только о чудесах, но и о том, что большая часть повествовательного материала имеет свое продолжение в последующем тексте. Приведем лишь несколько примеров из первых глав: посланничество из Иерусалима → 5:33 «вы послали к Иоанну»; беседа с Никодимом → 7:50 «Никодим приходивший к Нему ночью»; встреча с самарянкой и пребывание в Самарии → 8:48 «не правильно ли мы сказали, что Ты – самарянин».

чудесный улов рыбы (21:1-14) → последующий диалог с Петром (21:15-23)

Свет

1:9 «Был Свет истинный, который просвещает каждого человека, приходящего в мир».

3:20-21 «Ибо каждый человек, делающий зло, ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не были изобличены дела его. А творящий истину идет к свету, чтобы были явлены дела его, что они в Боге соделаны».

8:12 «Я – Свет миру. Тот, кто следует за Мной, не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни».

9:4-5 «Нам надо делать дела Пославшего Меня, доколе есть дело: приходит ночь, когда никто не может делать. Пока Я в мире, Я – Свет миру».

11:9-10 «Не двенадцать ли часов в дне, кто ходит днем не спотыкается, потому что видит свет мира сего, а кто ходит ночью, спотыкается, потому что нет света в нем».

12:35-36, 46 «Еще малое время свет между вами. Ходите, пока имеете свет, чтобы тьма вас не объяла. И ходящий во тьме не знает, куда идет. Пока имеете свет, веруйте в свет, чтобы стать вам сынами света... Я в мир пришел как свет, чтобы не один верующий в Меня не пребыл во тьме».

При внимательном чтении этих высказываний очевидно, что каждое из них является прямым продолжением предыдущего. В стихе 1:19 говорится, что Свет просвещает каждого человека в мире. И далее объясняется, что свет выявляет: добро или зло совершает человек (3:20-21). Поэтому делающий добро не боится света и выходит к свету, и следует за ним (8:12), и уже не станет больше никогда ходить во тьме, но пребудет в свете жизни. А пока есть свет, можно что-либо делать (9:4). При свете дня (9:5; 11:9) человек знает, куда идет и не боится опасностей дороги, так как видит путь. Но свет не надолго в мире (12:35). Те, кто сейчас верят в Свет, будут сынами света. В этом назначение прихода Света в мир – избавить верующих в Него от власти тьмы и смерти (12:46). Таким образом, тема света образует цепочку последовательных утверждений, каждое из которых в отдельности вставлено в текст глав.

И, наконец, хотелось бы отметить одну очень существенную особенность всего того, что произносит Иисус в Евангелии от Иоанна. Это обращенность большинства Его изречений в **будущее**. Поэтому, когда в Прощальной беседе Он говорит, что Святой Дух возвестит будущее ученикам, конкретизация того, что же предскажет им Утешитель, не имеет смысла. Иисус просто указывает на то, что Святой Дух будет делать тоже, что и Он.

Безусловно, изложенные наблюдения требуют дальнейшего изучения и разработки: в первую очередь это касается причин, лежащих в основе указанных взаимосвязей. Однако, в заключение мне бы еще раз хотелось подчеркнуть, что текст Евангелия от Иоанна обладает глубочайшим единством, а потому не терпит никаких произвольных упрощений, разделений или перестановок.

Ю. Васильчева

ПЯТИКНИЖИЕ СИРИЙСКОЙ ПЕШИТТЫ
И ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ АРАМЕЙСКИХ
ТАРГУМОВ*

С тех пор как Перлс (J. Perles) впервые опубликовал свою диссертацию *Meletemata Peshitthoniana* (1859)¹, вопрос о существовании связи между Пешиттой и таргумами получал множество различных решений.

В последнее время ученые склонны признать, что Пешитта и таргумы действительно связаны между собой. И хотя мы не можем установить прямую зависимость между ними (за исключением книги Притчей Соломоновых), совершенно очевидно, что между этими двумя версиями существуют различные типы связей. Важную работу по их классификации проделал Дирксен (P. Dirksen). В своей статье «*Targum and Peshitta: Some Basic Questions*» он предлагает выделить три основных типа связей. (1) Сходства на лингвистическом уровне: *a priori* вполне естественно, что во многих случаях Пешитта и таргумы будут соглашаться в выборе слов или в синтаксисе, одинаково отклоняясь при этом от Масоретского текста, по той простой причине, что сирийский и арамейский – два близких и родственных языка. (2) Сходства в использовании как частных, так и общих экзегетических традиций перевода и интерпретации: подобные согласия скорее указывают на то, что и Пешитта, и таргумы развивались в более или менее сходной культурной и религиозной среде. (3) Литературная зависимость: совпадающие варианты чтений Пешитты и таргумов, предполагающие

* Данная статья представляет собой обзор основных исследований вопроса о происхождении Пешитты и ее отношении к иудейским таргумам, общности их экзегетических традиций. Отправной точкой и основой работы послужила статья: *Dirksen P.B. The Old Testament Peshitta* (// *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity. Philadelphia, 1988.*), а также сборник статей «*Targum Studies: Targum and Peshitta*». При изложении взглядов отдельных исследователей, приводимые ими ссылки сохранены и представлены в сносках

¹ *Perles J. Meletemata Peshitthoniana. Breslau, 1859.*

литературную зависимость, должны не только четко отличаться от Масоретского текста, но и дословно совпадать в обеих версиях. В каждом случае необходимо убедиться, нет ли иных причин согласия, и является ли литературная зависимость наиболее очевидным и веским объяснением.

По мнению Дирксена, большинство соответствий между Пешиттой и таргумами свидетельствуют либо о лингвистическом сходстве, либо о том, что их тексты были составлены на основе общих традиций и методов библейской экзегетики. Существуют два типа теорий, объясняющих, как именно связана та или иная книга Пешитты с таргумом той же книги.

В качестве одного из объяснений связи между Пешиттой и таргумами выдвигалось мнение о том, что Пешитта представляет собой отредактированную версию таргума. Кале (P. Kahle), Баумштарк (A. Baumstark), Петерс (C. Peters), Воль (S. Wohl), Вообус (A. Vööbus) и многие другие исследователи разрабатывали различные варианты этой теории. Они утверждали, что Пешитта восходит к некоему таргумическому «предку», который мог лежать в основе дошедших до нас более поздних редакций таргумов. При этом Пешитта возникла в результате либо единовременной ревизии текста, либо длительного процесса редактирования, в котором было задействовано несколько поколений редакторов. Однако ни в одном из вариантов этой теории не утверждается, что Пешитта прямо зависит от одного из ныне существующих и известных нам таргумов. Наоборот, все они предполагают существование некоего «прототаргума», из которого и развилась Пешитта (а в совпадающих отрывках – и таргумы).

Второе объяснение заключается в том, что переводчик Пешитты работал с еврейским текстом и иногда обращался к таргуму. Эту теорию в той или иной форме разрабатывали Вернберг-Меллер (P. Wernberg-Møller), Сильверстоун (A. E. Silverstone) и Шонфельдер (J. M. Schönfelder)¹.

Прежде чем перейти к более подробному рассмотрению позиций отдельных исследователей, следует хотя бы кратко остановиться на таргу-

¹ *Dirksen P. Targum and Peshitta: Some Basic Questions* // *Flesher Paul V.M. (ed.). Targum Studies. Vol. 2: Targum and Peshitta. Atlanta: Georgia, 1998. P. 3-13.*

мах и вопросе об авторстве Пешитты, так как эти вопросы непосредственно связаны с темой данной статьи.

Таргумы

Как известно, в иудаизме после пленного периода еврейский язык перестал употребляться в качестве разговорного народного языка и был вытеснен арамейским, который стал официальным языком. Правда, еврейский еще понимали и использовали в интеллектуальных кругах и особенно среди богословов, но с учетом широких кругов иудейской общины возникла необходимость связать синагогальные чтения на еврейском языке с переводом на арамейский. Этот процесс перевода назывался *targem*, переводчик – *turgeman(a)* или *meturgeman(a)*, перевод – *targum*¹.

Первоначально запрещалось записывать тексты таргумов. Однако этот запрет, скорее всего, касался синагогальных чтений и вряд ли распространялся на их частное применение или использование при обучении. Несмотря на то, что о существовании таргума книги Иова упоминается еще во времена Гамалиила I, долгое время таргумы не записывались и составляли часть устного предания².

Согласно иудейской традиции, таргумы возникли еще во времена Ездры, который, по свидетельству Неем 8, читал Тору перед собравшимся народом, в то время как левиты давали пояснения, то есть таргум (Вавилонский Талмуд, Megillah 3a). В самом деле, возросшее значение арамейского языка среди иудеев в то время, свидетельством чего могут служить отрывки книги Ездры на арамейском, позволяет предположить, что устный перевод на арамейский язык отдельных частей Библии мог существовать уже в V-IV веках до Р.Х.³ Первыми непосредственными свидетельствами существования письменных текстов таргумов служат

¹ Würthwein E. Der Text des Alten Testaments: Eine Einführung in die Biblia Hebraica. Stuttgart, 1988.

² Schühlein Fr. Targum // Catholic Encyclopedia. – www.newadvent.org; Thomson J.E.N. Targum // International Standard Bible Encyclopedia. – www.studydrive.org.

³ Hayward C.T.R. Targum // A Dictionary of Biblical Interpretation / Ed. by R.J. Coggins, J.L. Houlden. 2nd impr. London, 1992.

находки Кумрана (особенно 11Qtg Job) и указание Мишны на текст таргума книги Иова, а также на некоторые другие таргумические тексты¹.

Хотя традиция и приписывает создание первого таргума Ездры, остается неясным, когда точно появились первые записи таргумов. Вопрос их точной датировки неоднозначен и по сей день вызывает множество споров. Кроме того, как отмечает Левин (E. Levine)², нельзя приводить общую для всех таргумов датировку, так как совершенно очевидно, что возникли они не одновременно³.

Существуют таргумы всех книг Библии, за исключением книг Ездры, Даниила и Неемии. Учитывая цель, с которой были созданы таргумы, и их использование в синагоге, неудивительно, что существуют как минимум две традиции таргума на Пятикнижие.

Восточная традиция, которая представлена таргумом Онкелоса – самым известным и официально признанным в раввинистической среде таргумом. Согласно талмудической традиции, он был создан прозелитом Онкелосом под руководством раввина Элиезера и раввина Йошуа. Некоторыми исследователями предпринимались попытки отождествить Онкелоса и Аквилу, создателя греческого перевода, известного под его именем⁴.

Среди ученых нет единого мнения о датировке таргума Онкелоса (I-V век по Р.Х.). Согласно Левину, западно-арамейский субстрат свидетельствует о том, что первоначально таргум возник в Палестине, а затем был перенесен в Вавилонию, где и получил свою окончательную редакцию.

Это наиболее дословный из всех таргумов Пятикнижия. Он практически точно воспроизводит Масоретский текст и отклоняется от него лишь в поэтических разделах, где содержит многие экзегетические элементы.

¹ Levine E. The Aramaic Version of the Bible: Contents and Context. Berlin: New York, 1988.

² Levine E. Op.cit. P. 20-30.

³ Более подробный обзор данного вопроса представил Roger Le Deaut в своей статье The Targumim // The Cambridge History of Judaism. Vol. 2 / Ed. by W.D. Davies, L. Finkelstein. Cambridge: London: New York, 1989. P. 563-575.

⁴ См.: Friedmann M. Onkelos und Akylas. Vienna, 1896.; Silverstone A. E. Aquila and Onkelos. Manchester, 1931.

Западная (Палестинская) традиция, которая представлена следующими формами:

Таргум псевдо-Ионатана (Йерушалми I) – практически полный таргум, написанный на галилейском арамейском. Он содержит большое количество аггадического материала и в отдельных местах представляет собой парафраз. В ряде случаев этот таргум обнаруживает определенное сближение с таргумом Онкелоса.

Фрагментарный таргум, его иногда еще называют *таргум Йерушалми II*. Содержит переводы лишь 850 библейских стихов, некоторых отдельных фраз и слов.

Таргум Неофити, названный так по имени рукописи (датируется 1504 годом), в составе которой был обнаружен в 1956 году. Представляет собой почти полный перевод Пятикнижия. Его издатель, A.D. Mascho, относит его к I или II веку н.э. Некоторые ученые считают, что он относится к IV-V векам. Этот таргум менее парафрастичен, чем таргум псевдо-Ионатана.

Фрагменты Каирской генизы были обнаружены в 1890-х гг. Эти фрагменты отражают наиболее древнюю форму Палестинского таргума. В ней полностью отсутствуют какие-либо признаки влияния таргума Онкелоса, что опровергает теорию Далмана (G. Dalman) о приоритете таргума Онкелоса перед остальными таргумами¹.

Общие характеристики таргумов. При переводе Библии с еврейского на арамейский язык воспроизведение характерных черт еврейского стиля не было первоочередной задачей переводчиков. Таргумы, сами по себе, были в первую очередь уступкой нуждам менее образованных слоев. Поэтому предпочтение отдавалось не сохранению оригинального библейского стиля, а четкости и ясности выражений.

Библейский еврейский не позволяет себе пространных предложений, наоборот, стремится к кратким, но насыщенным смыслом оборотам. Это стремление к краткости зачастую вело к опущению частиц и предлогов в определенных конструкциях, например, предлогов, указы-

¹ Levine E. Op. cit.; Le Déaut Roger. Op. cit.

вающих на место или время действия, или частиц, указывающих на сравнение. Таргумы, в свою очередь, стремясь к максимальной ясности выражений, содержат пояснительные дополнения. Везде, где того требует контекст, таргумы добавляют необходимые частицы и предлоги.

Еще одной отличительной чертой библейского иврита было отсутствие особого внимания к употреблению чисел. Так, субъект может стоять во множественном числе, а его предикат – в единственном. Кроме того, имена собирательные с грамматической точки зрения рассматривались как имя в единственном числе. В таргумах можно видеть более строгое согласование чисел: субъект и его предикат всегда согласуются в числе, вместо единственного числа при именах собирательных стоят соответствующие формы множественного числа.

Были определенные отклонения и в передаче глагольных форм. Это в первую очередь отразилось в переводе еврейских конструкций с союзом вав (так называемый *waw consecutivum*, употребляемый в последовательном повествовании)¹.

Вопрос авторства Пешитты

Одним из наиболее сложных вопросов в изучении Пешитты по сей день остается вопрос ее происхождения. Единственное, что нам наверняка известно в данный момент, – это, как отметил Хефели (L. Haefeli), то, что «отдельные книги Ветхого Завета были переведены на сирийский язык в разное время и разными людьми, и влияние иудейских экзегетических традиций, которое изначально (равным образом и в дальнейшем) испытывала Пешитта, в отдельных книгах различно»². Была ли Пешитта (вся или отдельные ее части) иудейским или христианским переводом? Единственный возможный путь ответить на этот вопрос – попытаться найти в тексте Пешитты типичные иудейские или христианские элементы, которые не обусловлены переводом с еврейского языка.

Христианские источники

Среди текстов, которые приводились в качестве аргумента в пользу христианского происхождения Пешитты или отдельных ее книг, наибо-

¹ Sperber A. The Bible in Aramaic. Vol. 4. Leiden, 1973. P. 19-23.

² Haefeli L. Die Peschitta des Alten Testaments. Münster, 1927.

лее известен Ис 7:14, где еврейское слово *alma*, «молодая женщина», переводится словом *b^etulta*, «дева», вместо *la^eym^eta*, как в других случаях. На этот аргумент ссылается Гезениус (W. Gesenius)¹. Сторонники иудейского происхождения Пешитты не считают этот аргумент обоснованным и объясняют такой перевод более поздней христианской адаптацией. В этой связи Вообус говорит следующее: «такие утверждения не имеют ценности для исследования, так как вопрос, собственно, заключается в том, действительно ли эти элементы принадлежали тексту оригинала или скорее процессу прогрессирующих изменений...»²

Конечно, не следует исключать возможность поздней христианской адаптации как таковой, но не было предложено никаких убедительных свидетельств, что такая адаптация вообще имела место.

Количество мест, которые могут свидетельствовать о христианском происхождении, не велико, и не удивительно, что ученые делали достаточно общие выводы. Гезениус выдвинул предположение, что сирийский развивался как христианский язык, и нет каких-либо свидетельств того, что им пользовались иудеи³. К этому предположению близко мнение Нельдеке (Th. Nöldeke) о том, что язык Пешитты Ветхого Завета практически идентичен языку Пешитты Нового Завета, то есть христианскому⁴. Еще одно предположение, касающееся отдельных книг, связано с тем, что переводчик мог плохо знать еврейский язык. Это мнение выдвинул J. M. Salking для Песни Песней⁵.

Довод в пользу христианского происхождения Пешитты, заслуживающий особого внимания, был выдвинут Хирцелем (L. Hirzel) в 1825 году⁶. Этот довод основывается на сирийском переводе списка нечис-

¹ Gesenius W. Philologisch-kritisches und historisches Commentar über den Jesaia 1. Leipzig, 1821. Вопрос авторства рассматривается на с. 85-87.

² Vööbus A. Peschitta und Targumim des Pentateuchs: Neues Licht zur Frage der Herkunft der Peshitta aus dem altpalästinischen Targum. // Papers of the Estonian Theological Society in Exile, 9. Stockholm, 1958. S. 108.

³ Gesenius W. Op. cit. P. 86.

⁴ Nöldeke Th. Die Alttestamentliche Litteratur. Leipzig, 1868. P. 262.

⁵ Salking J.M. Die Peschitta zu Schir-haschirim textkritisch und in ihrem Verhältniss zu MT und LXX untersucht. Leiden, 1905. S. 14.

⁶ Hirzel L. De Pentateuchi Versionis Syriacae Quam Peschito Vocant Indole Commentatio Critico-Exegetica. Leipzig, 1825. C. 126-132.

тых птиц и саранчи в Лев 11 и Втор 14. Вместо точного перевода каждого еврейского слова в сирийском тексте иногда приводятся транслитерации, более того, названия некоторых птиц, упомянутых в еврейском тексте, в сирийском просто опущены. Хирцель утверждает, что вряд ли можно ожидать подобной небрежности от иудейского переводчика, который скорее был бы весьма осмотрителен при переводе такого важного места. Этот довод был принят и другими исследователями, например, Робертсом (B.J. Roberts)¹. С другой стороны, его обоснованность оспаривал сперва Перлс в 1859 году², затем более детально Эмертон (J.A. Emerton)³. Последний полагал, что различия между еврейским и сирийским текстами можно объяснить допустив, что по мнению сирийского переводчика два еврейских слова могли быть переведены одним сирийским. Кроме того, в некоторых случаях переводчик мог опустить непонятное ему еврейское слово. Вполне возможно, что иудей мог не знать значение некоторых редких еврейских слов. Следовательно, перевод этого отрывка не обязательно должен однозначно указывать на христианского автора.

Иудейские источники

С другой стороны, выдвигались предположения об иудейском происхождении Пешитты. Одним из ранних сторонников этой точки зрения был Перлс. Его докторская диссертация, *Meletemata Peschitthoniana* (1859), вполне может считаться одной из наиболее важных работ в истории исследования Пешитты; на нее опирались многие последующие исследователи. Влияние этой работы распространилось в различных направлениях. На нее равным образом опирались и те, кто доказывал общее влияние иудейских экзегетических традиций, и сторонники связи (всцелой или частичной) между Пешиттой и отдельными таргумами.

Перлс приводит впечатляющий перечень мест, где перевод Пешитты может быть понят только с учетом источников иудейских галахических и аггадических традиций. Подобное иудейское влияние можно

¹ Roberts B.J. The Old Testament Text and Versions: The Hebrew Text in Transmission and the History of the Ancient Versions. Cardiff, 1951. P. 221.

² Perles J. Op. cit. P. 40.

³ Emerton J.A. Unclean Birds and the Origin of the Peshitta // Journal of Semitic Studies 7, 1962.

проследить в Пешитте повсюду, и в особенно большом количестве в Пятикнижии.

Стоит привести несколько примеров¹. В Езд 9:4 «до вечерней жертвы» переводится как «в девятом часу». Это указание времени согласуется с указанием времени послеполуденной молитвы после того, как прекратило свое существование жертвенное богослужение, ср. *B.T.Berakhot 26b*. В 2 Пар 33:7 в еврейском тексте следующее: «и поставил идола и резное изваяние». Эти слова в Пешитте переводятся как: «и он поставил изваяние с четырьмя лицами (*l'etsalma d'arba' appin*)». Такой перевод согласуется с комментарием, который приводится в *B.T.Sanhedrin 103b*, где сказано: «...написано идол и написано идола. Раввин Ионатан сказал: сначала он сделал ему одно лицо, затем он сделал четыре лица, чтобы Шехина могла увидеть это и разгневаться». В Быт 30:28 *noqba*, «определять» переводится необычным *p^eruš*, глаголом означаящим «отделять», что согласуется с таргумом Онкелоса (*p^eriš*) и *Gen Rabba 73:8* (с. 851). В Быт 8:4 название Арапат переводится как *Qardu*, как и в таргуме Онкелоса и в *Gen Rabba 33:4* (с. 309). Перлс считал, что в Пешитте сохранилось столько иудейских традиций, что скорее всего она была создана в иудейских кругах.

Такое построение аргументации всегда оставалось наиболее успешным в доказательстве иудейских источников Пешитты. Однако сторонники христианского происхождения утверждают, что иудейское влияние может быть удовлетворительно объяснено, если предположить, что переводчиком был христианин, обращенный из иудеев, или допустить иудейское влияние на переводчика-христианина, как утверждает Нестле (E.Nestle)².

Другие свидетельства в пользу иудейского происхождения касаются деталей. Волкер (N.Walker) в качестве одного из аргументов приводит следующее наблюдение: в большинстве мест «*Арам / арамеи*» переведено как «*Эдом / эдомиты*», в сирийском языке различие выража-

¹ Первые два примера см.: *Perles J.* Op.cit. P. 16; последние два: *Perles J.* Op.cit. P. 28.

² *Nestle Eb.* Review of I.Prager «De Veteris Testamenti...» // *Theologische Literaturzeitung* 1, 1876. Col. 281.

ется только расположением диакритического знака¹. Это, согласно автору, можно объяснить с иудейской точки зрения: иудейские переписчики хотели избежать упоминания имени *Арама*, древнего противника Израиля, так как сирийцы были их соседями и соотечественниками во 2-3 вв н.э. Это интересное наблюдение было принято и несколько изменено А. van der Kooij², который отмечает, что в таргуме Ионатана и в творениях Афраата под именем *Эдом* подразумевается Рим. Можно предположить, что сирийский переводчик под *Эдомом* тоже подразумевал римскую власть на территории Сирии. Van der Kooij предполагает, что перевод был сделан христианином из иудеев в Эдессе в 162 году по Р.Х.

Другие мнения

Третью позицию занимают исследователи, признающие обоснованность аргументов обеих сторон, и утверждающие, что переводчик/и был/и из иудео-христиан. Это мнение отстаивал Нельдеке³. Следует отметить, что эта точка зрения есть нечто большее, чем компромисс между двумя другими мнениями и сочетание их аргументов. Есть возможность *a priori*, что в Эдессе первая христианская община насчитывала среди своих последователей некоторое количество обращенных иудеев, которые при их знании еврейского текста Ветхого Завета были хорошо подготовлены, чтобы предпринять перевод на сирийский, и которые (предположительно) вполне могли внести в перевод элементы своего религиозного наследия.⁴

Четвертое предположение выдвинул Вайтцман (M. P. Weitzman)⁵, а именно: часть Пешитты была создана (возможно определенной) иудейской общиной, а оставшаяся часть была переведена той же самой общиной, но уже после ее обращения в Христианство. Так, он допускает воз-

¹ *Walker N.* The Peshitta Puzzle and its Implications // *Vetus Testamentum* 18, 1968.

² *Van der Kooij A.* Die Alten Textzeugen des Jesajabuches // *Orbis Biblicus et Orientalis*, 35. Freiburg: Göttingen, 1981. S. 293-295.

³ *Nöldeke Th.* Op. Cit. S. 262f.

⁴ Ср.: *Drijvers H.J.W.* Edessa und das jüdische Christentum // *Vgiliae Christianae* 24, 1970.

⁵ *Weitzman M.P.* The Origin of the Peshitta Psalter // J.A. Emerton, S.C. Reif (eds.). *Interpreting the Hebrew Bible (Festschrift E.I.J. Rosenthal)*. Cambridge, 1982.

возможность того, что Пятикнижие было переведено, когда община была еще иудейской, а Псалтирь – когда ее евангелизация шла уже полным ходом (если не была завершена).

Пятикнижие Пешитты

Уже упоминавшаяся работа Перлса важна не только потому, что утверждает иудейское происхождение Пешитты, но возможно даже в большей степени потому, что содержит свидетельства, подтверждающие, что иудейские экзегетические традиции оказали сильное влияние на Пешитту, и что многие чтения Пешитты могут быть четко поняты только с учетом этих источников. Подобное влияние можно проследить на протяжении всей Пешитты, и особенно в Пятикнижии.

Перлс приводит большое количество чтений Пешитты, которые предположительно отражают иудейские галахические и аггадические традиции. Некоторые из приведенных примеров уже упоминались. Помимо этих примеров существуют и другие, хотя и менее очевидные свидетельства, указывающие на иудейские источники. В качестве примера Перлс ссылается на два отрывка: в Суд 2:18 «ибо жалел их Господь (*yinnahem*), слыша стон их» переводится как «Господь услышал их стоны», и в Быт 21:6 «Бог сделал мне смех» переводится как «Господь сделал мне великую радость»¹. Такие переводы Пешитты совпадают с переводами таргумов. Во второй части своей работы Перлс часто ссылается на сходства между таргумом Онкелоса и Пешиттой. Однако он не делает выводов о зависимости Пешитты от таргума (последний был создан позже Пешитты), но полагает, что арамейский и сирийский переводы не содержат ничего кроме определенной суммы особых переводов, которые в то время были распространены в устной форме среди всего народа, и которые сохранились до нашего времени в достаточно большом количестве в галахических и аггадических сочинениях того периода².

Подход Перлса послужил отправной точкой для линии исследований, которая просуществовала до наших дней и которая отмечена длинным списком научных работ, каждая из которых претендует на следова-

¹ *Perles J. Op. cit. P. 18, 33.*

² *Perles J. Op. cit. P. 27.*

ние его примеру. Эти исследования единогласно признают влияние иудейских традиций и техники перевода в Пятикнижии, так же как, возможно, и в других книгах. Вопрос в том, как это влияние объясняется. В ответе на этот вопрос данные исследования расходятся в разных направлениях. В целом, мы можем различить следующие линии подхода относительно Пятикнижия:

1. Пятикнижие Пешитты основывалось на традициях таргумов:
 - (а) основывалось на Палестинском таргуме;
 - (в) основывалось на Восточном таргуме.
2. Пятикнижие Пешитты представляет собой независимый перевод еврейского текста, однако переводчик опирался на письменный текст таргума Онкелоса.
3. Переводчик находился под влиянием иудейских экзегетических традиций.

Пятикнижие Пешитты и Палестинский таргум

В 1875 году Прагер (I. Prager) опубликовал работу о происхождении Пешитты.¹ Он соглашается с Перлсом в том, что в Пешитте чувствуется сильное иудейское влияние, но не согласен в том, чем это влияние объясняется. Прагер высказывает мнение, что в сирийском (восточно-арамейском) языке Пешитты есть элементы западно-арамейского, и делает вывод, что Пешитта возникла в качестве Палестинского иудейского таргума. Но как замечает Нестле в своем критическом обзоре исследования Прагера, его выводам не хватает точности и ясности. Аргументам Прагера и его выводам не удалось оказать существенного влияния на мнение ученых, и лишь спустя столетия идеи Прагера о происхождении Пешитты получили дальнейшее развитие на базе нового материала: фрагментов таргума из Каирской генизы. Изучение этих фрагментов привело двух исследователей, Баумштарка и Кале, к тому, что стало известно как гипотеза Кале-Баумштарка, согласно которой Пешитта происходила из Палестинского западно-арамейского таргума. Однако объединение имен этих двух исследователей обоснованно лишь до тех пор, пока речь идет о западно-арамейских источниках. Но эти ученые расхо-

¹ *Prager I. De Veteris Testamenti Versione Syriaca Quam Peshittho Vocant Questiones Criticae. Göttingen, 1875.*

дятся во мнениях относительно того, какой именно тип текста Палестинского таргума лег в основу Пешитты, и в определении характера связи между Пешиттой и таргумом Онкелоса. В своей широко известной «Истории сирийской литературы» (1922) Баумштарк высказывает мнение, что определенное влияние на Пешитту было оказано со стороны традиций таргумов, особенно Онкелоса, что указывает на иудейское происхождение, но он категорически отвергает положение Прагера о том, что Пешитта изначально была Палестинским таргумом¹.

Фрагменты из Каирской генизы заставили Баумштарка изменить свое мнение. Результаты исследования этих фрагментов он представил в статье «Wege zum Judentum des neutestamentlichen Zeitalters» в 1927 году. Баумштарк отмечает, что нашел много согласий между Пешиттой и фрагментами генизы, и высказывает предположение, что Пятикнижие Пешитты было «письменной фиксацией таргумической традиции, находившейся в теснейшей связи с Палестиной». Пешитта и Палестинский таргум соглашаются против Масоретского текста «как пара близнецов-свидетелей истории развития текста». Чтобы объяснить это, Баумштарк принимает предположение, выдвинутое Маркуартом (J. Marquart) в 1903 году². Последнее касается иудейских общин в бывшей Ассирии и уделяет особое внимание обращению Изата, царя Адиабены (расположенной к востоку от реки Тигр) и его матери, царицы Елены в иудаизм в 40 году, что вполне могло послужить исторической основой для возникновения Пешитты.

Баумштарк излагает свое мнение в достаточно общих выражениях, не приводя текстологических свидетельств для подтверждения тесных связей между Пешиттой и традицией Палестинских таргумов, и не останавливаясь подробно на том, каким образом эта традиция развилась в известную нам форму Пешитты.

¹ Prager I. Op. cit. P. 18, n. 19.

² Marquart J. Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. Leipzig, 1903. S. 299.

Иную связь между Пешиттой и царем Изатом видит J. Wichelhaus (De Novi Testamenti Versione Syriaca Antiqua. Halle, 1850. P. 92ff.); он отождествляет этого царя с легендарным царем Авгаром.

В 1930 году Кале опубликовал фрагменты Генизы в своей работе «Masoreten des Westens»¹. В предисловии к этим текстам он выразил то же мнение, что и Баумштарк. Фрагменты Генизы свидетельствуют о древнем Палестинском таргуме, копия которого была перенесена на восток и там «переписана» на восточно-арамейском. Потребность в переводе Библии на восточно-арамейский возникла в связи с обращением царского дома Адиабены². Именно к этому «переписанному» тексту и восходит Пешитта. Кале никогда не снабжал свои высказывания материалами, которые могли бы подтвердить его точку зрения, и не давал им дальнейшего развития. Баумштарк, напротив, сделал это в своей статье «Pešitta und palästinensisches Targum» (1931). Эта статья представляет собой дальнейшее развитие его взглядов. Оказывается, что отношения между Пешиттой и фрагментами Генизы не так близки, как предполагалось сначала им самим в его статье 1927 года, и как затем было высказано Кале, хотя только последний в дальнейшем четко отстаивал эту точку зрения. Теперь Баумштарк утверждает, что отношения между Пешиттой и текстами Генизы не отличаются от отношений между Пешиттой и другими текстами Палестинского таргума, таргума Псевдо-Ионатана и Фрагментарного таргума. С одной стороны, есть согласия между Пешиттой и фрагментами Генизы, но с другой стороны, есть достаточно большие отрывки, в которых практически отсутствуют сходства между этими двумя текстами.

Все же Баумштарк остается убежден в том, что Пешитта, в конечном счете, восходит к традиции западно-арамейского таргума. В подтверждение своего мнения он предлагает лингвистическое свидетельство в пользу мнения о том, что некоторые чтения Пешитты могут быть объяснены только с учетом западно-арамейских слов из региона, где разница в произношении ларингалов исчезла, что указывает на Палестину. Из двух приводимых примеров один стоит упомянуть: во Втор 1:19 еврейское слово *derekh* «путь» в Пешитте переводится словом *ar'ca* «земля», которое, вероятно, было ошибкой переписчика в слове из тар-

¹ Kahle P.E. Masoreten des Westens 2. Stuttgart, 1927-1930 (repr. Hildesheim, 1967). Новое издание опубликовал Klein M.L. (Genizah Manuscripts).

² Более подробно возможность подобного исторического контекста рассматривает Kahle P.E. в своей работе Schweich Lectures (1941), опубликованной в 1947 году как: The Cairo Geniza, 179-197 (=1959, p. 265-283).

гума *'urha* «путь» (ʿayin вместо *hēt*). Баумштарк приходит к выводу, что Пешитта восходит к тексту таргума, который явно не был близок к фрагментам Генизы, но был гораздо старше их. Пешитта, следовательно, является свидетельством более ранней стадии развития традиции Палестинского таргума. Еще одно наблюдение, которое следует принять во внимание, состоит в том, что таргум Онкелоса и Пешитта предположительно восходят к одному и тому же источнику. В качестве подтверждения этого Баумштарк ссылается на Исх 4:25 и 2:18, где чтения Пешитты и таргума Онкелоса (в случае с Исх 2:18 также и таргума Псевдо-Ионатана) предположительно отражают один и тот же исходный текст, отличающийся от Масоретского текста. Этот исходный текст можно достаточно легко объяснить как неправильное прочтение сирийского текста, написанного письмом эстрангелло, которое в то время было распространено в Месопотамии. Все эти предположения привели Баумштарка к следующей гипотезе: отредактированный текст оригинального Палестинского таргума был привезен на Восток, где он был переписан письмом эстрангелло. Из этого текста развились два типа текста, сначала Пешитта, затем таргум Онкелоса; в обоих текстах парафразический характер Палестинского таргума был изменен. В Палестине оригинальный текст таргума имел свое развитие, свидетельством чего служат фрагменты Генизы.

Именно отношение к связи между Пешиттой и таргумом Онкелоса различает гипотезы Кале и Баумштарка. Согласно последнему, таргум Онкелоса, как и Пешитта, развился из традиции Палестинского таргума. Кале не видит никакой связи между таргумом Онкелоса и западным Палестинским таргумом и, следовательно, между таргумом Онкелоса и Пешиттой.

В статье 1935 года¹ Баумштарк повторяет свою гипотезу, не приводя никаких дополнительных доказательств. За ее подтверждением он обращается к диссертации своего ученика Петерса. Эта диссертация была опубликована в том же году². С самого начала Петерс четко отмеча-

¹ Baumstark A. Neue orientalistische Problemebiblischer Textgeschichte // Zeitschrift des deutschen morgenländischen Gesellschaft 89, 1935.

² Peters C. Peschitta und Targumim des Pentateuchs: Ihre Beziehung untersucht in Rahmen ihrer Abweichungen vom Masoretischen Text // Museon 48, 1935.

ет, что цель его диссертации состоит в подтверждении гипотезы Баумштарка. Он намеревается сделать это посредством изучения согласий между Пешиттой и всеми или отдельными известными текстами таргумов в тех случаях, где они четко отличаются от Масоретского текста. В первой части Петерс перечисляет около 230 текстов, в которых Пешитта соглашается со всеми таргумами, но противоречит Масоретскому тексту, и во второй части более 300 примером, когда Пешитта и отдельные таргумы соглашаются против Масоретского текста. Как и следовало ожидать, многие из этих примеров уже ранее упоминались среди примеров, представленных Перлсом. Петерс делает вывод, что Пешитта и таргумы в чем-то сродни друг другу, и подобная связь между ними, конечно же, может означать, что они тем или иным образом зависели друг от друга¹. Поскольку весьма маловероятно, что перевод Библии был позднее адаптирован к таргуму, скорее всего первоначальная таргумическая форма Пешитты была отредактирована по Масоретскому тексту. Однако Пешитта несопоставима с каким-то конкретным таргумом, но может в некоторых случаях соглашаться с одним таргумом, в некоторых случаях – сразу с несколькими таргумами, причем в разных сочетаниях. Это указывает на то, что текст Пешитты отражает некую форму, которая лежит в основе всех отдельных традиций таргумов.

Чтобы оценить значимость материалов, представленных Петерсом, сначала необходимо отбросить в сторону многие случаи, которые касаются только грамматических или синтаксических деталей, таких, как формы глагола, суффиксы и соединительный вав. В основном, подобные согласия не имеют особой ценности. В ряде случаев согласия между Пешиттой и таргумом/ми могут быть объяснены на основе еврейского *Vorlage*, отличного от Масоретского текста. Петерс не сравнивает этот материал с чтениями из Септуагинты и Самаритянского Пятикнижия. Вернберг-Меллер в своей критической оценке материала Петерса² перечисляет некоторые примеры и чтения, которые, на его взгляд, представляют наиболее важные согласия между Пешиттой и Палестинским

¹ Peters C. Op. cit. P. 40.

² Wernberg-Møller P. Some Observations on the Relationship of the Peshitta Version of the Book Genesis to the Palestinian Targum Fragments, Published by Professor Kahle, and to Targum Onkelos // Studia Theologica 15, 1962. P. 138-140.

таргумом. Однако эти согласия находят подтверждение и в Септуагинте и/или Самаритянском Пятикнижии. Подобные случаи не могут быть использованы в качестве свидетельств зависимости Пешитты от таргумического материала. Вернберг-Меллер приходит к выводу, что материалы Петерса неубедительны.

Однако подобные заключения не лишают материалы, приведенные Петерсом, их ценности. После всех возможных отсеиваний все равно остается некоторое количество согласий между Пешиттой и таргумами против Масоретского текста, которые предполагают существование связи между ними. Можно привести один пример: во Втор 32:17 еврейское *ba'u* «(приносили жертвы богам, которые) появились» переводится и в Пешитте, и в таргуме Онкелоса / Фрагментарном таргуме формой *'etr'e'l* от *'e'bad* «(им) поклонялись»¹.

Конечно, можно предположить, что в некоторых отрывках Пешитта и таргумы совершенно случайно дали одинаковые переводы еврейских слов, но количество подобных мест скорее указывает на то, что это не было простым совпадением. Однако материалы Петерса не дают достаточно убедительных доказательств зависимости Пешитты от некоего гипотетического таргума. Более вероятно, что и Пешитта, и таргумы использовали некие общеизвестные иудейские экзегетические традиции.

В том же 1935 году появилась диссертация Воля, основной задачей которой было подтвердить гипотезу Кале о происхождении Пешитты². Воля ставит перед собой двойную цель: изучить отношение Палестинского таргума к другим таргумам и к Пешитте.

Воля приводит целые списки согласий между Пешиттой и традициями Палестинского таргума. Некоторые из них совпадают с материалами Петерса. Он делает вывод, что Пешитта, в конечном счете, восходит к западно-арамейскому таргуму. Следует отметить, что в одном пункте Воля все же занимал позицию, отличную от позиции Кале. Воля допускает, что есть некая связь между таргумом Онкелоса и Палестинским таргумом. Таргум Онкелоса возник в Вавилонии, но на основе па-

лестинского таргумического материала. Большая часть этого палестинского материала была утрачена, когда позднее таргум Онкелоса был отредактирован по Масоретскому тексту. Но некоторая его часть все же сохранилась. Это может служить объяснением того, почему таргум Онкелоса может в некоторых местах соглашаться с Пешиттой, либо только с ней, либо в сочетании с Палестинским таргумом. Воля перечисляет около 30 случаев особого согласия между этими двумя версиями, и 12 случаев, в которых подобные согласия подтверждаются чтениями из Палестинского таргума. Воля не утверждает прямого влияния таргума Онкелоса на Пешитту.

Важность исследования Воля можно сравнить с важностью работы Петерса, поскольку оно дает нам материалы, подтверждающие гипотезу Кале о тесной связи между Пешиттой и традицией таргумов, отраженной во фрагментах Генизы. Эта работа остается важным вкладом в исследование Пешитты, хотя ее выводы не нашли особой поддержки. В 1942 году Баумштарк написал, что не может больше быть никаких сомнений в том, что Пешитта происходила из Палестинского таргума, переписанного на восточно-арамейский. «Наряду с собственными высказываниями я, с вашего позволения, хочу сослаться на диссертации Петерса и Воля, однозначные выводы которых в этом направлении выглядят совершенно убедительно»¹.

Некоторые из примеров Воля еще ждут своего объяснения и могут получить иное истолкование. Так, в своем критическом обзоре работы Воля² Вернберг-Меллер выбирает шесть примеров, в которых предполагаемое особое согласие между Пешиттой и таргумами на самом деле либо отсутствует, либо может быть объяснено независимым переводом в обеих версиях или общим еврейским *Vorlage*, отличным от Масоретского текста. Последняя возможность должна быть принята во внимание особенно в тех случаях, когда Септуагинта соглашается с чтениями Пешитты и таргумов, – наблюдение, не включенное Волем в его исследование.

¹ Baumstark A. Ps.-Jonathan zu Dtn 34:6 und die Pentateuchzitate Afrahats // Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 59, 1942-1943. S. 101f.

² Wernberg-Møller P. Prolegomena to a Re-examination of the Palestinian Targum Fragments, Published by P.Kahle, and their Relationship to the Peshitta // Journal of Semitic Studies, 7. – 1962. P. 256-259.

¹ Peters C. Op. cit. P. 9.

² Wohl S. Das Palästinische Pentateuch-Targum: Untersuchungen zu den Geniza-Fragmenten und ihrem Verhältniss zu den übrigen Targumen und der Peshitta. Zwickau i.Sa, 1935.

Следующей важной попыткой доказать таргумическое происхождение Пешитты была докторская диссертация Айзенберга (S. R. Isenberg)¹. Позиция Айзенберга близка к позиции Баумштарка. Подобно тому как Баумштарк предполагал существование «*urtargum*», Айзенберг допускает существование «прототаргума», который послужил основой для всех существующих отдельных таргумов, и к которому, возможно, восходит и Пешитта. На основе этого прототаргума развивались Палестинская и Вавилонская традиции таргумов, последняя представлена таргумом Онкелоса и Пешиттой. *Vorlage* этого прототаргума был еврейский текст, отличный от Масоретского текста.

Главное свидетельство в пользу подобного вывода состоит из 3 мест, в которых таргумы, Септуагинта и Самаритянское Пятикнижие содержат одинаковый перевод, отличающийся от Масоретского текста, что указывает на другой еврейский *Vorlage*, и 10 мест, где все таргумы соглашаются в чтении, отличающемся от Масоретского текста, и, следовательно, эти примеры отражают их общий источник. Как отмечает сам Айзенберг, «поразительна малочисленность значительных разночтений»².

Отношение между Пешиттой и традицией таргумов рассмотрено в третьей главе его работы. Сначала Айзенберг с одобрением цитирует некоторые примеры из предыдущих исследований. В первую очередь он ссылается на Перлса, из чьей работы цитирует пять примеров с той разницей, что Перлс допускает существование некоей общей устной традиции, а Айзенберг уверен в литературной связи между Пешиттой и традицией таргумов. Кроме того Айзенберг соглашается с Вообусом в том, что Пешитта родственна не некоему конкретному таргуму, а таргумической традиции в целом

Критическая оценка гипотезы Кале-Баумштарка. Подход Кале-Баумштарка всегда имел и по-прежнему имеет своих сторонников, но есть и противники этой гипотезы. Двух из них следует упомянуть: Шпербер

¹ Isenberg S.R. Studies in the Jewish Aramaic Traditions of the Pentateuch. Cambridge MA., 1968 (unpubl). Свое мнение о происхождении Пешитты Айзенберг излагает также в статье «*Jewish-Palestinian Origins*».

² Isenberg S.R. Op. cit. P. 117-125; цитируемый текст на с.127.

(A. Sperber) и Вернберг-Меллер¹. Прежде чем выдвинуть свои собственные мнения, они оба рассматривают гипотезу Кале-Баумштарка.

Шпербер задает самый основной вопрос: как вообще могло иметь место то, что предполагает Баумштарк в своей теории? Мы вынуждены допустить, что сначала западно-арамейский таргум был привезен на Восток и там был лишен парафразов и отредактирован по еврейскому тексту. После того, как эта задача была завершена, таргум был переведен с западно-арамейского на восточно-арамейский (сирийский) язык. То, что это было задачей не из легких, хорошо видно из составленного Шпербером синопсиса четырех текстов Быт 48:11-21: Масоретский текст, текст Палестинского таргума, текст Пешитты и текст таргума Онкелоса. С первого взгляда становится ясно, что Палестинский таргум и Пешитта это два совершенно разных текста. После этого обзора Шпербер продолжает: «и теперь я спрашиваю, почему люди, знавшие еврейский достаточно хорошо, чтобы исполнить такую трудную задачу, как удаление парафразов на основе еврейского текста ... и обладавшие достаточным филологическим чутьем, чтобы не уклониться в перевод западно-арамейского текста на восточно-арамейский, почему они должны были решать столь трудную задачу, как изменение Палестинской формы таргума, учитывая тот факт, что было бы гораздо легче и проще перевести непосредственно с еврейского текста на восточно-арамейский?»

Чтобы опровергнуть это возражение, необходимы сильные и недвусмысленные текстологические свидетельства. Как уже было сказано выше, Баумштарк практически не приводил текстологических свидетельств в поддержку своей теории, а Кале и вовсе не делал этого. Удалось ли это их ученикам, Петерсу и Волю? Ранее уже было упомянуто, как Вернберг-Меллер критиковал работы этих двух исследователей. В двух своих статьях он в первую очередь касается не обоснованности отдельных примеров, а вопроса методологии. По мнению Вернберг-Меллера литературную зависимость Пешитты от какой-либо традиции таргумов можно доказать только посредством фразеологического сходства². Сходства в деталях и отдельных сло-

¹ Sperber A. Peschitta und Onkelos // S.W. Baron, A. Merx (eds.) Jewish Studies in Memory of G.A. Kohut. New York, 1935; Wernberg-Møller P. «Some Observations...»; Wernberg-Møller P. «Prolegomena...»

² Например, Wernberg-Møller P. «Some Observations...» P. 144.

вах недостаточно. Подобный критерий также не позволяет использовать в качестве свидетельства сходства в галахе в тех случаях, когда Пешитта отличается от официальной галахи в том виде, в каком она встречается в таргуме Онкелоса, и согласуется при этом с Палестинской традицией. Существовавшие на западе традиции, противоположные официальной галахе, могли равным образом существовать и на востоке, где они вполне могли оказать влияние на переводчика/ков Пешитты¹. Наконец, согласия, основанные на различиях и сходствах между арамейскими диалектами, не обоснованны. Мы не достаточно знаем эти диалекты, чтобы использовать их при установлении зависимости восточно-арамейского текста от западно-арамейского².

В результате проведенного им самим сравнения текстов Пешитты книги Бытия и фрагментов Генизы Вернберг-Меллер выделил 11 мест, которые, по крайней мере на первый взгляд, указывают на сходство между этими двумя текстами, и в которых они отличаются от Масоретского текста и таргума Онкелоса. В восьми из этих случаев согласие может быть легко объяснено без допущения литературной зависимости³. Малая численность согласий между Пешиттой и Палестинским таргумом исключает возможность литературной зависимости Пешитты от последнего.

Следует отметить, что такая негативная оценка касается лишь теории Кале и противостоит более позднему мнению Баумштарка о том, что Пешитта не содержит особых согласий с Палестинским таргумом. Вернберг-Меллер и Баумштарк двигались в противоположных направлениях после прихода к этому выводу: Баумштарк пришел к идее гипотетического древнего таргума, а Вернберг-Меллер отрицал любую прямую связь между Пешиттой и Палестинским таргумом.

Вернберг-Меллер находит подтверждение своему выводу в том, что многие примеры подтверждают зависимость Пешитты от традиций таргумов. В предшествующих работах основное внимание уделялось согласиям между этими двумя версиями. Это согласие может указывать на

¹ Wernberg-Møller P. «Prolegomena...» P. 255.

² Wernberg-Møller P. «Prolegomena...» P. 255, 260. Более подробно о лингвистических аргументах см.: F. Rosenthal. Die Aramaistische Forschung seit Th. Nöldeke's Veröffentlichungen. Leiden, 1939. S. 199-206.

³ Wernberg-Møller P. «Some Observations...» P. 144.

литературные контакты. Но в тех случаях, когда утверждается, что одна из двух версий всецело восходит к другой, следует также принимать во внимание свидетельства независимости этой версии. Вернберг-Меллер предлагает 44 примера независимости Пешитты от таргумов. Различия могут касаться перевода с еврейского, или степени дословности перевода в Пешитте и таргумах. В ряде случаев Пешитта не использует слова, которые можно найти в таргумах, хотя эти же слова существовали и в сирийском и вполне могли быть использованы. В конце концов, Пешитта может подтверждать свою независимость еще и тем, что даетвольные переводы, а иногда и ошибочные, в тех местах, где и Палестинский таргум, и таргум Онкелоса преданно следуют Масоретскому тексту. В качестве иллюстрации можно привести один из примеров: в Быт 37:30 *'epenni* в Палестинском таргуме и в таргуме Онкелоса правильно переводится как «его там нет», однако в Пешитте переведено неправильно как «где он?»¹

Пятикнижие Пешитты и Восточный таргум

Оппозиция подходу Кале-Баумштарка необязательно предполагает отрицание таргумического происхождения Пешитты. Пешитта могла происходить из восточно-арамейского таргума. Такую позицию занимает Шпербер. В ранее упомянутой статье он задает вопрос об отношении Пешитты к таргуму Онкелоса. Лучший и самый верный способ доказать связь между этими версиями – показать, что есть чтения в одной из этих версий, которые могут быть объяснены только ссылкой на вторую версию. Шпербер предлагает 4 случая, в которых свидетельство таргума Онкелоса предположительно представляло собой составной текст. Так, в Быт 3:5 еврейское *yod^{cc}e* «знающий» в большинстве свидетельств таргума Онкелоса переводится словом *hakhmin* «мудрый». В Пешитте же приводится точный эквивалент еврейского слова, а именно *yad^{cc}ay*. Одно из свидетельств таргума Онкелоса содержит *hakhmin l'mida^c* «мудрый чтобы знать». Согласно Шперберу, это чтение представляет собой смесь двух чтений, одно из которых было взято из Пешитты. Исходя из этого, он делает вывод, что должна была существовать тесная связь между Пешиттой и таргумом Онкелоса. Однако между ними есть много различий. Обе версии содержат практически дословный перевод еврейского тек-

¹ Wernberg-Møller P. «Some Observations...» P. 156.

ста, но таргум Онкелоса довольно часто отклоняется от него, так как стремится избежать антропоморфизмов, а также из-за требований раввинистического экзегезиса. Подобные отклонения лишь изредка можно найти в Пешитте. Это приводит Шпербера к выводу о том, что Пешитта отражает восточно-арамейский дословный таргум (в противоположность более парафрастичному западно-арамейскому таргуму) в той его форме, в которой он существовал до того, как развился в таргум Онкелоса путем исключения антропоморфизмов и добавления элементов иудейского экзегезиса. Эта более древняя форма восточно-арамейского таргума была переложена на сирийский, и таким образом возникла известная нам форма Пешитты.

К сожалению, Шпербер не был последователен в исследовании связей между Пешиттой и таргумом Онкелоса и не привел дополнительных примеров в поддержку своего мнения. Учитывая, что в приведенных Шпербером примерах Пешитта содержит прямой и точный перевод еврейского текста, возникает вопрос: действительно ли столь необходимо было объяснять чтения Пешитты влиянием чтений из таргумов?

Сопоставление взглядов Шпербера и Баумштарка показывает, насколько вопрос происхождения Пешитты связан с гораздо более широким вопросом отношений между различными таргумами. Как уже упоминалось, Баумштарк предполагал, что и таргум Онкелоса, и Пешитта развились из западно-арамейского таргума, который был перенесен на Восток. Шпербер предполагает совершенно независимое развитие двух таргумических традиций: парафрастической на западе и дословной на востоке.

Пятикнижие Пешитты и таргум Онкелоса

Нет ничего удивительного в том, что отношения между таргумом Онкелоса и Пешиттой стали отдельным объектом исследований, независимо от вопроса отношений между Пешиттой и таргумами в целом. Хотя корнями он может уходить и в традицию Палестинского таргума, существует общее мнение, что таргум Онкелоса развился и получил свою окончательную форму в Вавилонии¹. Так же как и Пешитта, он был написан в форме восточно-арамейского. Следовательно, *a priori* существу-

¹ Аргументы против этого мнения можно найти в работе Greenfield J.C. Standard Literary Aramaic // A.Caquot and D.Cohen. Actes du Premier Congrès International de Linguistique et Chamio-Semitique 1969. Paris, 1974. P. 287.

ет возможность того, что если Пешитта и зависела неким образом от традиций таргума, то особенно четко об этом будут свидетельствовать согласия с таргумом Онкелоса.

Как уже упоминалось ранее, Перлс обратил внимание на согласия между Пешиттой и таргумом Онкелоса, не утверждая при этом зависимости Пешитты от последнего. Баумштарк и Айзенберг объясняли подобные согласия тем, что обе версии развились независимо из Палестинского таргума после того, как он был привезен на Восток. Шпербер допускал существование некоего общего исходного восточно-арамейского таргума.

Шонфельдер в своей работе *Habilitationschrift* (1869)¹ высказал мнение о том, что в ряде случаев Пешитта прямо зависит от таргума Онкелоса. Главной целью Шонфельдера было установить возраст таргума Онкелоса. Пешитта опиралась на таргум Онкелоса, а, следовательно, последний старше, чем Пешитта. В первой главе своей работы Шонфельдер приводит большое количество примеров согласий между Пешиттой и таргумом Онкелоса, многие из которых уже упоминались Перлсом. Это подтверждает, что Пешитта опиралась на письменный текст таргума Онкелоса. На это указывают согласия в технике перевода. Примером может быть использование предлога *q'edam* «перед» в выражениях типа «служить перед Господом» (в еврейской тексте: «служить Господу»). В целом избегаются антропоморфизмы. Такая техника перевода постоянно встречается в таргуме Онкелоса и лишь в отдельных случаях отсутствует в Пешитте. По мнению Шонфельдера, это указывает на то, что Пешитта опиралась на таргум Онкелоса, а не наоборот. Автор также уделяет внимание агадическим и галахическим элементам, общим для таргума Онкелоса и Пешитты.

Шонфельдер признает, что он основывался на работе Перлса, но не согласен с ним в одном важном вопросе: в то время как Перлс считал таргум Онкелоса и Пешитту сочетаниями еврейских переводов и традиций, Шонфельдер убежден, что согласия между ними были результатом того, что Пешитта опиралась на таргум Онкелоса. Шонфельдер признает, что традиции, согласующиеся в обеих версиях, можно найти и в раввинистических источниках. Однако он объясняет это тем, что последние

¹ Schönfelder J.M. Onkelos und Peschitto: Studien über das Alter des Onkelos'schen Targums. München, 1869.

зависят от таргума Онкелоса вместо того, чтобы служить источником и для Пешитты, и для таргума. В своем рассмотрении Быт 30:27 автор говорит: «Я не могу сказать, по какому праву такие рукописи, как *Gen. Rabba* и т.д., или содержащиеся в них традиции объявляют более древними, чем первый таргум, и почему мы не должны считать таргум источником для талмудистов и раввинистической литературы»¹.

В предисловии к своей работе Шонфельдер совершенно справедливо замечает, что согласия между Пешиттой и таргумом Онкелоса не обязательно указывают на зависимость и могут быть объяснены тем, например, что обе версии использовали общую традицию. Однако при рассмотрении этих согласий Шонфельдер все же не обращает внимания на собственное предостережение, возможно потому, что он строит свою теорию на основе предположения, что таргум Онкелоса был старше, чем раввинистические источники. Одним из многих примеров служит Быт 2:8. Согласно Масоретскому тексту Бог насадил сад в Эдеме на Востоке (*miqqedem*). Пешитта переводит: «Господь насадил райский сад в Эдеме прежде времен (*men q'dim*). Шонфельдер только отмечает – наряду с чтениями Септуагинты и Вульгаты – перевод таргума Онкелоса: *mill'qadmin*, «в прежние времена», что предположительно может быть источником для перевода Пешитты. Хеллер (Ch.Heller), в своей критике работы Шонфельдера,² рассматривает этот стих и отмечает некоторое количество отрывков в талмудических источниках, которые указывают на существование общего достаточно распространенного мнения о том, что рай был создан прежде, чем возник мир. Эта традиция, согласно Хеллеру, возможно была использована и Пешиттой, и таргумом Онкелоса. Тот же источник для такого перевода предполагает и Маори (Y.Maori) в своей работе, о которой будет сказано ниже.

Если Шонфельдеру и не удалось доказать зависимости Пешитты от таргума Онкелоса, то он по крайней мере существенно дополнил материалы, предложенные Перлсом и привел дополнительное доказательство того, что эти две версии отражают общую традицию перевода и интерпретации. Если таргум Онкелоса датируется гораздо более поздним

¹ Schönfelder J.M. Op. cit. S. 40.

² Heller Ch. Untersuchung über die Peschitta zur gesamten hebräischen Bibel. Berlin, 1911. Обзор материалов Шонфельдера на с. 4-7.

временем, то вполне возможна обратная связь: таргум зависит от Пешитты. Это мнение отстаивал среди прочих и Зелигзон (M. Seligsohn)¹.

В 1931 году Сильверстоун опубликовал свою работу «*Aquila and Onkelos*», которая в тех частях, где речь идет о Пешитте, в большой степени перекликается с работой Шонфельдера. Сильверстоун ставит себе задачу доказать, что Аквила был не только автором греческого перевода, известного под его именем, но и таргума Онкелоса. Одним из его аргументов служит связь между Пешиттой и таргумом Онкелоса. Согласно его мнению, между этими двумя версиями существует зависимость: одна из двух использовала другую. Некоторое количество согласий в чтениях может быть объяснено тем, что Пешитта опиралась на таргум Онкелоса, а не наоборот. Поскольку Пешитта была написана ориентировочно около 150 года по Р.Х., то таргум Онкелоса должен был быть написан не позднее 140 года по Р.Х., а значит, при жизни Авилы.

При обосновании своей гипотезы Сильверстоун приводит большое количество согласий между Пешиттой и таргумом Онкелоса. Его первый пример состоит из семи мест, где еврейский текст содержит глагол *laqah* «брать», Пешитта и таргум Онкелоса согласно переводят этот глагол либо глаголом *n'sab*, по отношению к неодушевленному объекту и в выражениях типа «взял в жены», либо глаголом *d'bar*, по отношению к одушевленному объекту. Такое согласие действительно заслуживает внимания². Однако нельзя однозначно сказать, опиралась ли Пешитта на таргум Онкелоса или была использована некая традиция перевода, известная обеим версиям.

Как уже упоминалось, Вернберг-Меллер был противником гипотезы Кале-Баумштарка. Сам он придерживается мнения, что Пешитта, насколько это можно утверждать исходя из текста книги Бытия, представляет собой независимый перевод с еврейского. Однако в ряде случаев переводчик пользовался письменным текстом таргума Онкелоса, содержащим форму текста, несколько отличающуюся от известной нам сейчас.

¹ Seligsohn M. Peshitta // The Jewish Encyclopedia, 9. New York, 1905.

² Ср., замечания в Wernberg-Møller P. «Some Observations...» P. 175.

Вернберг-Меллер излагает свою гипотезу в достаточно общих выражениях¹. Он выделяет несколько основных моментов. (1) Существует довольно много примеров согласий между Палестинским таргумом, таргумом Онкелоса и Пешиттой. Исходя из этого можно предположить, что таргум Онкелоса восходит к Палестинскому таргуму, а Пешитта, в свою очередь, к таргуму Онкелоса. (2) В некоторых случаях Пешитта соглашается с таргумом Онкелоса против Палестинского таргума. (3) Лишь в редких случаях Пешитта соглашается Палестинским таргумом против таргума Онкелоса. Подобные согласия могут быть объяснены тем, что таргум Онкелоса возник в результате долгого процесса развития на основе палестинского материала. А Пешитта могла использовать таргум Онкелоса в форме, предшествовавшей его окончательному виду. Это объясняет, как палестинский материал мог проникнуть в Пешитту посредством таргума Онкелоса даже в тех случаях, в которых сам таргум больше его не содержит.

Примеры, приведенные Вернберг-Меллером, указывают на трудности, связанные с сопоставлением текста Пешитты с текстами таргумов. В своем рассмотрении работ школы Кале-Баумштарка автор справедливо подчеркивает, что согласия между Пешиттой и таргумами не должны слишком легко приниматься в качестве свидетельств зависимости. Может быть иное объяснение этих согласий. Для подтверждения зависимости вместо согласий в деталях и отдельных словах Вернберг-Меллер требует «фразеологического сходства». Однако из его собственных примеров неясно, каким это сходство должно быть. Вопрос о том, какие согласия могут считаться доказательством литературной связи, по-прежнему остается без ответа. В качестве иллюстрации этой проблемы можно привести один пример. Согласно Вернберг-Меллеру, одним из поразительных примеров согласия служит то, как еврейский глагол *šaraš* «толпиться, собираться» переводится в Пешитте и в таргуме Онкелоса. В Быт 1:20-21; 7:21 они оба содержат глагол *r^ehaš* «толпиться», в Быт 8:17; 9:7 оба используют корень *jld*, таргум Онкелоса в 'itr^{ce}el, а Пешитта в 'arh^eel. На первый взгляд может показаться логичным согласиться с автором, что такое согласие между Пешиттой и таргумом Онкелоса вряд ли может быть случайным. Однако при ближайшем рассмотрении

¹ Wernberg-Møller P. «Prolegomena...»

могут возникнуть сомнения. В первых трех случаях мы находим такой же перевод еврейского слова, который используется везде (Исх 7:28; Лев 11:29, 41, 43, 46; Пс 105:30). Подобный перевод вполне естественен, и нет оснований полагать, что Пешитта в этом месте советовалась с таргумом. Более того, в первом из этих примеров, Исх 7:28, таргум Онкелоса содержит другой перевод (*wirabbe*, «умножать, усиливать»), что исключает зависимость. В двух других случаях, Быт 8:17; 9:7, там, где используется корень *jld*, используется один из глаголов, означающих «умножать, усиливать». Подобный перевод достаточно типичен как для таргума Онкелоса, так и для Пешитты. Другой сирийский глагол, *r^ehaš*, в данном случае был бы просто неуместен. И Пешитта, и таргум Онкелоса вполне могли прийти к более правильному переводу независимо друг от друга, что также может быть подтверждено и разницей в глагольной форме. Этот пример может подтверждать то, что сам Вернберг-Меллер достаточно сильно аргументировал в своих двух статьях: нужно с большой осторожностью утверждать прямую литературную связь между Пешиттой и таргумом Онкелоса или каким бы то ни было другим таргумом. Согласия могут отражать лишь общие требования двух восточно-арамейских диалектов. Кроме того, следует учитывать, что и таргум Онкелоса, и Пешитта могли опираться на иудейские экзегетические традиции.

Влияние иудейских экзегетических традиций

Первая работа, на которую следует обратить внимание, это уже упоминавшаяся ранее работа Перлса 1859 года¹. Эта работа послужила стимулом для последующих исследований вопроса о происхождении Пешитты, хотя в дальнейшем многие ученые и пришли к иным выводам при утверждении таргумических источников Пешитты. Позицию Перлса поддержал Хеллер в своей диссертации 1911 года². Согласно Хеллеру, особенности интерпретации и техника перевода Пешитты отражают дух талмуда. Автор подробно рассматривает некоторые из примеров Шонфельдера и отвергает его тезис о литературной связи между Пешиттой и таргумом Онкелоса. По мнению Хеллера, Пешитта как единое целое должна быть понимаема с точки зрения

¹ Perles J. Op. cit.

² Heller Ch. Op. cit.

иудейских источников и, следовательно, является либо иудейским переводом, либо христианским переводом, в который иудеи внесли свой вклад.

Следующей наиболее важной работой стала работа Маори, который занимает практически ту же позицию, что и Перлс¹. Согласно Маори, Пятикнижие Пешитты (в большей своей части) представляет собой практически дословный перевод еврейского текста, но в ряде мест переводчик/и опирался/лись на иудейские экзегетические традиции. Маори согласен с Перлсом в том, что нет оснований утверждать зависимость Пешитты от какого-либо таргума в тех местах, где они соглашаются. Такое согласие может быть объяснено тем, что они используют общие экзегетические традиции. «Подобно тому, как таргумы в большинстве случаев отражают раввинистический библейский экзегезис, так и Пешитта (по крайней мере, в Пятикнижии) основывается на раввинистических традициях библейского толкования». По мнению Маори, при аргументации того, что переводчик Пешитты обращался к таргуму, могут возникнуть два типа трудностей. Во-первых, слишком мало свидетельств того, что обращение к таргуму было частым и обширным. Во-вторых, даже в тех отрывках, где естественнее всего было бы ожидать, что у переводчика могли возникнуть затруднения, редко имело место прямое обращение к таргуму. Поэтому более вероятно, что переводчик Пешитты знал и использовал раввинистический библейский экзегезис. Следовательно, если согласия между Пешиттой и таргумами могут быть легко объяснены использованием общих толковательных и переводческих традиций, то нет оснований предполагать, что Пешитта опиралась на таргум².

Различие во мнениях этих двух ученых касается вторичного вопроса. Перлс говорит об использовании иудейских экзегетических традиций, которые были распространены в то время в устной форме. Маори, в свою очередь, утверждает, что лексика Пешитты указывает на то, что она находилась под влиянием письменных литературных материалов, или, по крайней мере материалов, близких к устным экзегетическим

¹ *Maori Y. The Peshitta Version of the Pentateuch in its Relation to the Sources of Jewish Exegesis. Jerusalem, 1975.*

² *Maori Y. The Relationship Between the Peshitta Pentateuch and the Pentateuchal Targums // Flesher Paul V.M. (ed.). Targum Studies. Vol. 2: Targum and Peshitta. Atlanta: Georgia, 1998. P. 57-73.*

традициям мидрашей, которые уже были стилистически сформированы. Маори четко определяет методы своей работы. Они сводятся к строгому отбору примеров, исключению всех случаев, где согласие между Пешиттой и раввинистическими источниками может быть объяснено иным путем, нежели зависимостью Пешитты от последних; случаев, когда перевод Пешитты может быть результатом особенностей сирийского языка, ассимиляции некоторых библейских отрывков, или независимым переводом с еврейского. Дальнейшее ограничение приводит к утверждению зависимости лишь в тех случаях, когда конкретное объяснение приводимого отрывка действительно встречается в раввинистических источниках. Такая «минималистическая методология» стала сильной стороной работы Маори. В основной главе своей книги он приводит 106 случаев, в которых, по его мнению, бесспорна прямая зависимость Пешитты от раввинистических источников. Стоит привести один из его примеров. В Быт 30:27 еврейское слово *nihāšti*, «я узнал из откровения (мне было открыто)» переводится как *nassit* «я узнал» (то есть познал через опыт). Подобный перевод встречается только в этом месте; во всех остальных случаях еврейское слово переводится аналогичным корнем в сирийском. То же самое касается и таргума Онкелоса, и таргума Неофити. Очевидно, мы сталкиваемся здесь с той же экзегетической традицией, которая встречается в *Gen. Rabba* 73:8 (с.851), где приводится аналогичный перевод слова *nihāšti*. Такой перевод может быть объяснен сознательной попыткой избежать значения откровения, придаваемого этому еврейскому слову, поскольку это кажется неприемлемым с учетом дальнейшего текста.

Еще одна работа, которую стоит упомянуть, это работа Кука (J. Cook)¹. В предисловии к своей работе Кук критически высказывается о школе Кале-Баумштарка. Он настаивает на контекстуальном анализе, то есть на изучении и рассмотрении текста в свете целей переводчика и, как следствие, избираемой им техники перевода. Пятикнижие представляет собой практически дословный перевод еврейского текста, но переводчик/и хотел/и создать доступный и понятный перевод, что в ряде

¹ *Cook J. 'n Ondersoek na die Komposisie van die Peshitta (Pentateug); Navorsingsverslag vir die Raad vir gaasteswetenskaplike Navorsing, Universiteit van Stellenbosch, 1985.*

случаев привело к толковательным переводам. Это делалось в минимальном количестве, не больше, чем было необходимо для четкости и доступности текста. При изучении текста Пешитты следует принимать во внимание различные внешние и внутренние критерии, которые могут свидетельствовать о том, что перевод Пешитты отклоняется от еврейского текста. Внутренними критериями служат: возможно отличный от Масоретского текста *Vorlage*, стилистика и грамматика сирийского языка, и гармонизация с ближайшими либо параллельными отрывками. Внешними критериями могут служить: влияние иудейского экзегезиса, влияние Септуагинты и влияние таргумов. Одним из важных аспектов работы Кука является особое ударение на необходимости изучения техники перевода и, как результат, осторожность в выводах, сделанных на основании внешних согласий.

Автор применяет свой контекстуальный анализ к большому количеству переводов из книги Бытия и книги Исход и тем самым пополняет сравнительный материал, собранный его предшественниками. Согласно основным положениям Кука, сирийский перевод объясняется опираясь на технику перевода, что включает использование Септуагинты и одного или более таргумов в трудных местах. Вполне возможно, что переводчик использовал письменный текст таргумов или тексты какой-либо иной экзегетической литературы, а не только устные традиции, поскольку те нюансы, которые можно выделить в его работе, уже достаточно сформированные¹, – в этом выводе Кук очень близок к Маори. В завершение своей работы Кук ставит вопрос, имела ли Пешитта иудейское или христианское происхождение. Он делает вывод, что иудаизированность перевода – неоспоримый факт. Это ясно из использования иудейского экзегезиса, таргумов, а также Септуагинты.

В своей статье о книге Чисел Лунд (J.A. Lund) рассматривает третье и четвертое предсказания Валаама (Числ 24:3-9, 15-24). По его мнению, эти два примера особенно подходят для сравнения, потому что в еврейском они представляют собой поэтический текст. А это значит, что при его передаче не было возможности переводить дословно, и переводчик был вынужден отклоняться от текста оригинала, на какой бы язык он ни переводил, что ставит Пешитту и таргум в одинаковое положение. Лунд

¹ Cook J. Op. cit. P. 131.

сравнивает Пешитту не только с таргумом Неофити и таргумом Онкелоса, но и с Септуагинтой. В результате детального анализа этих отрывков он приходит к выводу, что «существует мало свидетельств, указывающих на таргумическое происхождение Пешитты». Согласно его наблюдениям, в этих отрывках отсутствуют некоторые типичные особенности перевода таргумов, кроме того, они не отражают многие ключевые таргумические интерпретации, даже в тех случаях, когда существуют параллели в таргумах. Подводя итог, Лунд отмечает: «Несмотря на то, что Пешитта местами согласуется с таргумами, в основе ее лежал еврейский текст. Соответствия между Пешиттой и таргумами могут быть объяснены общим иудейским источником, а не исходным таргумическим текстом»¹.

Бернштайн (M. J. Bernstein), в свою очередь, рассматривает отношения между несколькими различными переводами, включая Пешитту, таргум Неофити, таргум псевдо-Ионатана, таргум Онкелоса и Септуагинту. Он обращает внимание на четыре примера из книги Чисел (Числ 3:9; 8:16, 19; 18:6), где левиты называются «избранными, данными». Бернштайн видит в приведенных отрывках последовательное сходство между Пешиттой, таргумом Неофити и Септуагинтой в переводе этого выражения. Несмотря на то, что таргум псевдо-Ионатана в одном из примеров согласуется с таргумом Неофити и Пешиттой, все же он чаще согласуется с таргумом Онкелоса против этих двух версий. Бернштайн утверждает, что подобные результаты проще всего объяснить общим знанием экзегетических и переводческих традиций².

Заключительные замечания

Становится ясно, что первая гипотеза (Пешитта возникла на основе традиций таргумов) с одной стороны и вторая (Пешитта использовала таргум Онкелоса) и третья гипотезы (влияние иудейского экзегезиса) с

¹ Lund J.A. Balaam's Third and Fourth Oracles in the Peshitta and Targums // Flesher Paul V.M. (ed.). Targum Studies. Vol. 2: Targum and Peshitta. Atlanta: Georgia, 1998. P. 75-92.

² Bernstein M.J. The «Given» Levites: Targumic Method and Method in the Study of the Targumim. An Illustrative Exercise in Targumic Analysis // Flesher Paul V.M. (ed.). Targum Studies. Vol. 2: Targum and Peshitta. Atlanta: Georgia, 1998. P. 94-116.

другой стороны взаимоисключающе. Пешитта (Пятикнижие) это либо перевод арамейского таргума, либо перевод с еврейского. Вторая и третья гипотезы вполне могут сосуществовать. Переводчик, знакомый с иудейским экзегезисом, вполне мог консультироваться с таргумом Онкелоса и наоборот. Обе возможности следует доказать или опровергнуть независимо друг от друга. На основе имеющихся свидетельств трудно провести четкую границу между ними. Иллюстрацию этого привел в своей работе Левин. Автор подробно рассматривает отрывок Быт 4:1-16 с целью пролить свет на иудейские экзегетические источники Пешитты. В заключении он утверждает: «знание и еврейского оригинала, и иудейских экзегетических традиций столь очевидно, что не может быть сомнений в наличии иудейского влияния на Пешитту. Переводчик/и советовался/лись с иудео-арамейской традицией, которая была ему/им известна в виде таргумов. Сирийское Пятикнижие ... представляет собой важный момент при изучении таргумических текстов, доступных на данный момент. Таргумические тексты и тексты мидрашей, в свою очередь, могут пролить свет на многие вопросы в исследовании Пешитты»¹.

При изучении текста Пешитты не может возникнуть никаких сомнений в том, что в достаточно большом количестве мест Пятикнижие Пешитты четко отражает влияние иудейского экзегезиса, примером которого служат таргумы и мидраш. Вывод, к которому пришел Перлс в своей работе, – первой в длинной череде научных работ, – был подтвержден работой Маори. Что касается возможной зависимости от таргума Онкелоса, то свидетельства в пользу подобной зависимости менее четкие. Как уже было отмечено выше, многие из согласий могут быть объяснены потребностями двух родственных языков, либо потребностями общих техник перевода, либо как-то иначе. Главная проблема при подтверждении зависимости состоит в том, что согласия между Пешиттой и таргумом Онкелоса, кажущиеся на первый взгляд неслучайными, не обязательно указывают на зависимость и вполне могли быть вызваны общими экзегетическими традициями. В этой связи списки примеров, приведенные разными исследователями, могут корректировать и дополнять друг друга. Можно привести два ранее упоминавшихся примера. В

¹ Levine E. The Syriac Version of Genesis IV 1-16 // *Vetus Testamentum* 26, 1976.

Быт 8:4 перевод названия Арарат как *Qardu* упоминается Петерсом в качестве одного из примеров того, что Пешитта была связана с таргумической традицией в целом (таргум Онкелоса, Палестинский таргум и таргум Ионатана)¹, с чем соглашается и Айзенберг, который к списку таргумов добавлял еще и таргум Неофити². Шонфельдер приводит этот пример в качестве свидетельства, указывающего на зависимость Пешитты от таргума Онкелоса³. Вернберг-Меллер также отмечал согласие между Пешиттой и таргумами. По его мнению, на Пешитту оказал влияние таргум Онкелоса, в то время как сам таргум Онкелоса восходит к традиции Палестинского таргума, в том ее виде, в каком ее можно найти во фрагментах Генизы⁴. Как уже упоминалось, Перлс отмечал, что то же самое чтение можно найти в *Gen. Rabba* (33:4, с. 309), и высказывал мнение о том, что источником данного перевода служило общее знание иудейского экзегезиса⁵. Того же мнения придерживается и Маори, который добавляет интересное наблюдение о том, что идентификацию Арарата как *Qardu* можно найти и в «*Иудейских древностях*» Иосифа Флавия⁶. Кук упоминает этот отрывок в качестве примера того, что переводчик консультировался с письменным текстом таргума⁷.

Вторым примером служит Втор 32:17. Еврейское *ba'u* «они пришли (явились)» и в Пешитте, и в таргумах переводится как «им поклонялись». Шонфельдер упоминает это согласие как пример того, что Пешитта зависит от таргума Онкелоса⁸. Петерс приводит это согласие с таргумом Онкелоса и с таргумом Ионатана в качестве указания на связь Пешитты с таргумической традицией в целом⁹. Маори ссылается на традицию в *Mekhilta de-R. Yishmael (Bahodesh 6, с. 224)*, которая вполне может служить объяснением подобного перевода и в Пешитте, и в таргу-

¹ Peters C. Op. cit. P. 11, 14.

² Isenberg S.R. Op. cit. P. 197.

³ Schönfelder J.M. Op. cit. P. 5.

⁴ Wernberg-Møller P. «Some Observations...» P. 163.

⁵ Perles J. Op. cit. P. 28.

⁶ Maori Y. «The Peshitta Version...» P. 74.

⁷ Cook J. Op. cit. P. 47, 93.

⁸ Schönfelder M. Op. cit. S. 27.

⁹ Peters C. Op. cit. S. 9.

мах на основе иудейского экзегезиса¹. Можно привести много других примеров, но и этих двух вполне достаточно, чтобы четко показать, что отдельные примеры далеко не всегда могут однозначно свидетельствовать об источниках перевода Пешитты. Поскольку влияние иудейского экзегезиса совершенно очевидно во многих случаях, где таргум Онкелоса не соглашается с Пешиттой, это влияние вполне могло действовать и в тех случаях, где они соглашаются. Это не исключает возможности того, что переводчик Пешитты мог в отдельных случаях опираться на таргум Онкелоса.

Работы, развившиеся на основе школы Кале-Баумштарка, снабдили нас большим количеством материалов, указывающих на связь Пешитты с иудейским экзегезисом. Однако гипотеза о таргумическом происхождении Пятикнижия Пешитты так и не получила достаточно убедительных обоснований.

Пешитта дошла до нас как перевод Ветхого Завета, использовавшийся сирийскими христианами. Все же, ее корни уходят в иудейское религиозное наследие. Но вся ли она или ее отдельные части происходили из иудейских кругов? Этот вопрос остается открытым. Пока не были предложены решающие аргументы в пользу христианского или иудейского авторства.

¹ Maori Y. «The Peshitta Version...» P. 179, n. 4.

ПАТРОЛОГИЯ

Преподобный Максим Исповедник

«О РАЗЛИЧНЫХ ТРУДНЫХ МЕСТАХ (АПОРИЯХ)»¹

103-я апория

«Природы обновляются и Бог становится человеком»

(из Слова XXXIX святителя Григория Богослова на Святые Светы²)

1. Святые, восприняв многие Божественные тайны, которые были переданы им по преемству через их предшественников от последователей и служителей Слова, непосредственно оттуда научившихся знанию сущего, говорят, что ипостась всего сотворенного имеет пять разделений. По их словам, *первое* из них – то, которое отделяет от Нетварной природы тварную природу в целом, получившую бытие через творение³. Действительно, как они говорят, Бог по Своей благодати создал славное устройство всего сущего, из чего еще не ясно, кто Он и каков Он. Поэтому они и назвали разделением [также и] неведение, которое отличает в этом отношении тварь от Бога. Ведь они оставили неизреченным [то разделение], естественно разделявшее Творца и тварь друг от друга и не допускавшее соединения их в одну сущность, поскольку невозможно допустить для них один и тот же логос. *Второе* [разделение] – то, согласно которому вся природа, получившая бытие через творение, была разделена Богом на умопостигаемое и чувственное. *Третье* – то, согласно которому чувственная природа разделяется на небо и землю. *Четвертое* – то, согласно которому земля разделяется на

¹ Перевод выполнен по изданию: MAXIMOU TOU OMOLOGHTOU PERI DIAFORWN APORIWN / FILOKALIA TWN NHPTIKWN KAI ASKHHTIKWN, 14D. QESSALONIKH, 1992. S. 424-437.

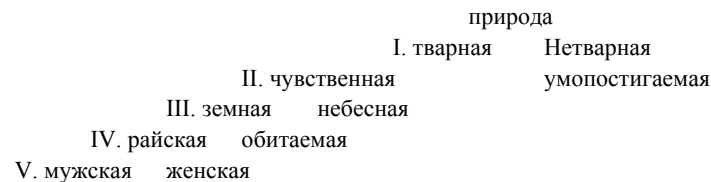
² То есть на праздник Богоявления.

³ di | genšsewj, буквально «через возникновение».

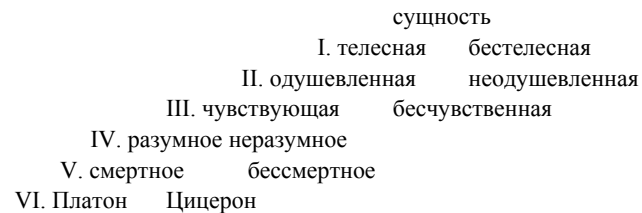
рай и остальную землю¹. Наконец, *пятое* – то, согласно которому разделяется на мужской и женский пол человек, [поставленный] над всем, словно некая всеобъемлющая мастерская, и естественным образом посредствующий самим собой между всеми крайними пределами всякого разделения². Будучи благолепно введен в сущее через творение³, он,

¹ ο „koumšnhn, буквально «вселенную», «населенную землю».

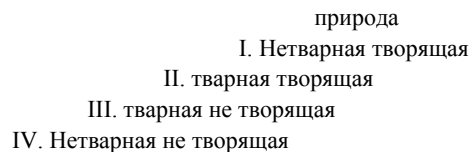
² Это представление о *разделении* (dia...resij) тварной природы преподобный Максим почерпнул из какого-то неизвестного древнего источника. Сводя воедино, можно выстроить следующую схему:



Определенную, но не точную параллель к нему представляет так называемое «древо» неоплатоника Порфирия, воспроизводимое также его христианским комментатором Боэцием (см. его *Комментарий к Порфирию*, книга 3, глава «О виде»):



В свою очередь повлияло на концепцию *четырёх природ* у Иоанна Скота Эриугены, изложенную им в известном сочинении *De divisione naturae* («О разделении природы»):



³ kat! gšnesin, буквально «согласно возникновению». В антропологии преподобного Максима четко различается «возникновение» (gšnesij) человека в результате Божественного творческого акта, и «рождение» (gšnnhsij) человека, возникшее после грехопадения и не имеющее места в первоначальном замысле Божиим о нем. См., например: *Quaest. ad Thal.* XXI; *Ambigua* // PG 91. Col. 1316 d-1317 b.

благодаря центральному положению между всеми крайними пределами, естественно обладает всей способностью [для их] соединения посредством той особенности, которая связывает [в нем] все крайние пределы его собственных частей. Через эту способность тот восполняемый образ, в котором, согласно [своей] причине, возникали разделенные части [мира], должен был сам собою ясно показать великую тайну Божественного замысла и довести до конца гармоничное, стройное, последовательно совершающееся соединение крайних пределов сущего друг с другом, простирающееся от близкого до далекого, от низшего к высшему и в конце концов завершающееся в Боге.

2. Ради этого человек вводится в сущее последним, как некая природная связь, через свои собственные части посредствуя между крайними пределами вселенной и в самом себе сводя воедино то, что по природе отделено друг от друга великим расстоянием, для того, чтобы осуществить соединение всего с Богом как Первопричиной. Начиная со своего собственного разделения, постепенно продвигаясь вперед через средние [части], последовательно и по порядку, он достиг бы в Боге предела высшего восхождения, проходящего через все сообразно единству – [предела], в котором уже нет разделения. [Для этого] человек должен был посредством бесстрастнейшего состояния, укорененного в божественной добродетели, [в первую очередь] совершенно сбросить со [своей] природы особенность [разделения] полов на женский и мужской, которая никоим образом не была включена в изначальный Божественный замысел о возникновении человека согласно [его] основному логосу. В результате этого человек, благодаря совершенному познанию своего собственного, как я сказал, логоса, согласно которому он обладает бытием, оказался и стал бы соответствовать только Божественному замыслу, не разделяясь по названию на мужской и женский пол и не имея тех частей, которые у него есть сейчас, согласно тому логосу, по которому он изначально и был приведен в бытие.

Вслед за этим человек, посредством своей святой жизни соединив рай и остальную землю, соделал бы всю землю единой и не разделяющейся для него на различные части, но скорее соединяющейся, поскольку он не испытывал бы никакой зависимости ни от какой из ее частей.

После этого он, став в своей жизни во всем тождественным Ангелам по добродетели, насколько это возможно человеку, соделал бы единой и совершенно неделимой в себе всю чувственную тварь, которая совершенно не разделялась бы для него пространственными расстояниями. Ведь его дух стал бы легким и не притягивался бы к земле никакой телесной тяжестью и не испытывал бы препятствия к восхождению на небеса благодаря совершенной невосприимчивости ко [всему] этому [своего] ума, который подлинно устремлялся бы к Богу и премудро совершал шествие, последовательно простираясь к Нему, и, как по обычной дороге, естественно, шаг за шагом продвигаясь вперед.

Затем человек, благодаря равенству с Ангелами в познании, в дополнение к этому соединив умопостигаемое и чувственное, соделал бы всю тварь единой и не разделяющейся для него согласно знанию и незнанию, поскольку он достиг бы полного, равного ангелам познания логосов, содержащихся в сущем. Сообразно этому познанию произошло бы и безгранично щедрое излияние [на него] истинной Премудрости, которое, насколько это дозволено, чистейшим и непосредственнейшим образом предоставило бы достойным людям непостижимое и неизъяснимое знание о Боге.

Наконец, после всего этого человек, посредством любви соединив тварную природу с Нетварной (о, сколь велико чудо человеколюбия Божия к нам!), показал бы их одним и тем же по свойству благодати, сам весь, целиком взаимно проникнув (*pericwɾ»saj*) в Бога и став всем тем, что есть Бог, кроме тождества по сущности (*cwr^j tAj kat' oUs...an tautOthtoj*)¹, вместо себя получив всего Бога и словно награду за восхождение к самому Богу стяжав самого единственнейшего Бога, Который есть конечная цель движения [всех] движущихся, неколебимый и неподвижный покой [всех] устремляющихся к Нему, безграничная граница и беспредельный предел всякого определения, установления, закона, понятия, ума и природы.

¹ Учение преподобного Максима об обожении человека основывается на представлении о теснейшем энергийном соединении в нем тварной и Нетварной природы, их *взаимопроникновении* (*pericèrhšij*) и *взаимообмене* (*ènt...dosij*) свойств, которое он более полно развивает в своих христологических трактатах.

3. И вот, человек не последовал данному ему при творении естественному движению к своему неподвижному Началу (я имею в виду Бога), но, напротив, добровольно, неразумно и противоестественно подвинулся к тому, что ниже его самого, над чем он сам получил от Бога повеление господствовать. Он злоупотребил данной ему при творении естественной способностью к соединению разделенного [и направил ее] скорее на разделение соединенного, так что сам чуть было не подвергся плачевной опасности снова уйти в небытие. Поэтому-то «природы обновляются»¹, и совершенно Неподвижное по природе, чудесно, сверхестественно и, так сказать, неподвижно двигается к тому, что по природе подвижно. И «Бог становится Человеком»², чтобы спасти погибшего человека и исполнить *великий совет*³ Бога и Отца, *возглавив все, что на небе и на земле*⁴, в Самом Себе, в Ком оно и было сотворено, Самим Собой соединив разрывы во всеобщей мировой природе и [в Себе] показав всеобщие логосы, которые превосходят частные [логосы] и которым свойственно соединять разделенное.

В самом деле, всеобщее соединение всего с Самим Собой Он начал с нашего разделения, [ибо] стал совершенным Человеком *из нас, ради нас и сообразно нам*, имея в Себе все наше без изъятия, *кроме греха*⁵, и совершенно не нуждаясь для этого в естественных брачных отношениях. Одновременно тем же самым Он, как мне кажется, показал, что возможно был и иной, предусмотренный Богом, способ размножения людей, если бы первый человек сохранил заповедь и не низверг бы сам себя в животное состояние, злоупотребив своими собственными способностями, но изгнал бы из природы различие и разделение на мужской и женский пол, в котором, как я уже сказал, человек совершенно не нуждался для того, чтобы прийти в бытие. Ведь без них, пожалуй, можно обойтись. И нет необходимости, чтобы это [разделение] пребывало вечно, ведь, как говорит божественный

¹ См.: *Святитель Григорий Богослов*. Слово XXXIX.13.

² См.: *Святитель Григорий Богослов*. Слово XXXIX.13.

³ См. Ис 9:5 (по LXX); Иер 39:19 (по LXX).

⁴ Ср.: Еф 1:10. Эта древняя концепция «возглавления» (*ènakefala...wsij, gesaripulatio*) всего во Христе, источник которой находится у апостола Павла, а продолжение – у святителя Иринея Лионского и преподобного Максима.

⁵ Ср.: Евр 4:15.

Апостол, во Христе Иисусе нет ни мужского пола, ни женского (Гал 3:28).

Затем Христос, посредством Своей человеческой жизни освятив нашу обитаемую землю, после Своей смерти беспрепятственно прошел в рай, как Он неложно обещал разбойнику, сказав: *Ныне же будешь со Мною в раю* (Лк 23:43).

Оттуда, поскольку для Него земля, где мы живем, с этого момента не отличается от рая, Он опять явился на ней, после воскресения из мертвых общаясь со Своими учениками. [Тем самым] Он показал, что [вся] земля едина и неделима сама в себе, сохраняя свободным от различий и разделений тот логос, согласно которому она существует.

Далее, Христос посредством Своего вознесения на небо соединил небо и землю, и взойдя на небо вместе с этим земным телом, которое единоприродно и единосущно нашему, [тем самым] доказал, что вся чувственная природа едина согласно ее более общему логосу, в Самом Себе стерев отличительное свойство расщепленного ее разделения.

Затем, в добавок к этому Христос соединил чувственное и умопостижимое, по порядку пройдя вместе с душой и телом, то есть с совершенной нашей природой, через все находящиеся на небе божественные и умопостижимые воинства. Так Он в Самом Себе показал совершенно нераздельным и недвижимым стремление к единству всей твари согласно ее изначальному наиболее общему логосу.

Наконец, после всего этого Христос, мыслимый в Своем человечестве¹, пришел к Самому Богу, то есть Тот, Кто, как Слово, никоим образом никогда не отлучался от Отца, как Человек, согласно Писанию, *предстал за нас перед лицом Бога* и Отца (Евр 9:24), и как Человек, по непререкаемому послушанию на деле и поистине исполнил то, чему Он Сам, как Бог, предопределил произойти. [Так] Он исполнил весь *совет* Бога и Отца за нас, через злоупотребление сделавших бесполезной ту способность, которая для этого изначальна была дана нам по природе. [Итак], сначала Он в Самом Себе соединил нас с Самими Собой через устранение различия на мужской и женский пол, и вместо мужчин и женщин, в которых как раз и наблюдается образ этого разделения, явил [всех] просто людьми в собственном и истинном смысле, которые во всем стали сообразны Ему

¹ Вар.: согласно [Божественному] замыслу о человечестве.

и носят на себе Его цельный и совершенно неискаженный образ, насколько не затронутый ни одним из признаков тления. Далее, вместе с нами и ради нас объяв в [Самом Себе], как крайние пределы Своих собственных частей, всю тварь через то, что в середине, Он вокруг Самого Себя нерасторжимо связал друг с другом рай и обитаемую землю, землю и небо, чувственное и умопостижимое. Поскольку Он имел сообразные нам тело, чувства, душу и ум, посредством которых, как [Своих собственных] частей, Он указанным ранее способом один за другим усвоил Себе все всеобщие крайние пределы, сродственные каждой [из соответствующих Его частей], и богоприлично *возглавил все*¹ в Самом Себе. Словно некоего иного Человека, Он показал единой всю существующую тварь, которая восполняется соединением своих собственных частей друг с другом и склоняется к самой себе целокупностью существования, согласно единому, простому, неопределенному и неразличному понятию приведения [ее] из небытия [в бытие]. Согласно этому понятию вся тварь, бытию которой предшествовало небытие, может получить один и тот же лишенный каких-либо различий логос.

4. В самом деле, все вещи, существующие после Бога и посредством творения обладающие бытием от Бога, согласно истинному логосу совпадают одна с другой, хотя бы в чем-то, пусть и не всецело. Ведь вообще ничто из сущего, и даже из того, что в высшей степени ценно и превосходно, по природе полностью не лишено родового отношения к тому, что в высшей степени безотносительно ($t\delta\ \infty\text{gan}\ \infty\text{sceton}$)². И [наоборот], ничто из самого ничтожного в сущем по природе полностью не лишено и не отчуждено от родового отношения к самому драгоценному. Действительно, все, что отличается друг от друга благодаря особым, собственным различиям, соединено благодаря всеобщему и родовому тождеству. И [все] подталкивается к единству и тождеству друг с другом неким родовым природным логосом, как, например, один род благодаря сущности соединяется с другим и обладает единством, тождеством и нераздельностью. Ибо ничто из всеобщего, всеобъемлющего и родового полностью не разделяется вместе с частным, объемлемым и особенным. Ведь не мо-

¹ Ср.: Еф 1:10, см. выше, примечание на с. 132.

² Или «неопределенно». По-видимому, имеется в виду бескачественная материя.

жет быть родовым то, что не соединяет разделенное по природе, но разделяется вместе с ним и лишается своего собственного единичного единства. В самом деле, все родовое согласно своему собственному определению целиком, нераздельно и единообразно присуще всему тому, что им охватывается, и все единичное целиком созерцается в отношении рода. Подобным образом и виды, будучи освобождены от разнообразных различий, становятся тождественными друг другу по роду. И индивиды, соединяясь друг с другом по виду, обретают полное единство и тождество друг с другом, благодаря одной и той же природе получая неразличность и освобождаясь от всякого несходства. Наконец, приводящие свойства, соединяясь друг с другом благодаря подлежащему, обладают единством, которое никак не разделяется в подлежащем.

5. Неложный свидетель этого – истинный богослов, великий и святой Дионисий Ареопагит, который в своем сочинении «О Божественных именах», в главе «О совершенном и едином» говорит следующее: «Ведь и множество не лишено причастия единому, но то, что множественно в частях, едино в целом, а то, что множественно в акциденциях, едино в подлежащем, а то, что множественно по числу или по силам, едино по виду, а то, что множественно по виду, едино по роду, а то, что множественно в исхождениях, едино по началу, и вообще, нет ничего среди сущего, что не было бы причастно единому»¹. Кратко говоря, понятия всего разделенного и частного, как говорят, охватываются всеобщими и родовыми понятиями. И всеобщие и родовые понятия охватываются *премудростью*, а частные понятия, разнообразно присутствующие в родовых, объемлются *разумением*, сообразно которому они сначала упрощаются и освобождаются от символического разнообразия подлежащих [им] вещей, а [вслед за этим] объединяются *премудростью*, приобретая сродственность, ведущую к тождеству с более общими [понятиями].

Премудрость же и *Разумение*² Бога и Отца – это Господь Иисус Христос, Который силою *премудрости* содержит всеобщие [начала] сущих, а *разумением* и *знанием* охватывает их составные части, как всеобщий Создатель и Промыслитель по природе, Самим Собой сводя во едино разделенное, упраздня присутствующую в сущем вражду и приводя

¹ *Dionysii. De divinis nominibus*, XIII.2.

² Ср.: Еф 1:8; 1 Кор 1:24.

к миру, любви и нераздельному единомыслию все, *что на небе и на земле*, как говорит божественный Апостол¹.

Перевод с древнегреческого и комментарии А. Фокина

¹ Ср.: Еф 1:10; Кол 1:20. Преподобный Максим здесь явно имеет в виду древнюю философскую концепцию *мировой любви и вражды*, впервые встречающуюся у Эмпедокла (фр. 31).

Протоиерей Валентин Асмус

СВЯТИТЕЛЬ ГРИГОРИЙ ПАЛАМА И ИМПЕРАТОРСКАЯ ВЛАСТЬ¹

В настоящем рассуждении речь будет идти не о теснейших биографических связях святителя Григория Паламы с Императорскими семействами Палеологов и Кантакузинов и не о его обширной и напряженной политической деятельности, но о его богословском восприятии императорской власти и о том месте, какое он предоставляет Императорам в церковной жизни, а также и о реальном значении Императоров для Церкви. Святитель Григорий Палама, один из завершителей византийской традиции, предстает наследником христианских воззрений на Римскую Империю в византийский и довизантийский периоды.

Уже в древнейшее время, с одной стороны, под «Удерживающим» (2 Фес 2:6-7) понимали Империю, с другой же стороны, предвосхищали церковное служение Царя. «Всякий праведный царь имеет священнический чин» (Иринеи Лионский)². Это представление о церковном служении Царя можно связать с догматическим учением о трех служениях Господа нашего Иисуса Христа³. Если мы будем понимать церковные служения как проекцию и продолжение этих служений Спасителя, то в таком случае мы должны признать, что в Византийской Церкви иерархия несла священническое служение, но кроме этого существовало и пророческое служение монашества, и царское служение Императоров. В мирной «симфонии» и сотрудничестве или в драматических столкновениях носителей этих трех служений заключался динамизм византийской церковной истории.

¹ Доклад, прочитанный на Международной научной конференции Богословского факультета Фессалоникийского университета 23 мая 1997 года. На русском языке публикуется впервые.

² Против ересей, IV, 8, 3: *Irénée de Lyon. Contre les hérésies*, livre IV. SC 100. T. II. Paris-Lyon, 1965. P. 472.

³ *Τρεμπλά Π. Ν.*, Δογματικὴ — τῆς Ὁρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας. Τ. 2, Ὁ Σωτῆρ, ἐΑθῶναι, 1979. Σ. 143.

Уже первого христианского императора официальная идеология создала как «общего епископа»¹. Сам святой Константин, устроив место своего погребения в церкви святых Апостолов, рядом с символическими гробницами 12-ти, дал основание именовать его «равноапостольным». Насколько это справедливо? Протоиерей Иоанн Мейендорф, никогда не имевший склонности преувеличивать значение Империи, признал, что в сравнении с Константином «ни один человек в истории не способствовал, прямо или косвенно, обращению столь многих в веру Христову»². Свет «равноапостольности» сиял и других Императоров, которые сознавали за собою апостольский долг «попечения о всех Церквах» (2 Кор 11:28), что на Западе с течением времени сочли своим долгом Папы. Запад стремился провести четкую границу между Церковью, которую полномочно представлял «ordo clericorum» (сословие клириков), и государством, делая вполне естественный при таком видении вывод о том, что «Церковь выше государства», и в делах церковных Императоры должны смиренно слушаться клириков. Отвечая на такие доктрины Пап святых Геласия и Симмаха³, Император святой Юстиниан в своей знаменитой теории «симфонии», оставляя клирикам молитву, предоставляет Императорам широкое участие в делах, касающихся церковной администрации и вероучения⁴.

Византия мыслила христианский мир как единое церковно-государственное тело, «Ἁπὸ καὶ πολιτεία τοῦ Κυρίου»⁵, в котором неизбежно Император занимал очень высокое место. Разумеется мы встречаемся с различными пониманиями соотношения царства и священства внутри этого единого тела. Святитель Иоанн Златоуст утверждает, что

¹ *Εἰσεβίου*, *Εἰς τὴν βίβλον Κωνσταντίνου Βασιλέως*, 1, 44. Βιβλιοθήκη ἁπλοῦν πατρῶν καὶ ἐκκλησιαστικῆς συγγραφῶν (ΒΕΠΕΣ), 24. ἐΑθῶναι, 1960. Σ. 111.

² *Meyendorff John*. Imperial Unity and Christian Divisions. SVS, Crestwood, New York, 1989. P. 7.

³ *Denzinger-Schönmetzer*. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Herder, Barcinone-Friburgi Brisgoviae-Romae, 1976. P. 120, 128.

⁴ *Corpus juris civilis*, v. III. Novellae, recogn. R. Shoell-G. Kroll. Berolini, 1895. (Novella 6, Praefatio). P. 35-36.

⁵ Ср.: Тропарь и Кондак Кресту.

священство – выше царства¹. Преподобный Феодор Студит, следуя святому Юстиниану, представляет, как кажется, священство и царство как равновеликие дары Божии христианам². Феодор Вальсамон, Патриарх Антиохийский, пишет, что Царь, как помазанник Божий, украшается архиерейскими дарованиями³. Автокефальный Архиепископ Охридский Димитрий Хоматин, вторя Вальсамону, пишет, что Царь имеет, за исключением священнодействия, все архиерейские права⁴. Нюансы в воззрениях на царскую власть объясняются не только очевидными личными различиями, но и историческими изменениями. В век Златоуста Империя стояла непоколебимо. Предки Студита пережили мусульманское завоевание Востока. Поколение Вальсамона видело закат Империи, а ровесники Хоматина были свидетелями падения Константинополя под ударами латинян. Человеку свойственно не дорожить тем, чем он прочно владеет, и лучше ценить то, что он рискует утратить или уже потерял.

Поколение Паламы вступило в последний век Империи. Несмотря на то, что территория Константинопольского патриархата во много раз превышала Империю, Императоры по-прежнему занимали в Церкви высокое место. Когда возник спор Варлаама Калабрийца со святителем Григорием, патриарх Иоанн Калека хотел решить вопрос без императорского участия, как чисто дисциплинарный. Императрица Анна воспротивилась этому, и вопрос рассматривался как догматический, на Соборе с обязательным председательством Императора. Именно это, а не количество епископов, отличало Собор, решающий вопросы догматические, от рутинной сессии *συνδοχὴ βουλευτικῆς*, где обсуждались дела меньшей значимости. Император Андроник III подводил итоги дебатам, и именно он в своей речи провозгласил учение исихастов о различии сущности и энергий в Боге. Впоследствии святитель Григорий часто ссылался на эту речь своего царственного друга. Кроме речи Императо-

¹ Ἐπιτομὴ τοῦ Χρυσόστομου Ἐπιτομῆς, 8Α, Ἡ ἐλληνικὴ πατριὰ τῆς Ἐκκλησίας (ΕΠΕ). Θεσσαλονίκη, 1990. Σ. 398. (Hom. 4, 4 in Is. 6, 1).

² Θεόδωρος Στουδίτου Ἡγούμενου. 3. ἐπιστολὰς. Θεσσαλονίκη, 1987. Epist. 1, 16. Σ. 84-86.

³ Συνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἐκκλησιῶν, ἐκδοθῆναι... – π[α]τ[ρι]αρχ[ῆ]ς Μ. Ποτλῆ, τ. 2. Ἀθήνησιν, 1852. Σ. 467.

⁴ Там же. Т. 5. Ἀθήνησιν, 1855. Σ. 429.

ра, об этом учении в деяниях Собора не говорится; только в Предисловии к ним, составленном, как всегда, *post factum*, также сказано о различии сущности и энергий.

После смерти Императора, которая произошла через несколько дней после этого июньского Собора 1341 года, новый Собор собрался в августе того же года, и председателем на нем был регент Иоанн Кантакузин. То, что председателем был не Император, дало повод патриарху Иоанну Калеке оспаривать решения Собора. Напротив, паламиты, полностью соглашаясь с тем, что председателем Собора может быть только Император, видели в Кантакузине Императора, которому не хватало в момент Собора только императорского венца¹. При всех противоречивых и несовместимых толкованиях событий 1341 года для современников было общепризнано, что законный Собор догматического характера должен быть непременно под председательством Императора.

То, что в последующих событиях святитель Григорий Палама стал в оппозицию патриарху Иоанну XIV, который оспаривал регентство у Кантакузина, говорит не только о политической, но и о церковной позиции святителя Григория, который не ставил превыше всего принцип послушания Патриарху. Императрица Анна, верная решениям, принятым на соборе в июне 1341 года под председательством ее мужа, отказывалась участвовать в гонениях на учение исихазма. Даже согласившись всего на несколько дней (ноябрь 1344 года) на отлучение Паламы, она это сделала по политическим причинам, так как церковные правила позволяли отлучать противников императорской власти, к которым был причтен Палама как друг Кантакузина. Однако Анна решительно противилась стремлению патриарха реабилитировать противников паламизма. Нараставший конфликт Анны с патриархом разрешился Собором 2 февраля 1347 года под председательством Анны, на котором патриарх, даже не присутствовавший на Соборе, был низложен. В марте того же года Собор под председательством Анны, ее сына Иоанна V Палеолога и Иоанна VI Кантакузина, уже примиренного с Палеологами и признанного ими за Императора, подтвердил предыдущие решения в пользу паламизма. В мае Кантакузин возвел на патриарший престол исихаста Исидора, что было

¹ Φιλοθέου Κοκκίνου, Βιογραφίου Παλαμῆ, 56. Θεσσαλονίκη, 1984. Σ. 232.

расценено противниками исихазма как насилие императорской власти. На Соборе мая-июля 1351 года главенствующее положение занимал друг святителя Григория Император Иоанн VI Кантакузин, что опять дало противникам исихазма повод отвергать результаты Собора. Отсутствовавший во время подписания соборного Томоса Иоанн V Палеолог поставил свою подпись позже. Впоследствии антипаламит Никифор Григора утверждал, что Иоанн V сделал это по принуждению Иоанна VI. Святитель Григорий Палама энергичнейше опровергал эту клевету на молодого Палеолога, «прирожденно благочестивого, благодатью воцарившего его Христа»¹. По словам святителя Григория, если Григора титулет покойного Анроника III «божественнейшим и благочестивейшим», то он должен эти общепринятые царские титулы понимать буквально и принимать то учение, первым защитником которого был Андроник².

Последние годы жизни святителя Григория, годы его епископства, отмечены его непоколебимой верностью императорскому правительству Палеологов и Кантакузинов. Верный своим царям, он отказывался занять свою кафедру в Фессалонике ценой отказа от полной лояльности, чего требовали владевшие несколько лет вторым городом Империи революционеры – «зилоты». Такую же верность он проявил в своих отношениях с сербским царем Стефаном Душаном, который поспешил удалить его с захваченного им Афона, поскольку Стефан потерпел неудачу, предлагая Паламе власть и имения, в то время как большие афонские монастыри были очень довольны дарами Стефана. Здесь сказалось отношение исихастов к имениям, которое было нестяжательным до такой степени, что они могли совершенно спокойно относиться к конфискации монастырских имений императорской властью³. Большим и богатым монастырям исихасты предпочитали маленькие «исихастирии», подобные тем, которым покровительствовал в свое время друг афонских монахов Император Никифор Фока, автор знаменитой новеллы против монастырских поместий. Это – еще одно доказательство в

¹ Γρηγορίου τοῦ Παλαμῆ, Κατὰ Γρηγόρα, 1, 4. Συγγράμματα. Τ. 4. Θεσσαλονίκη, 1988. Σ. 234.

² Там же. Σ. 236.

³ Meyendorff J. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959. P. 38-39. (По этой классической книге излагаем и все прочие упомянутые у нас события исихастских споров).

пользу утверждения профессора П. К. Христу, что «исихасты не были зилотами»¹.

Отношение святителя Григория к Царству замечательным образом выразилось в его молитве о царях, которую он по обычаю должен был произнести после своей епископской хиротонии в качестве своего рода присяги на верность Царям. Молитва выражает христоцентрическое мировоззрение святого подвижника. Христос – «Царь царствующих», Им «цари царствуют». Он – «единственный подобающий нам архиерей и царь, будучи воистину единственным пастырем и епископом телес и душ наших». Здесь и священство и царство происходят от Христа, и носители этих служений, как кажется, симметрически подчиняются Христу. Но далее святитель Григорий говорит о царственном положении Императора в Церкви: «Ты судил им царствовать над жребием Твоим и над земной Церковью Твоею»². Для сравнения скажем, что о том же самом говорит в своей молитве о царях другой Фессалоникийский архиепископ, святитель Симеон, но его выражения менее определены: «Ты судил им (царям) начальствовать над святым Твоим народом и над царственным священством»³. Вообще говоря, молитва святителя Симеона выражает более сдержанное отношение к царской власти и имеет «клерикальную» тенденцию, отсутствующую у святителя Григория Паламы. Святитель Симеон не говорит конкретно ни о каких церковных функциях царей. Святитель Григорий же говорит: «Ты поставил их защитниками Церкви, покровителями Твоего наследия, хранителями нашей веры в Тебя». Между Царством Небесным и христианским царством Римлян есть соотношение первообраза и иконы (конечно, не только в отношении длительности): «Яви наших царей... изображающими, насколько это возможно, Твое вечное Царство».

Правда Христова вошла в историю, когда к власти пришел святой Константин, «царствовавший воистину боголюбезно»⁴. Но тьма готова

¹ Χρῆστος Π. Κ. Εἰσαγωγή // Γ. Παλαμῆ. Συγγράμματα. Τ. 4. Σ. 19.

² Γρηγορίου τοῦ Παλαμῆ Συγγράμματα. Τ. 5. Θεσσαλονίκη, 1992. Σ. 269-272.

³ Συμῆν ἐπιτομὴ ἀρχιεπισκοπῆς Θεσσαλονίκης, τῆς λειτουργικῆς συγγράμματα, I. Εὐχαῖ καὶ ἐμνοί, πΠ I. Μ. Φουνδονλή. Θεσσαλονίκη, 1968. Σ. 19.

⁴ Γ. Παλαμῆ, Πρὸς τὸ αὐτὸ ἐκκλησιαστικόν, 8. Συγγράμματα. Τ. 4. Σ. 124.

поглотить этот свет христианского царства. Святитель Григорий видит опасности, ему угрожающие, вполне реалистически. Гражданские войны, подтачивавшие организм Византии на протяжении почти всего XIV века, святитель Григорий Палама изображает не как политические события, не имеющие никакого отношения к сокровенной духовной жизни христиан, но, напротив, как катастрофу Церкви, возвращение к прежнему, дохристианскому состоянию человечества: «Мы вновь отвергли заповеди Твои, не желая знать друг друга, и стали как в начале, когда Ты еще не собрал нас в единого Бога, единую веру, единое крещение, единое общение неизреченное и единое... и больше не несем в себе образ Твой, Отца любви». Исправление этого бедственного положения последует, если исполнится то, о чем далее молится святитель в этой молитве, произнесенной им перед его торжественным входом в Фессалонику, который стал возможен после того как Кантакузин покорил мятежный город: «Сподоби их в мире и единомыслии прочее время пожить, оказывая делом и словом должное и подобающее повинование и преданность божественнейшим нашим царям, которым Ты судил царствовать на земле, священной Церкви Твоей, и нам, единственно благодатию Твоею поставленным во главе Ея, чтобы и царствующие и царствуемые (управляемые царями), пастыри и пасомые, взирая к единому – к Твоей святой воле, и Тобою руководимые, и ныне обрели благу жизнь, и будущего блаженства достигли»¹.

Но богозданному порядку угрожают и внешние опасности. «Мир лежит во зле» (1 Ин 5:19). Зло господствовало до святого Константина, и после устроения христианского царства продолжало господствовать за его пределами. Поглощение Царства миром, лежащим во зле, да еще «варварами самыми варварскими из всех» – несомненный признак близости Страшного Суда².

Неписанная «конституция» Византийского церковно-государственного устройства не давала абсолютной власти в Церкви никому – ни императорам, ни патриархам, ни соборам, ни множеству монахов, ни народу. Глава Церкви – Христос, и все христиане должны служить Ему еди-

¹ Г. Палама, ΕΛΧ— 2, Συγγρμματα. Т. 5. Σ. 273-276.

² Г. Палама, ПрПф τ—ν παυτοδ εκκλησιαν, 8, 3. Συγγρμματα. Т. 4. Σ. 121, 124.

ному. Главный критерий этого служения – следование правде и истине Христовой. Поэтому действие любого фактора церковной жизни из вышперечисленных может быть и оспорено, если оно несет в себе заблуждение. Однако, при всей напряженности догматических споров, к императорам было исключительное отношение: их не было принято обвинять в догматических ошибках. Анализируя послания императорам папы святого Льва Великого, католический исследователь говорит даже об императорской непогрешимости, непосредственно обозначенной в тех выражениях, которыми святой Лев восхваляет императоров!¹ И действительно, никогда ни один Вселенский Собор не осудил за ересь ни одного императора, хотя были императоры-еретики и даже ересиархи, в то время как могли осуждаться и патриархи, и епископы, и учителя монашества, и большие богословы. И здесь дело не только в том, что Вселенские Соборы проходили под жестким контролем императорской власти. Святитель Григорий Богослов в своих двух Словах обличительных на Юлиана Отступника, перед устрашающей возможностью потерять христианскую империю, сравнивая Юлиана с арианом Констанцием, изображает последнего как образцовый пример истинного христианства². Неустрашимый исповедник православия преподобный Максим Исповедник всячески избегает обвинять в ереси императора Константа³. Осуждение Михаила VIII Палеолога на поместном Соборе в Эпире было прямо связано с непризнанием его как императора.

Идеал христианского общества и государства, который, несмотря на все трудности, осуществлялся, «насколько это возможно», в Византии, в прежней России и в других христианских странах, исчез из истории как официальная программа и доктрина, исчез из жизни как содержание духовной жизни целого общества. Но он остается живым и действенным,

¹ De Vries W. Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept (на самом деле, восьми) premiers conciles œcuméniques. Paris, 1974. P. 151.

² ВЕПЕС 58, 288-354.

³ Творения святого отца нашего Максима Исповедника. Сергиев Посад, 1915 (на обложке 1916). С. 74: «Да долготерпит Бог к тем, кои побудили владыку (царя) составить Типос и признали (его) и допустили... Представители Церкви побудили, а сановники (Сенат) допустили. И вот эта нечисть виновных взывается с невинного и чистого от всякой ереси» (Житие).

пока на земле остается хоть немного людей, верных этому идеалу, пока на земле стоит Церковь Христова.

ПРИЛОЖЕНИЕ: МОЛИТВЫ О ЦАРЯХ И ИНЫЕ¹

Предисловие переводчика:

После окончания гражданской войны и примирения императоров Иоанна V Палеолога и Иоанна VI Кантакузина святой Григорий Палама был рукоположен (май 1347 года) в Митрополита Фессалоникийского и должен был явиться пред царей для произнесения молитвы, представлявшей вид присяги на верность царям. Молитва эта имела стереотипную форму (см. молитву III), но многие архиереи, как и святитель Григорий, составляли особую молитву, отражавшую конкретные обстоятельства. Из источников 1-ой молитвы святителя Григория необходимо указать, кроме текстов Священного Писания, Литургию святителя Василия Великого: «Помяни, Господи, благочестивейших и благовернейших царей наших, ихже оправдал еси царствовати на земли, оружием истины, оружием благоволения венчай их, осени над главою их в день брани, укрепи их мышцу, возвыси их десницу, удержи их царство, покори им вся варварския языки брани хотящия, даруй им глубокий и неотъемлемый мир, возлагаи в сердце их благая о церкви Твоей и всех людех Твоих, да в тишине их тихое и безмолвное житие проживем во всяком благочестии и чистоте». Эти слова не изымались из Литургии в годы туркокрации и оставлены в ней, так же как и многие другие поминания царей, и после упразднения монархии в Греции. Будучи назначен и рукоположен на Фессалоникийскую кафедру, святитель Григорий три с половиной года не мог взойти на нее: социальные революционеры-«зилоты», державшие Солунь в своей власти, внешне лояльные к семейству Палеологов, непреклонным условием допущения святителя Григория к его пастве ставили дистанцирование его от Кантакузина, на что святитель был категорически не согласен, будучи непоколебимо лоялен ко всей императорской «коллегии», возглавлявшейся Кантакузином. Только подавление восстания позволило Паламе войти в город, по поводу чего и произнесена 2-я молитва. 3-я молитва произнесена, когда нашествие иноплеменных (сербов, как полагал протопресвитер Иоанн Майендорф) едва не помешало святителю Григорию вернуться в Солунь после Константинопольско-

¹ В качестве приложения к статье протоиерея Валентина Асмуса ниже помещаются впервые переведенные им же четыре молитвы святителя Григория Паламы, молитва святителя Симеона о царях и текст «типовой» молитвы-присяги. Публикацию предваряет предисловие переводчика. Переводы печатаются с сохранением некоторых орфографических особенностей славянизмов.

го Собора 1351 года. 4-ая молитва сказана после возвращения Святителя из турецкого плена в 1355 году.

Молитва святителя Симеона Фессалоникийского (1416/17-1429) читалась в 1421-1423 годы, когда царствовал Мануил II Палеолог в соправлении своего сына Иоанна VIII, а Солунью правил деспот Андроник Палеолог.

Перевод сделан по изданиям: Γρηγορίου τοῦ Παλαμῆ, Συγγρᾶματα. T. V. Θεσσαλονίκης, 1992. Σ. 269-280. Συμεὼν Ἐρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης, Τῆς Λειτουργικῆς συγγρᾶματα. T. I. Θεσσαλονίκης, 1968. Σ. 18-20.

Текст «типовой» молитвы-присяги (III) переведен с издания Ῥῆλλη-Ποτλῆ, Συνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἐρῶν κανόνων. T. 5. ἘΑθῆναις, 1855. Σ. 567-568 (= PG 119. Col. 1160). В первой, основной части обращение к Богу в третьем, а к царю – во втором лице, в заключительной, доксологической части обращение к Богу во втором лице, а о царе говорится в третьем.

I

МОЛИТВЫ СЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ

1. Молитва, которую [святитель] по обычаю помолился, явившись после хиротонии пред царями.

1. Царь царствующих и Господь господствующих (1 Тим 6:15), Егоже держава безначальна и слава безконечна, Егоже Царство – Царство вечное (Дан 7:27) и царю иному не будет оставлено (Дан 2:44), Имже цари царствуют и князи владеют землею, владычествующий вечно и небесными умными Властями и Господствами и Силами, Началами и Архангелами и Ангелами и превосходящими сих высокими и превознесенными Престолами, Херувимами и Серафимами, которым первым Ты даровал по причастию премирную иерархию и царственную высоту и поставил их служителями неустанными и песнословцами неумолкаемыми Твоего непревосходимаго величества. Иже несравненной ради пучины человеколюбия и на земле впоследствии явившийся и с человеками спребывавший как Человек, чтобы и Твое на земле возстановить и спасти создание и привлечь к небу и от земли вышнее наполнить царствие. Приведший Себя в жертву непорочную за нас и самодетельным и неизреченным сим священносовершением стяжавший Себе, словами, дела-

ми, собственными страданиями народ избранный (Тит 2:14; Исх 19:5), язык святой, царственное священство (1 Пет 2:9; Исх 19:6), ради которого Ты, и ад одолев и над смертью воцарившись, как единый подобающий нам Архиерей и Царь, восшел, как единый воистину Пастырь и Епископ наших телес и душ и единый истинно Преподобный, Незлобный, Нескверный (Евр 7:26) и по человечеству, посему, и ставши превыше небес, оттуда, в высоких возседа, всеумудрым промыслиением устрояешь все, словесами неизреченными, которых знаешь единый Ты, полагая и прелагая пределы начал и властей и достоинств. Иже и меня, в крайности находящагося как скуднаго всеми способностями, имиже веси судьбами призвал на высоту архиерейства и удостоил возсылать с этой высоты моления.

2. Ты Сам, Царю мой и Боже мой, Отче щедрот (2 Кор 1:3), Податель благ, призи с высоты святой Твоей и милостиво прими мои молитвы, приносимыя ныне Тебе о знающих Тебя – Единого Истинного Бога и чрез всю жизнь Тебе Единому преданных царях наших, которым Ты Сам судил царствовать над жребием Твоим и над Церковию Твоею на земле (βασιλευειν... τῷφ... κκλησῆαφ). Дай им и глаголать и делать все, что Тебе благоугодно, а им спасительно. Впиши в помышление их все благое и полезное всему тезоименитому Тебе народу и укрепи их это осуществить. Будь для них основанием, давая твердую опору незыблемых догматов благочестия. Подай им созидать хранилище законов Твоих. Облеки их всеоружием Твоей помощи, окружи их строем Ангелов Твоих святых, оружием благоволения огради их. Ибо Ты поставил их защитниками Церкви, покровителями Твоего наследия, стражами нашей к Тебе веры и друг ко другу единомыслия друг с другом подателями. Ибо их собором не затмение, не помрачение, не возмущение некое, но свет спокойствия возсиял нам и мироподательная благодать излилась на народ наш.

3. Подай же им быть единым сердцем расположенными друг к другу и связанными нерасторгаемыми узами друг ко другу любви и так взирать к Тебе и в пользу управлять Твоим народом, который Ты им вверил, помазав их помазанием Твоим святым и царским венцом и диадимую украсив их. Ибо имея дерзновение к Тебе и к Твоему всемогущему Отцу и Духу, они повседневно воинствуют и против оскорбителей бла-

гочестия из единоплеменных и против оскорбителей Римского народа из иноплеменных.

4. Прими же и Сам оружие и щит, по слову псаломскому, и возстань в помощь их (Пс 34:2). Укрепи их мышцу, обнажи меч и стань преградой против (Пс 34:3) противящихся им. Покрой их в день брани всеильною Твоею десницею, охраняя все их входы и исходы, дома даруя им мирное царство, всех сановных и знатных поработи надлежащею и необходимою любовию, которую они должны иметь к царям, и устремления всех подданных детоводи и управь, даруя всем единомыслие в повиновении тем, кто получил от Тебя царствование. Дай всем понимать, что не хранящий непоколебимой верности тем, кому Ты судил царствовать, есть преступник о Тебе произнесенных обетов. Ибо таким образом все соединяются узами благоволения и страха Божественного и каждый довольствуется своим чином, от чего множествам людей подается глубокий мир. И так устроая и укрощая всех подданных, а намерения и безпорядочныя устремления любящих войны языков сокрушая и разсевая, и сокровенною рукою поборая их могущество, будь Помощник во спасение царям нашим и Твоим соратничеством покажи их непреоборимыми и никем не победимыми.

5. Как венец от камней честных положил Ты на главе их (Пс 20:4), так и всю жизнь их увенчай венцом победы, дни ко дням прилагая им, и дай нам праздновать частыя торжества над врагами и непрерывныя об этом благодарственныя песни возсылать к Твоей державе и Твоему непобедимому могуществу. Ей, Царю небесный и вечный, яви царей наших как можно долее вместе сияющими, как светила на земле, содержащими слово жизни (Флп 2:16), управляющими благоденствием Римского народа и дальнейшими после них преемствами царскаго рода Твое вечное, насколько это возможно, изображающими (εἰκόνας) Царство. Ко всему же неизбежное скончание жизни сделай для них представлением в жизнь, преводя от сей смертной в бессмертную и вечную, от славы в славу (2 Кор 3:18) непрестающую и неизреченную, от царства в Царство не подверженное преемственности и смерти, молитвами Всепречистыя Владычицы нашей Богородицы и всех Тебе от века благоугодивших. Аминь.

2. Молитва к Богу, которою пред вратами града он помолился по обычаю, когда должен был впервые войти.

1. Боже богов, Святе святых, благопременительный, долготерпеливый, незлобивый Владыко! Ты – Отец щедрот, Ты – Господь милости, Ты – Бог всякаго утешения. Твоего благоутробия множество неизъяснимо и человеколюбия Твоего пучина неизреченна. Тебя мы по благодати нарекаем Отцом, единого Бога по природе и Царя нашего, и Тебя единого призываем и нарицаем, ибо и Твое Имя по единой Твоей благодати и неизреченному к нам снисхождению на нас наречено.

2. Ибо, создав человека из земли и от него удвоив его, чтобы он имел помощника по нему (Быт 2:18), пребывать ему благоволив в наслаждении чистаго Рая, Ты дал ему заповедь жизни. Но и отвергшаго вскоре сию животворящую заповедь Ты не до конца отверг, Многомилостивый Владыко. Но, смертью пресекая грех, преемственными чередами Ты сделал род не только бессмертным, но и многочисленным. И видя вновь совозросший ему грех, срезал на пользу всемирным оным потоком, но не отрезал, но сохранил семена втораго мира, поставив Ноя, совершеннаго добродетелию в своем поколении, отцом последующих, которому и обещал более не действовать по гневу и не потоплять всю землю в погибель.

3. Напротив того, Ты домостроительствовал многообразно погрузить всю землю в пучину благодати Твоей чрез Твое на землю пришествие, каковое и предъизобразил и многовидно предвозвестил, напоследок же совершил делом, явившись на земле плотию, и с человеками спожил, в бане пакибытия водою и Духом возродив нас и вновь даровав нам животворящая заповеди. Страстями Твоими наши страсти уврачевав и смертью Твоею упразднив смерть и воскресением совершенно обновив обветшавшее грехом естество наше, возвел его и поместил одесную величества на высоких (Евр 1:3), да и мы, на небеси жительство имея (Флп 3:20) чрез на Тебя воззрение и держась Твоих животворящих заповедей и содержа мир Твой, который как безраздельное наследие Ты даровал нам друг ко другу, будем едино (ср.: Ин 17:21) в Тебе, дарителе и раздаятеле мира.

4. Но мы вновь отвергли заповеди Твои, не желая знать друг друга, и стали как вначале, когда Ты еще не собрал нас в единого Бога, единую веру, единое крещение, единое общение неизреченное и единящее,

Кровь Твою, которую Ты пролил во искупление за нас, проданных грехами нашими, и дал нам в питье, с Тобою и друг с другом нас соединяя и примиряя. И по приятии преизобилия благодати мы отошли на страну далече (Лк 15:13), лишенную света благодати; по приятии познания истины мы стали жить как неведающие заповедей Твоих; и став таковыми, возбесились друг против друга и радуемся не только несчастьям друг друга, но и убиениям, и несем в себе уже не Твой образ, Отца любви, но, увы, того, кто есть человекоубийца искони (Ин 8:44). Что сказать о наших клятвopеступлениях, злословиях, злоторениях, сокровенных кознях друг против друга, клеветнических доносах друг на друга, явных войнах друг с другом, лихоиманиях и грабительствах?

5. Воистину мы впали в глубину зол, воистину мы повязаны страшными цепями прегрешений. Тебе единому вновь развязать цепи; Тебе единому воззвать от греха. Помяни же древняя щедроты Твоя. Помяни извечную милость Твою. Как отвратил Ты Лице Твое, и мы пришли в смятение грехов ради наших, обрати Лице Твое, и спасемся молитв ради наших и несравненной Твоей благодати. Имеем соотечественника, градодержателя нашего, великое чудо вселенной, великое Твоих мучеников украшение, великаго во всем чудотворца и мироточца Димитрия, молящагося о нас. С ним совоспевает, с ним умоляет Тебя, с ним призывает милость лик апостолов, род мучеников, воинство пророков, архиереев чин и всех преподобных собрание. Дерзновенно надеясь на их молитвы, и сам Твой Твоею благодатию служитель и Тебе в сем подражая, взявшему грех мира, и взявши грехи и прегрешения народа сего, который неизреченными судами промысла Ты вверил моему смирению, привожу к пучине щедрот Твоих и молю Тебя, древнее проклятие изгладившаго и естество наше обновившаго: омой и ныне народ сей от скверны, прибывшей от неразумия, и, очистив поношение их, дух прав обнови во утробе (Пс 50:12) и дай им покаяние во спасение неизменное.

6. Избавь их от взаимной вражды. Примиряй их с Тобою и друг с другом. Сподоби их в мире и единомыслии прочее время пожить, оказывая делом и словом должное и подобающее повинование и преданность божественнейшим нашим царям, которым Ты судил царствовать на земле, священной Церкви Твоей и нам, единственно благодатию Твоею поставленным во главе ея, чтоб и царствующие и царствуемые, и пастыри и пасомые, взирая к единому – к Твоей святой воле, и Тобою

руководимые, и ныне обрели благую жизнь, и будущего блаженства достигли. Егоже и да улучим, благодатию и щедротами и человеколюбием собезначальнаго Твоего Отца, с Нимже Тебе подобает слава, со Всевятым и животворящим Твоим Духом, ныне и присно и во веки веков. Аминь.

3. Молитва при нашествии языка.

1. Господи Боже наш, сущий прежде веков и пребывающий вовеки, столько же превосходящий благоутробием, сколько и безпредельностию могущества, ради неизъяснимых Твоих щедрот преклонивший небеса и сошедший на землю и ради спасения грешных вочеловечившийся, обезсмертивший наше, воспринятое Тобою, естество и с ним возшедший туда, откуда и сошел, чтобы с небес милостиво слышать сокрушенным сердцем вопиющих к Тебе. Сам, Владыко всяческих, приклони ухо Твое и услыши нас, недостойных рабов Твоих, заградивших себе уста самоосуждением совести, однако же дерзающих на моление.

2. Ибо мы видим, что пожили недостойно Твоего нас ради даже до ада снисхождения и препрославленного возшествия, но знаем и Твое непобедимое человеколюбие и неизживаемую благодать. Посему и ввергаем себя в пучину Твоих щедрот и исповедуем владычество, хотя и отчуждаемся Твоих повелений из-за множества преступлений наших, и молимся Тебе: не отврати лица Твоего от нас и не отвергни нас от лица Твоего и не предай нас неистовствующим на нас. Призри на нас благоутробным оком Твоим, воззри сострадательно на смирение наше и покажи нас превосходящими видимых и невидимых врагов, належания и ожидаемая злыя обстояния. Вложи в нас силу с высоты, огради нас Твоею всемошною десницею, сохрани нас под кровом крил Твоих, укрепи во взаимной любви и мир безмятежный даруй.

3. Прежде же всего и над всем страх Твой и любовь Твою утверди в нас, да и в нас прославится Имя Твое Святое. Ибо Тебе единому мы предоставлены и к Тебе единому взираем и на Тебя единого все надежды имеем и Тебе славу возсылаем со безначальным Твоим Отцом и животворящим Духом, ныне и присно и во веки веков. Аминь.

4. Молитва в бездождии.

1. Господи Боже Вседержителю, сущий прежде веков и пребывающий вовеки, сотворивший все из не сущаго и надо всем утвердивший вокруг небо разумом, покрываяй водами превыспренности и полагаяй облаки на восхождение Свое (Пс 103:3), возводящий облаки от края земли и напоаяй горы от превыспренных (Пс 103:13), призывающий воду морскую (Ам 5:8) и попечительно вновь проливающий ее на лицо всей земли, так что от плода дел Твоих она насыщается (Пс 103:13), Тебе молимся и Тебя умоляем, медленнаго во гнев (Иак 1:19) и скорога в заступление, не отвори лица Твоего от нас, молящихся Тебе, из-за множества прегрешений наших.

2. Мы знаем, что жительствоуем недостойно Твоего нас ради неизреченнаго истощания и даже до ада снисхождения и препрославленнаго возшества, но ведаем и Твое непобедимое человеколюбие и неизживаемую благодать, и посему, ввергая себя в пучину щедрот Твоих, Тебе усердное моление сие приносим и Тебя просим: не остави милость Твою (Дан 3:35) от просящих и чающих от Твоего вседетельнаго и всеблагаго промысла дождь благодати. Но повели облакам ождить и дать нам влагу плодоносную, дождь обильный проливая на наследие Твое (Пс 67:9) и засуху и жару пременяя в благорастворение здоровое и спасительное. Насыти лицо земли благовременно, дожди плодородные ей посылая, чтобы произрастила она нам хлеб в пищу и вино, веселящее сердце человека и траву скотам (Пс 103:14 сл.). Ибо очи всех на Тя уповают приять от Тебя пищу во благовремени (Пс 103:27), на Тебя же мы надеемся и кроме Тебя иного Бога не знаем (Ис 26:13).

3. Яко милостив и человеколюбец Бог еси, и Тебе славу возсылаем со безначальным Твоим Отцем и животворящим Духом, ныне и присно и во веки веков. Аминь.

II

СВЯТИТЕЛЯ СИМЕОНА АРХИЕПИСКОПА ФЕССАЛОНИКИЙСКОГО МОЛИТВА О ЦАРЯХ ГЛАГОЛЕМАЯ

Господи, Владыко неба и земли, Царь веков и Творец, един имеющий по природе власть надо всеми как единый Создатель всяческих,

безначальный Начальствующий и нетленный и безконечный, держащий все властительною и вседержительною Твоею силою и ничего даже самага ничтожнаго не оставляющий вне Своего управления, ибо и нет ничего без Твоей воли и силы и не могло бы пребывать вне Твоего попечения и провидения, но все рабствует Тебе и Твоим мановением водительствоуется. Иже и словесное сие живое существо, человека, величайшею Твоею премудростию создавший умным и чувственным, земным и небесным, свободным и владеемым, другим, малым миром и царем всего видимаго, Иже от власти этой отпадшаго его и возношением ставшаго рабом и смертным чрез смирение Присноживущаго Единороднаго Твоего Сына воззавший, вочеловечившагося и все соделавшаго и пострадавшаго нас ради, ставшаго для нас очистительною Жертвою, священнодействованнаго Крестом и воскресение нам подавшаго, и Духом Божественным наполнившаго нас в возсоздание наше, Егоже Божественную благодать первыми приявшие Того ученики из всей вселенной Церковь Тебе составили и по преемству от них архиереи и иереи Духом Твоим поставляются и народ Божественный для Тебя возобновляется и вернаго сего Твоего народа начальствующие совершаются верные, знающие Твою державу и Твоей власти подчиняющиеся. Сам, преблагий Царю, Иже и меня малейшаго неизреченными Твоими судьбами удостоивший быть помазанным в архиерея Твоего народа и подающий дар и силу умолять Тебя за него и приносить молитвы, прими меня ныне предстоящаго пред Тобою и от души молящаго за благовернейших и христолюбивых наших царей и благочестивейших детей их, которым Ты судил начальствовать святым Твоим сим народом и царственным священством. И даруй им облегчение жизни, безмятежное пребывание, долготу жития и всецелое здравие, стойкий мир и могущество противу всех врагов, высоту и широту во всем благом, изобилие благопотребнаго, движение к делам достождным и полезным, совесть благуя в решениях и полнейшее поспешение в соблюдении стада Твоего. Сократи всякое дерзновенное устремление противящихся им, сокруши в конец борющихся их, покори им всякаго врага и супостата, смири надмение безбожных нечестивое и безумное, буйно на народ Твой движимое, и избавив всех верных ига рабства, дай свободным языком всем Твоим вместе и непрестанно воспевать и славить Тебя. Благочестиваго же сего Деспота, получившаго в удел править сим городом, укрась изрядными царски-

ми добродетелями, обогати многообразными Твоими дарованиями, изгони из него все сопротивное, чувственное и мысленное. Возвесели его благоденствием, широтою, миром и здравием по неизреченной Твоей благодати. Сподоби всех сих вкупе, родителей и чад, всеблагочестивых наших царей и ныне богато приобщиться Твоих дарований и славить Тебя, сих прославившаго, и вечнующаго Твоего Царствия и веселия навеки достигнути, чрез них и народ Твой мирным и спасенным соделывая, молитвами Всецарицы Владычицы нашей Приснодевы и Пресвятыя Богородицы, славнейших Ангелов и всех Тебе благоугодивших. Яко Твое есть Царство Вечное и держава безпредельная и слава непостижимая и Тебе благодарение и поклонение возсылаем со Единородным Твоим Сыном и Всесвятым и Благим и Животворящим Духом, ныне и присно и во веки веков. Аминь.

III

МОЛИТВА ЧИТАЕМАЯ ПЕРЕД ЛИЦЕМ ЦАРЯ НОВОХИРОТОНИСАННЫМ МИТРОПОЛИТОМ

Бог Святой, из изряднаго Своего достояния от самага чрева матери Избравший тебя в царя всей христианской полноты и совокупности и на божественную и священную твою главу венец Положивший, от камней честных уготованный, и сию [главу] Помазавший (χρῖσταιφ) елеем Своим, Сам, Единый Благий, в милости и бездне благодати Богатый, [тебя,] боговенчанне, богохраниме царю святой, Который из того же избраннаго народа взял архиереев и иереев, чтобы они о милости, жизни, победе, пребывании, мире, здравии и спасении христолюбивой державы вашей и о неведениях народа безкровныя жертвы Ему приносили, да услышит и меня смиреннаго в сей час настоящей молитвы и да поставит царския твои божественныя ноги на широте (Пс 30:8), покорив под них все иноплеменные и варварские народы, и как прах пред лицом ветра да истощит их (Пс 17:43) и врагов твоих да истребит, чтобы в мире глубоком (4 Мак 3:20) твоего наследия подданным уделом (Втор 32:9), народом святым, царственным священством (1 Пет 2:9) ты управлял царственно и великолепно и благодарственные возсылал гласы к Богу, Который да приложит день на день державнаго и святаго твоего царства и лета твои

да сохранит до рода и рода и да благоволит [вам] царствовать до пределов настоящего века, преемственно сохраняя в мире потомство твое.

Ей, да будет, да будет, Боже Вседержителю, с земным сим царством и небеснаго Твоего Царства да удостоишь его. Яко и всякий дар совершенный у Тебя (Иак 1:17), Единого Бога, Который и наши молитвы совершает; Ему подобает всякая слава, честь и поклонение и держава вечная во веки веков. Аминь.

Перевод и предисловие протоиерея Валентина Асмуса.

Ж. Даниелу

ПЛАТОН В ХРИСТИАНСКОМ СРЕДНЕМ ПЛАТОНИЗМЕ*

Среди представителей античной мысли, на которых ссылались ранние христианские авторы, Платон, без сомнения, занимает главное место. Такое отношение к Платону обусловлено зависимостью христианских писателей первых двух веков от современного им контекста, представляющего собой возрождение платонизма – так называемый средний платонизм. Основателем среднего платонизма был Антиох Аскалонский (I век до РХ), в I веке по РХ представителем этого течения явился Плутарх, во II веке мистическое направление среднего платонизма развивал Нумений и Максим Тирский, формальное – Альбин и Аттик.

Средний платонизм представляет собой определенную интерпретацию Платона, систематизацию отдельных, заимствованных у него элементов. Подобное прочтение Платона мы обнаруживаем и у тех христианских писателей, чья принадлежность традиции среднего платонизма установлена в недавних работах. Особенно отчетливо эта принадлежность выражена у Иустина. Философские взгляды Иустина до обращения, изложенные в начале *Разговора с Трифоном-иудеем*, свидетельствуют о том, что он был средним платоником. То же самое можно сказать о Татиане, Клименте Александрийском, Оригене и авторе *Cohortatio*. Особенно показательным в этом отношении является перечень цитат из Платона, встречающихся у христианских авторов: по большей части он совпадает с набором цитат, приводимых философами. Христианские писатели используют не только извлечения из Платона, сделанные современными им философами, но и их толкования.

Ниже мы рассмотрим основные заимствования из Платона. Они имеют фундаментальное значение для истории эллинистического христианства, так как постоянно оказывали влияние на формирование богословия и мистики. В исследовании П. Каниве (P. Canivet), посвященном Феодориту, показано, что у Иустина и Климента, у Климента и Евсевия,

* Данная статья представляет собой главу из книги Ж. Даниелу: *Daniélou J. Message évangélique et culture hellénistique*. Paris, 1961. P. 103-122.

у Евсевия и Кирилла, у Кирилла и Феодорита цитируются одни и те же тексты. Выявление имплицитных аллюзий, тех выражений, в которых они прослеживаются, обнаруживает, насколько всеобъемлющим было влияние среднего платонизма.

Глава VI *Увещания* Климента Александрийского содержит три основных текста, относящихся к Богопознанию. Первый текст (VI, 68, 1) – это *Тимей* 28 с: «Зиждителя (poiht)hq) и Отца (pat)hr) всего и найти нелегко и нашедши возвестить Его всем невозможно». Этот отрывок в несколько измененном виде ранее цитировал Иустин (*II Апол.* X, 6)¹: «Отца и Зиждителя (dhmiourg)oq) всего и найти нелегко и, нашедши, возвестить Его всем небезопасно (_asfal)eq)». Смысл здесь тот же, что и у Климента: непознаваемость Бога до пришествия Христа. В свою очередь, об этом пишет Афинагор (*Прош.* 6). Он видит здесь утверждение о «Едином Творце вселенной, несотворенном Боге». Цитата встречается и у Тертуллиана (*Апол.*, XLVI, 9), и у Минуция Феликса (*Октав.*, III, 4).

Примечательно, что эта цитата популярна у средних платоников². В частности, она встречается у Альбина (XXVII, 1), у Аттика (*Прокл.*, на Тим., 93 b), у Апулея (*О Платоне*, I, 5), у Цельса (*Ориген*, Против Цельса, VII, 42). Более того, Андерсен (Andersen), исследовавший этот вопрос, показал, что цитаты, приведенные у Альбина и у Иустина, очень близки по форме. Вероятно, Иустин заимствовал текст либо у Альбина, либо из антологии³. Впрочем, Афинагор определенно свидетельствует о его заимствовании из антологии. Данная цитата входит в компиляцию Стобея, в которой использован сборник Аэция (II, 1, 15). Кроме того, ее различные варианты встречаются в герметических текстах: «Познать Бога трудно, выразить Его невозможно» (*Extraits de Stobée*, I, 1, 1). При-

¹ Список сокращений см. в конце статьи.

² См.: *Festugière A. J. Le Dieu inconnu et la gnose*. Paris, 1954. P. 94 et 103; *Andersen G. Logos und Nomos*. Berlin, 1955. S. 132, который замечает, что это предпочтение восходит, возможно, к Антиоху Аскалонскому, согласно *Цицерону*, *Nat. Deor.*, I, 12, 30; *Geffcken J. Zwei griechische Apologeten*. Leipzig, 1907. S. 174, 175; *Canivet P. Histoire d'une entreprise apologétique au V siècle*. Paris, 1957. P. 190.

³ *Andersen G. Justin und mittlere Platonismus // ZNW*, 44 (1952). P. 167-168. Отметим, что текст у Иосифа (*Против Апия*, II, 31, 224) приведен в том же виде, что и у Альбина.

веденная редакция исследовалась Фестюжьером (Festugière A.J.)¹. Именно в таком виде эта цитата, приписанная Гермину, приведена в конце *Увещания* в III веке (38).

Итак, очевидно, что цитация упомянутого текста христианами авторами определяется его популярностью в среднем платонизме. Подобная картина наблюдается и в отношении толкований на этот текст. Действительно, в *Тимее* вводится Демиург, который отличается от Блага. В среднем же платонизме тот и другой отождествляются: Бог Творец – Верховный Бог², что отражено в различных вариантах цитаты. Там, где у Платона мы читаем ποιητὴς καὶ πατὴρ, Альбин пишет τὸ τιμῆς τῶν πάντων ἐργαζόμενος, а Апулей уеὸς³. Только у Нуминия различаются Отец – Первый Бог и Демиург – второй (*Евсевий*, PE, XI, 18, 1-2).

Мы уже отмечали, что Климент приводит упомянутый текст в *Увещании*; цитата неоднократно встречается и в *Строматах*. В V книге *Стромат* (12, 78, 2) Климент объясняет, что Платона, друга истины (φίλος τῆς ἀληθείας), вдохновлял эпизод с Моисеем, входящим во тьму (Исх 19:12-20). Для нас здесь важно, что Климент интерпретирует Платона на основе библейского откровения. С другой стороны, библейский и платоновский тексты о непознаваемости Бога достаточно близки, о чем упоминал уже Филон (*Vit. Mos.*, I, 158) и повторил Григорий Нисский. Климент (V, 14, 92, 1-4) усматривает также в этом отрывке веру Платона в творение мира ex nihilo и цитирует *Тим.* 28 b – свидетельство того, что Климент пользовался не только антологиями, но и непосредственно платоновским текстом.

Скрытое влияние платоновского текста, несомненно, сказывается в частом использовании выражения «Отец вселенной» при именовании Господа (*Иустин*, I Апол., XLV, 1; II Апол., VI, 1; *Климент Александрийский*, *Строматы*, I, 28, 178, 2; V, 13, 86, 2; V, 14, 133, 7; 136, 2). Выражение «творец (ποιητὴς) вселенной» встречается у Иустина (*Разг.*, LVI, 4). Андерсен отмечает, что оно не библейское и, вероятно, заимствовано из *Тим.*, 28c⁴. Впрочем, формулу «отец и творец вселенной» мы нахо-

дим у Плутарха (*Quaest. Conv.*, VIII, 1, 3, 717 f) со ссылкой на Платона. Таким образом, оно было в ходу у средних платоников¹ и перешло в христианство как именование Бога Творца². Мы видим, как, начиная с Платона, формируется язык христианского богословия.

Любопытно, что в отличие от Климента и Апологетов, Ориген видит в отрывке из *Тимея* не предвосхищение христианства, но, напротив, его расхождение с платонизмом. Упомянув об использовании Цельсом этой цитаты, признавая, что она выражает мысль «возвышенную и удивительную», Ориген вместе с тем полемизирует с Цельсом. Богопознание не есть результат интеллектуальных усилий, привилегия избранных. Оно совершенно недоступно любому человеческому усилию (VII, 42), но достижимо во Христе, образе Бога невидимого; через Христа «любой человек может достичь знания Отца и Творца вселенной» (VIII, 43).

Второй текст, цитируемый Климентом в *Увещании* VI, – *Письм.*, II, 312 e: «Все во власти царствующего над всем и Он – причина (αἰτία) всего». Климент приводит здесь только начало отрывка в качестве свидетельства верховной власти Господа. В *Строматах* этот текст приведен более полно. В VII, 2, 9, 3 речь идет о действии, которое от первоначала распространяется на «вторые вещи и третьи». В V, 14, 103, 1, в конце цитаты, Климент добавляет: «Лично я не вижу, как можно иначе понять значение этого текста, кроме как указание на Святую Троицу: «третье» – Дух Святой и «второе» – это Сын».

Здесь Климент вполне следует традиции апологетов. Иустин писал: «И его (Платона) упоминание о третьем произошло, как я уже сказал, от чтения слов Моисея, что Дух Божий носился над водами; ибо он второе место дает слову Божию, которое, по его словам, помещено во вселенной на подобие буквы X, а третье место – Духу, о котором сказано, что он носился над водами, – говоря: третье около третьего» (*I Апол.*, LX, 6-7)³. Мы вернемся к упоминанию буквы X (*Тим.*, 36 b-c). Здесь же текст *Письм.*, II, 312 e относится к Святой Троице. То же видим и у Афинагора: «Платон рассуждал касательно первой силы также о том, что «все во власти царст-

¹ Festugière A.J. Le Dieu inconnu et la gnose, XIII-XIV

² См.: Festugière A.J. Le Dieu cosmique. Paris, 1949. P. 104-105.

³ См.: Andersen G. Justin und mittlere Platonismus. P. 167.

⁴ Andersen G. Logos und Nomos. P. 159

¹ См. также: Максим Турский. Dissert., VIII, 10: «=Ο τῶν ὄντων πατὴρ καὶ δημιουργός».

² См.: Иустин. I Апол. VII, 2. Феофил (*К Автолику*, II, 4) цитирует это выражение как платоновское.

³ См. также: I Апол., XIII, 3-4.

вующего над всем и все для Него, и Он причина всего», о втором, о третьем» (*Прош.*, 23).

Насколько использование этого текста христианами обусловлено его употреблением средними платониками? Его цитировал Цельс (*Ориген*, Против Цельса, VI, 19), демонстрируя как пример искажения христианами мысли Платона. Согласно Андерсену, Цельс понимает текст Платона иначе, чем Иустин. Любопытно, что в полемике Цельс ставит акцент не на тринитарной проблематике, а на теме царя и царства. Объяснение Андерсена не слишком убедительно¹. Однако важнее другое. Текст Платона использовал Плотин в своем учении о трех ипостасях (*Энн.*, VI, 7, 42). Евсевий пишет, что платоники под ними подразумевали Благо, Ум и Душу (*PE*, XI, 20). Андерсен отмечает², что это относится и к Платону, и к школьному платонизму.

Существование подобной интерпретации в среднем платонизме весьма вероятно. Андерсен не отметил, что эта интерпретация приведена в одной из цитат у Климента (*Строматы*, VII, 2, 9, 3). Здесь Климент следует не Иустину, как в V, 14, 103, 1, но тяготеет к традиции среднего платонизма. Кроме того, Ипполит полагает, что *Письмо* Платона явилось источником учения Валентина об Отце, Плероме и Кенеме (*Филос.*, VI, 37). Действительно, можно предположить, что Нумений, хотя и не цитирует *Письмо* явным образом, имеет его в виду, когда говорит о Первом и Втором богах (*Евсевий*, PE, XI, 18)³. Заметим, что в этом отрывке Нумений использует также слова πατήρ и ποιήτης, заимствованные, вероятно, из *Тим.*, 28 с. Климент тоже сравнивает оба эти отрывка – свидетельство того, что они сопоставлялись в платоновском сборнике II века.

Все вышесказанное позволяет нам заключить, что три варианта цитаты одного и того же текста у Климента обусловлены тремя различными источниками. Вероятно, с одной стороны, текст входил в состав сборника, где шла речь о «царствующем над всем», близкого к *Тим.* 28 с. Именно на этот сборник ссылается *Увещание*. На эту же интерпретацию указы-

¹ Andersen G. Logos und Nomos. P. 160, 357-359.

² Andersen G. Logos und Nomos. P. 353-354.

³ См.: Fetugièrè A.J. Le dieu inconnu et la gnose. P. 128; Chadwick H. Origen Contra Celsum. Cambridge, 1953. P. 331

вает и Цельс. Ее имеет в виду Ориген, отвечая Цельсу (*Против Цельса*, VI, 19). Во-вторых, существовала интерпретация Нумения, которая используется в VII книге Стромат, у Ипполита и позднее у Плотина. Наконец, тринитарное толкование седьмой Книги Стромат, несомненно, восходит к Иустину. Иустин использовал и истолковал в тринитарном духе тот же текст Платона.

Третий текст, цитируемый Климентом, – это *Законы*, IV, 715 e – 716 a: «Бог, согласно древнему рассказу, владея началом, серединой и концом всех существующих вещей, действует, обращаясь с ними соответственно с их природой... но всегда с ним следует правосудие, карающее тех, которые отступают от Божественного Закона» (*Увещание.*, VI, 69, 4). В таком виде, со значительными купюрами, текст содержится в *Строматах* II, 22, 182, 2-4. Ранее он уже встречался у Ириния (*Против Ересей*, III, 25, 5). Это позволяет предположить, что текст существовал в сокращении в антологии, поскольку маловероятно, что Климент его позаимствовал у Ириния. Аллюзия на приведенный текст содержится у Климента в другом месте (VII, 16, 106, 3). Начало отрывка цитируется во второй половине III века Мефодием Олимпийским (*Воскр.*, II, 10, 5) и в *Cohortatio* (25).

Итак, вновь перед нами текст, имевший в среднем платонизме особенное распространение¹. Он встречается в заключении псевдо-аристотелевского трактата *О мире* (76 491 b) в начале I века в том же виде, что у Ириния и Климента. Есть он у Плутарха (*De Exil.*, 5). Этот текст цитируют Альбин (*Epit.*, XXVIII, 3) и Аттик (*Евсевий*, PE, XV, 5, 2). Ипполит упоминает его в обзоре платоновских воззрений о Боге (*Филос.*, I, 19, 6)². Он встречается у Стобея, который заимствует его из сборника Аэция (I, 3, 55 a). Наконец, его цитирует Цельс (*Ориген*, Против Цельса, VI, 15)³ в контексте, очень близком к *Письм.* II, 312 e (VI, 18), приводя примеры искажений Платона в христианстве. Сравнение *Увещания* и *Истинного слова* Цельса вызывает вопрос, не является ли *Увещание* предшествующим оригеновскому опровержению на *Истинное слово*.

¹ См. о цитации текста: E. Des Places. La tradition des Lois de Platon. Mèl. Saunier. Lyon, 1944. P. 34-35.

² Он видит в παλαί(ο)γοο аллюзию Платона на Моисея. Можно добавить *Иосифа Флавия*, Против Апия, II, 193.

³ См.: Andersen G. Logos und Nomos. P. 154-155

Андерсен отмечает, что платоновский текст цитируется двумя различными направлениями¹. Первое, стоического происхождения, интерпретирует текст с точки зрения космологии. Примером такого рода является трактат «*О мире*». По свидетельству Аттика и Ипполита, средние платоники принадлежали именно к этому направлению. Толкования второго направления – Плутарха, Альбина и Цельса, – носят скорее этический характер. Христиане использовали обе эти традиции. Ириней, Мефодий, *Cohortatio* подчеркивают космологический аспект, Климент и Ориген (*Против Цельса*, III, 125) – в большей степени нравственный. Таким образом, перед нами вновь предстает традиция платонизма II века.

Заметим, что все три текста представлены не как выражение собственно платоновского учения, но как отражение античной традиции. Это с очевидностью следует из *Законы* 715 e, где говорится о palai(oq)logoq. Де Плазе (E. Des Places) отмечает, что выражением palai(oq)logoq обозначается обычно орфическое учение (*Платон*, *Законы*, 2). И действительно, в трактате *О мире* цитируется орфический гимн, который содержит приведенную формулировку (7). Кроме того, текст *Письм.*, 312 e представлен как сообщенное в откровении учение (diä a_inigm^wn, 312 d). Наконец, мы видели, что в *Cohortatio Тим.*, 28 с приписывается Гермению и, действительно, встречается в *Герметическом корпусе* Стобея.

Это вполне согласуется с той традицией, которая интересуется Платоном скорее как представителем архаического учения, нежели его собственной философией. Подобный взгляд на Платона характерен для Цельса. Но едва ли можно согласиться с мнением Андерсена о том, что такой подход к Платону связан у Цельса с его реакцией на философию истории Иустина. Подобное «прочтение» Платона свойственно среднему платонизму в целом: Плутарху, Максиму Тирскому, Нумению. В том же ракурсе и христианские писатели интересовались этими текстами. Их цель – показать, что Платон отражает предшествующую традицию, которую он исказил и которую в истинном виде сообщает Моисей. Таким образом, собственно платоновские взгляды их в конечном счете не интересуют. Они вкладывают в цитируемые тексты библейское содержание. Было бы правильнее говорить о библейской экзегезе, используя

¹ Andersen G. Logos und Nomos. P. 301.

щей реформированную платоновскую терминологию, нежели о платонизме или христианском среднем платонизме.

Можно сравнить несколько других платоновских цитат из основных текстов, которые связаны между собой и, вероятно, восходят к одним и тем же сборникам. В *Увещании* Климент соотносит *Тим.* 28 с отрывком из *Письм.*, VII, 341 с: «Бог абсолютно невыразим (o_udam^wq =rht)eon)» (VI, 68, 1). Их контаминация приведена в *Строматах*, V, 12, 78, 1. В буквальном и более развернутом виде текст имеется в V, 12, 77: «После продолжительного общения с реальностью, когда с ней живешь, истина вдруг (_exa)ifnhq) вспыхнет в душе, как свет вспыхивает от искры». В свою очередь, Ориген комментировал этот текст (*Против Цельса*, VI, 5), отстаивая его библейское происхождение.

Как показал Андерсен, этот текст был популярен в среднем платонизме¹ и выражал его мистический характер. Альбин указывает на то, что Платон почти называет Бога 2arrhtoq (X, 1 и 4). Андерсен ссылается также на Максима Тирского, *Dissert.*, XXIX, 5; на Плутарха, *De Iside*, 77. Цельс цитирует этот пассаж (*Против Цельса*, VI, 3), поэтому и Ориген его упоминает. Но особенно интересно отметить, что, по наблюдению Андерсена, Иустин, описывая свою философию до обращения, также его касается. Он пишет: «Бог превыше всякого существа (_ep)ekeina) (*Государство*, 509, 6), невыразим (o_u =rht)on) и несказанный, который возникает (_eggin)omenoq)² вдруг (_exa)ifnhq) в душах, благорасположенных из сродства (suggen)eq) и желания (2erwq) видеть» (*Разг.*, IV, 1). Аллюзия на *Письмо*, 7 с его o_u =rht)on) и _exa)ifnhq) очевидна. Отметим цитату из *Государство* 509 b, которая перешла затем в христианский богословский словарь.

Афинагор, со своей стороны (*Прош.*, 6), связывает с *Тим.*, 28 с другой текст из *Тим.*, 41 a, чтобы установить различие между Богом нетварным и вечным и «богами» тварными, звездами: «Бог богов, которых я создатель (dhmiourgo)q) и отец творений, которые не могут разрушиться без моей воли; а все связанное может разрушиться». Климент Александрийский объе-

¹ Andersen G. Justin und mittlere Platonismus. P. 165-166.

² Как отмечает Андерсон, это же слово встречается у Цельса, однако оно не принадлежит Платоновскому тексту, и это позволяет предположить существование источника, общего для Цельса и Иустина.

диняет этот текст с *Письм.*, VI, 323 d и II, 312 a (*Строматы*, V, 14, 102, 5). Та же цитата есть и в *Cohortatio*, 20, в *Против Цельса*, VI, 10. И здесь контекст среднего платонизма очевиден. Текст использовал Альбин (XV, 1-2), цитировал Аттик, утверждая концепцию богосотворенности мира, то есть положение, которое защищал и Афинагор (*Евсевий*, PE, XV, 6, 4)¹. Кроме того, в *Разговоре* Иустина он подразумевается в отрывке, где старец рассказывает о среднем платонизме (V, 4). Отметим, что Афинагор делает еще одну (23) ссылку на этот же контекст, цитируя 40 d, когда говорит о монахах².

Мы видим, что Климент сравнивает *Письм.*, 312 (V, 14, 103, 1) с отрывком из *Письма*, 323 d (V, 14, 102, 4): «Призови в свидетели Бога, Начало (=hgem)wn) всего сущего и будущего и Всемогущего Отца Начала и Причины», комментируя их следующим образом: «Платон здесь явно показывает Отца и Сына». Ориген также цитирует этот отрывок в качестве свидетельства Платона о Боге и Сыне и обвиняет Цельса в намеренном умолчании об этом отрывке (VI, 8)³. Замечание Оригена интересно. Оно означает, что упомянутый текст не принадлежит сочинениям средних платоников. Можно предположить состав корпуса христианских тринитарных текстов. Это касается, например, *Письм.*, II, 312 e, которого нет у Стобея.

Добавим, наконец, к этому ряду текст *Федр.*, 246 e. Как мы далее увидим, он также был очень популярен и в среднем платонизме, и у христианских авторов; «Великий (m)egaq) царь неба Зевс, едущий на быстрой колеснице, шествует первый, устроая (diakosm^wn) все и управляя, за ним следует воинство богов и демонов». Афинагор цитирует текст в качестве свидетельства веры Платона в трансцендентного Бога (*Прош.*, 23). Примечательно, что и Максим Тирский цитирует его в этом же смысле (*Dissert.*, XXXII, 7). Климент Александрийский относит его к Логосу (*Строматы*, VII, 2, 5, 1). Ориген приводит ту же цитату (*Против Цельса*,

¹ Его можно найти у *Филона*: Incorrpt., IV, 13. См.: Andersen G. Justin und der mittlere Platonismus. P. 163.

² Тот же текст дважды цитирует Климент (*Строматы* V, 12, 84, 1-2; VI, 15, 123, 1).

³ Можно прочесть у П. Каниве: *Canivet P. Histoire d'une entreprise arologétique au V siècle*. Op. cit. В этой же работе есть интересные сведения о дальнейшей истории текста: P. 160, 190-191.

VIII, 4). В *Cohortatio* (31) «быстрая колесница» мыслится как заимствованная из книги пророка Иезекииля (10:18).

Вторая категория платоновских текстов, использовавшихся ранними Отцами Церкви, включает тексты, касающиеся творения и промысла о человеке. Говоря о творении, Иустин пишет, что «Он по благодати (*Тим.*, 29 c) Своей в начале все устроил из безобразного вещества (_ex _am)orfou 4ulhq)» (*I Anol.*, X, 2). И далее он объявляет, что свое учение «Платон заимствовал от наших учителей, то есть из сказания, преподанного пророками» (LIX, 1). Для аргументации этого утверждения он цитирует Быт 1:1-2: «В начале сотворил Бог небо и землю. Земля была невидима (_a)oratoq) и неустроенна (_akataske)uastoq)» В цитате из *Тим.* 51 a, Платон обозначает первоматерию словами «невидима (_an)oratoq) и неустроена (2amorfoq)».

Существует еще одно сравнение текста книги Бытия и *Тимея*. Ипполит, резюмируя представления Валентина, пишет, что последний учил, что «София испускает сущность (o_us)ia) бесформенную (2amorfoq) и неустроенную (_akataske)uastoq) и именно об этом пишет Моисей: «Земля бе невидима и неустроена» (*Филос.*, VI, 30, 8-9)¹. Очевидно, что библейское выражение (_akataske)uastoq) и платоновское (2amorfoq) очень схожи. К тому же Иустин заимствовал это выражение из средних платоников, а не из самого Платона. Платон обозначает первоматерию не 4ulh, а e7idoq, что напоминает o_us)ia) у Валентина. Напротив, Альбин, ссылаясь на этот отрывок из *Тимея*, использует слово 4ulh и описывает ее как бесформенную (2amorfoq). Иустин здесь тяготеет к современному ему платонизму². Важник (Waszink J.H.) показал, что Гермоген проводит такое же сравнение, как и Иустин, обусловленное учением среднего платонизма о материи³.

Аналогии такого рода все же весьма проблематичны. Ибо для Альбина материя – начало (_arg)h), совечное Богу. Трудно сказать, принимает

¹ См. также: *Климент Александрийский*. Извлечения из Феодота 47, 3-4.

² Следует отметить, что выражение _ex _amorfoou 4ulhq) содержится уже в *Sap. 11, 17*. См.: Finan T. Hellenistic Humanism in the Book of Wisdom // *Irish Theol. Quater.*, 27 (1960). P. 46.

³ Waszink J.H. Tertullian's Treatise Adversus Hermogenem // *VC*, 9 (1955). P. 129-138.

ли Иустин, подобно Гермогену, подобную точку зрения¹. В V книге *Стромат* Климента содержится отзвук этой проблематики: «Философы – и среди них Платон – относят материю к началам: таким образом, существует не одно начало (*_arçh*)» (*Строматы*, V, 14, 89, 5). Климент отвечает: «Но разве не все философы считают материю в числе начал и элементов первобытных? Нет ни одного между ними, который допускал бы начало единое (*_arçh*). А я вам в свою очередь отвечаю, что то, что вы называете материей и за чем вы не признаете никаких свойств (*2aroioc*) и никакого определенного вида (*_aschmatistoc*) (по Аристотелю). Платон более смело, чем вы, называет «я не знаю что» или «тем, чего нет, что не существует» (*m(h 2on)*). То, что мы читаем у него в «Тимее», эти глубоко таинственные (*mustikwtata*) слова его, не исходят ли они от человека с убеждениями, утвердившего их на одном принципе? «Наша мысль, – говорит он – такова: Что касается начала вселенной или начал, то какого бы мнения относительно сего предмета мы ни держались, нужно речь о нем остановить до другого времени; и это не по какому-либо иному побуждению, как потому, что по состоянию и качеству настоящего спора нам трудно было бы договориться до чего-нибудь в этом направлении (*Тим.*, 48 с)».

Далее Климент продолжает: «Это слово пророческое: Земля была безвидна и пуста (*_aratoç ka(i _akaste)uastoc*) может считаться ими за начало материи (*Тим.*, 48 с)». Если я правильно толкую мысль Климента, она означает следующее. Текст Быт 1:2 – исходная точка всех философских учений о материи. Перед нами изложение заимствований. Упомянутый текст был плохо понят теми философами, которые из материи сделали *_arçh*, что вполне согласуется с теорией Иустина об ошибочных интерпретациях у философов. Однако Платон понял, что речь идет не о начале, совечном Богу. Он интерпретирует этот отрывок из книги Бытия, как способ выразить небытие. Язык книги Бытия, по мнению Климента, аллегорический, образный.

Отметим, что эту же строфу из книги Бытия Климент в другом месте интерпретирует иначе и связывает ее с умозрительным миром Плато-

¹ Она отвергается Феофилом (*К Автолику*, II, 4) и Татианом (*Речь*, 3), но встречается у средних платоников Аттика и Галена. См.: *Festugière A.J. Le «Compendium Timoei» de Galien // REG*, 65 (1952). P. 101-103.

на (*Тим.*, 29 а), который именуется выражением *_aratoç*: «В мудрости варварской также различаются два мира: один лишь умом созерцаемый и вечный, другой же преходящий и телесными очами зримый; первый для второго служит первообразом (...) И первый... она ставит в соотношение с Монадой, а второй... с числом шесть. У пифагорейцев брак (*g)atoc*) действительно фигурировал под числом шесть, потому что им означалось произхождение. Итак мудростью откровенной этот мир невидимый (*_aratoç*), нашим чувствам не подлежащий, эта земля святая, свет сей, зримый очами лишь духовными, помещается в Монаде. Она и подлинно говорит так, свидетельствуя, что «в начале Бог сотворил небо и землю; земля же была невидима. (...) И сказал Бог: Да будет свет, и был свет» (Быт 1:1-3). Итак при сотворении мира чувствам подлежащего Бог создал твердь небесную, это небо, чувствам подлежащее, и эту землю видимую и свет, ощущаемый нашими глазами. И Платон (в *Тимее*) идеи (*_ideai*) живых существ относит к миру умозрительному, а здесь на земле поместив лишь чувственные их формы (*e2idh*), образованные, так сказать, по различным духовным прототипам (*g)enh*), не имеем ли в этом случае по стопам Моисея? (*Строматы*, V, 14, 93, 4-94, 2). Противопоставление первого дня и шести дней понимается как оппозиция умозрительного и чувственного миров.

Подобная интерпретация содержится и в *Cohortatio*, 30. Однако источником как для Климента, так и для *Cohortatio* является не платонизм II века, а Филон, уже сопоставивший Быт 1:1-2 и *Тим.*, 29 а. Он говорит в *Op.*, 29 о небе бестелесном и о невидимой земле (*_aratoç*). Сопоставление двух других текстов: «*dies unus*» из Быт 1:5 и творения времени из *Тим.* 38 b – также восходит к Филону (*Cohortatio*, 33; см.: *Филон*, *Op.*, 15)¹. В *Cohortatio* (29) мы находим похожее сопоставление. Автор утверждает, что свое учение об интеллигибельных архетипах Платон заимствовал из Исх 25:9: «И все сделайте, как я показываю тебе». Об этом пишет и Филон (*Quaest. Ex.*, II, 59). У Филона же заимствуется различение двух этапов в процессе сотворения человека (30), установленное на основе текстов Быт 1:26 и Быт 2:7. Климент, в свою очередь, сопоставляет тело, сотворенное из праха, с *g)h`inon sk)hnoç* из Аксиоха, 366 а.

¹ См.: *Heinisch P. Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese. Munster*, 1908. P. 154, 161.

Один из основных текстов, касающихся человека, – *Тезт.*, 176 а-б: «Потому-то и следует пытаться как можно скорее убежать отсюда туда. Бегство – это насильное уподобление Богу (=омо)іwsiq), а уподобиться Богу – значит стать разумно справедливым и разумно благочестивым». История бытования этого текста в патристике исследована Х. Мерки (Н. Merki)¹. К тому времени, как апологеты заимствовали его у средних платоников, тема уподобления Богу уже была разработана². Для Климентя уподобление человека Богу являлось целью христианской «философии». Он соотносит слова Платона с 1 Кор 2:1: «Будьте подражателями ... Христу». С другой стороны, подобно средним платоникам, он приравнивает =омо)іwsiq ye#^w к _akolo)uywq t3A f)usei z^hn стоиков³, истолкованное в платоновском духе (*Строматы*, V, 14, 94, 4). Это позволяет ему сопоставить =омо)іwsiq и следование Господу из Второзакония (13:4). Он полагает также, что Платон заимствовал свою мысль из Второзакония (*Строматы*, II, 19, 100, 3)⁴.

Кроме того, платоновская мысль связывалась апологетами с Быт 1:26 – творением человека по образу (kat' e_ik)ona и подобию (kau' =омо)іwsiq). Однако здесь нельзя говорить о влиянии платонизма. Оба слова рассматривались как синонимы, в частности у Татиана, где они тождественны сверхприродному причастию Божественной жизни. Однако интерпретация Климента Александрийского уже другая, он, ссылаясь на платоновскую идею, видит в подобии совершенство, а в образе – лишь исходную точку: «... сам Платон говорит, что счастье (e_udaimon)ia) состоит в имени доброго гения (da)imwn), что гением называется высшая и начальственная (=hgemonik)on) часть нашей души и что счастье иметь такого гения есть благо наисовершеннейшее и полное. Иногда он это счастье отождествляет с жизнью во всем упорядоченной и с самой собою согласной; в другой же раз – с тем, что есть в

¹ Merki. H. =Wmo)іwsiq Ye3^w Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. Fribourg, 1952.

² См.: Andersen G. Justin und des Mittlere Platonismus // ZNW, 14 (1952), P. 162. Альбин (*Epit.*, 28) синтезирует платоновское учение.

³ Альбин. *Epit.*, XXVIII, на которого, вероятно, опирается Климент. См.: Waszink J.H. Des Platonismus und die Antike Gedankenwelt, Recherches sur la tradition platonicienne. Vandoeuvres-Geneve, 1958. S. 167-168.

⁴ См.: Merki H. Op. cit. S. 46-47.

добродетели наисовершеннейшего. А совершенство это (...) состоит в познании сего блага и в уподоблении (_exomo)іwsiq) Богу. И уподобление это он поставляет в святости и праведности, соединенных с рассудительностью. И из наших христианских мудрецов некоторые разве не говорят вместе с ним, что человек с самого рождения своего получает преимущество быть отобразом (kat' e_ik)ona) Божиим, подобие (kau' =омо)іwsiq) же Богу он должен достигать впоследствии через совершенствование» (*Строматы*, II, 22, 131, 5; см. также *Строматы*, V, 14, 94, 4-6).

Этот текст очень важен для истории христианской антропологии. Отметим, однако, что Климент ссылается на предшественников. Действительно, различение образа и подобия встречается до него у Ириния. Он проводит четкое различие между образом, относящимся к plfisma и материальному устройству человека, и подобием, дарованием pne^uma (*Против ересей*, V, 6, 1-2), – то и другое является причастием Слову. В отличие от Климента, Ириней полагает, что речь идет о двух состояниях тела. Каким образом появилось подобное толкование: под влиянием платонизма или в результате полемики с гностиками?¹ Трудно ответить на этот вопрос. Во всяком случае, влияние Ириния на Климента здесь очевидно: так, например, Климент, как, впрочем, и Иустин, полагает, что всецело уподобиться Богу можно только во Христе (ср. *Против ересей*, V, 1, 2; *Пед.*, I, 12, 98, 2-3)².

Другая столь же популярная антропологическая тема – крылья души в *Федре*. Возникает она уже у Татиана: «Дух совершенный окрылял (pt)erwsiq) душу, когда она грехом прогнала его, он улетел как птенец neoss)oq, и она упала на землю» (*Речь*, 20) – очевидна перекличка с *Федр*, 246 с и с *Федр*, 248 с, где показана душа, утратившая крылья и упавшая на землю. Кроме Татиана, образ крыльев использовал и Василид (Ипполит, *Филос.*, VII, 22). В обоих случаях образ христианизиро-

¹ Он противопоставляет человека земного, по образу, и человека душевно-го, по подобию, здесь трудно предположить влияние платоников (*Excerpta.*, 54, 2).

² См.: Mayer A. Das Bild Gottes nach Clemens von Alexandrien. Rome, 1942. S. 47-74. Ориген сопоставляет *Тезт.*, 176 а-б с Быт 1:26, который, по его мнению вдохновлял Платона (*О началах*, III, 6, 1).

ван и понимается как благодать Святого Духа¹. Климент пишет об этом так: «или Сам Отец привлекает к Себе всякого, кто жил непорочно (...); или же свободная воля, свойственная нам, возвысившись до познания верховного блага, возбуждается и – как говорят в гимнастических заведениях – перепрыгивает² через преграды (...), однако не без помощи особенной благодати. Ибо она «получает крылья», ободряется и, отлагая обременяющую ее оболочку тела, возвращает ее родственной с нею земле, а сама устремляет свой полет в области наивысшие» (*Строматы*, V, 13, 83, 1)³.

Текст Климента полон реминисценций из *Федра*, узнаваемого в ртеg)utai (249 d) и br^iyon (246 d). Крылья – символ благодати. Перед нами типичный пример христианской трансформации платонизма. Климент говорит о том, что «он (христианин) возносится душою в страны горные и, паря здесь, (...) на крыльях святых своих и благочестивых желаний, проникает в самое святилище Божие...» (*Строматы*, VII, 7, 40, 1), используя выражение *Федр*, 246 с⁴. И далее: «Я же молился бы, чтобы дух Христов вознес меня в возлюбленный мой Иерусалим» (IV, 26, 179, 2. См. также: *Строматы*, I, 1, 4, 3). Та же тема развивается во фрагменте, принадлежащем, как доказал Нотин (Nautin), Ипполиту: «Всякий ученик Христа, полный страха и любви, трепещет (fr)isson) (251 a) перед Тайнами Божьими, и, устремляясь (_anipt)amenoq) (249 d) к Нему, он там теряется, не оборачиваясь к земле за наслаждением, но возносясь любовью. Так душа должна быть окрылена (_anpter^wsai) (249 d) Духом, чтобы она могла взлететь и вместе с телом»⁵.

Мы видим, таким образом, что христианское богословие о грехопадении и восстановлении по благодати сформулировано в платоновских терминах. Так, у Оригена читаем: «Мужчина и женщина, изгнанные из

¹ См.: Orbe A. Variaciones gnosticicas sobre Alas del Alma // Gregarianum, 35 (1954). P. 24-35.

² Это слово есть у Платона (*Федр*, 251 d), но особенно в пассаже Филона, наполненном реминисценциями из *Федра* (*Spec. Leg.*, I, 207). Это доказывает, что идеи *Федра* были восприняты всей традицией.

³ См. также: *Увещание*, X, 93, 3; 106, 3.

⁴ См. также: *Феофил Антиохийский. К Автолику*, II, 17: «Ибо обращающиеся от беззаконий подобно птицам взлетают душой».

⁵ Nautin. Le dossier d'Hippolyte et de Meliton. P. 178-181

рая – это учение, имеющее смысл скрытый, таинственный, превосходящий смысл Платона, описавшего падение души, потерявшей крылья (ptero)hsasa) (246 с)» (*Против Цельса*, IV, 40; см. также VI, 43). Миф, содержащийся в *Федре*, и повествование книги Бытия – одна и та же истина, представленная в двух различных образных системах, – библейской и эллинистической. И так же, как автор Бытия выразил откровение в современных ему образах, Климент мог считать себя вправе формулировать эту же истину средствами образного строя своей эпохи. Говоря о грехопадении, мы в значительной мере сохранили эту образную систему. Перед нами показательный пример того, как христианская тема была перенесена из библейского плана в эллинистический.

Заметим, что ранние авторы пользовались образами не столько самого Платона, сколько той системы, которая в эпоху среднего платонизма сделалась общеупотребительной¹. У Альбина встречаем слово рt)erwma, крылатое одеяние: «Платон подразумевает врожденные идеи (fusik(h 2ennoia) под именем простой науки или крыльев (pt)erwma) души» (IV, 6). Максим Тирский видит здесь символ 2erwq: «Бог поселил любовь (2erwq) в душу, как крылья (pt)erwma), легкие (ko^ufon) и воздушные (met)arsion), которые поднимают и делают душу легкой и позволяют ей устремляться к желаемому: философы называют эти крылья человеческим влечением (=om)h)» (*Dissert.*, VII, 5). Очевидно, что платоновский образ усвоен средним платонизмом и с ним связаны понятия стоиков fusik(h 2ennoia) или =om)h). Однако заметна и разница между христианскими авторами и философами. Для последних крылья души – это мысль или желание; для христиан – это благодать Святого Духа. Показательно, что Ипполит говорит об _ag)aph там, где у Максима речь идет об 2erwq².

Но мы еще не закончили с антропологическим мифом *Федра*, в котором, наряду с темой крыльев души, присутствует тема двух коней и возникшего. Она также известна в среднем платонизме, встречается у Максима Тирского (*Dissert.*, XLI, 5), Климент Александрийский соотно-

¹ См.: Boyance P. La religion astrale de Platon à Cicéron // REG, 65 (1952). P. 321-330.

² О дальнейшей разработке этой темы см.: Alès. Les ailes de l'âme // ETL, 10 (1933). P. 63-66; Daniélou J. La colombe et la ténèbre // Eranos Jahrbuch, XXIII (1955). P. 395-400; Suehling F. Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Alterium. Freiburg, 1930. S. 155-163.

сит ее с исходом из Египта, когда египтяне были сброшены с седел лошадей: «Когда Моисей воскликнул в гимне избавления: «Коня и всадника он ввергнул в море», ... Он низверг в море этого мира с его бурями и шумными волнами тысячи грубых и скотских инстинктов пожелания ραυοϋ вместе с проводником, который ездил на горячем этом животном и опустил поводья сладострастия. Платон в своем разговоре *О душе* (Per(i juc^hq) – Климент смешивает с *Федром* – изображает перед нами валящих на землю сразу и вожатого и непокорного коня, то есть неразумную часть души, питающую страсти и пожелания (неразумную часть он делит на две: yum)οϋ и _epi yum)ia). В басне Фазтона скрывается тот же самый смысл. Безрассудный возничий опрокинут вместе со своей колесницей, потому что он не умел сдерживать своей невоздержности» (V, 8, 53, 1)¹. Мы видим, что при интерпретации книги Исход ход рассуждений Климента аналогичен его истолкованию Быт 1:1. Климент полагает, что в этом эпизоде перехода через море Моисей открывает тайное учение; здесь он ссылается на Филона (*Иуд.*, III), вдохновляемого Платоном.

С антропологией связана тема ye)ia mo^ira из *Менона* 100 b². «Платон разъясняет в *Меноне*, что добродетель (_aret)h) есть дар Божий. Вот его слова: «Итак, Менон, из этих наших рассуждений вытекает кажется довольно ясно, что тому, кому она дается, добродетель дается Божественным жребием (ye)ia mo^ira)?» Я же спрошу вас: Этим Божественным жребием или Божественным воздействием, как вам кажется, сими выражениями не обозначил ли Платон гностическое познание, составляющее далеко не общее всех наследие?» (*Строматы*, V, 13, 83, 3) В *Cohortatio* (32) это осмысливается как пророческое вдохновение и сопоставляется с Ис 2:1³. Примечательно, что Климент подчеркивает сверхприродный характер ye)ia mo^ira: «И вот почему Пифагор объявляет, что разумом (no^uq) проникается человек в силу некоего воздействия Божественного (ye)ia mo^ira). Платон и Аристотель согласны в этом с Пифагором. Что касается нас, христиан, то мы говорим, что на верующих нисходит наитие Святого Духа. По платоникам разумение

¹ См. аналогичное сопоставление в *Пед.*, III, 2, 14.

² См.: *Альбин*. *Ерп.*, XXXI, 1.

³ См.: *Lewy H. Sobria Ebrietas*. Giessen, 1929. P. 60.

(no^uq) есть истечение в душу некоторой части Божественного существа, ум (no^uq) же есть ее местопребывание, точно так же как тело есть жилище души (juc)h). Иоиль, один из двенадцати пророков, посему гласно и пред всеми сказал: «...изолью Дух (pne^uma) Мой на всякую плоть» (Иоиль 2:28). А как совершается это разделение Духа Святого и что такое Сам Он, мы объясним это, когда будем рассуждать «о пророчестве» и «о душе» (*Строматы*, V, 13, 88, 1-2)¹.

Наряду с аналогиями, относящимися к происхождению и грехопадению человека,² есть и такие, которые касаются эсхатологии. Именно здесь, по мнению апологетов, согласие Платона и Откровения наиболее полно. Иустин (*I Апол.*, VIII, 4), Татиан (*Речь*, 6), Афинагор (*Пров.*, 13) считают, что Платону было известно учение о Страшном Суде, и цитируют *Горгия*, 523 е – о судьях Тартара: Миносе, Эаке и Радаманте. Та же аллюзия есть и у Климента (*Строматы*, V, 9, 58, 6). Аналогии относятся не только к Страшному Суду, но и к обителям загробного мира. Климент сравнивает иудейскую Геенну и реки Тартара (*Федр*, 111-113): «А что иное, как не то же самое следует из упоминания Платонова о реках огненных и об этой пропасти, сльвущей у варваров под именем геенны, а Платон которой дал поэтическое название Тартара? Не им ли далее ведены в мораль реки Коцит, Ахерон, Перифлегетон, наконец, все роды темниц и мучений, карательных и исправительных за преступления людские?» (*Строматы*, V, 14, 91, 2).

В связи с адскими мучениями – которым, как мы видели, придается воспитательное значение – Климент цитирует *Гос.*, X, 615 2-616 а, где говорится о «с огненным лицом людях, которые предадут мукам преступника» (*Строматы*, V, 14, 90, 5). Он сравнивает их с ангелами наказываемыми (Пс 103:4). Ссылается Климент и на *Гос.*, I, 330d-e – о мучениях Аида (*Строматы*, IV, 32, 144, 2). В *Cohortatio* (27) также приводятся два текста. Первый текст в общих чертах излагают Иустин

¹ Татиан считает бессмертие Божественным жребием (mo^ira). Ельц ссылается на *Федр*, 248 с (*Elze M. Tatian und sein Theologie*. Göttingen, 1960. P. 90).

² Сюда же следует отнести *Гос.*, X, 617e – отрывок, остающийся классическим текстом о свободе. Его цитируют Иустин (*I Апол.*, XLIV, 8), Климент Александрийский (*Строматы*, V, 14, 136, 4). Он пользовался популярностью у средних платоников. Его цитируют Максим Тирский (*Dissert.*, XII, 5), Альбин (*Ерп.*, XXVI, 2; XXXI, 1).

(*I Апол.*, VIII, 4) и Ориген (*Против Цельса*, II, 16). Есть он в корпусе Стобея (I, 49, 64)¹ и в *Testimonia* платоников. Отметим, однако, что эта область эсхатологии не разработана авторами среднего платонизма. О сатане Климент приводит три текста Платона, в двух из которых (*Зак.*, X, 896 d-e и 906 a) говорится о злом начале, антагонистичном душе мира (*Строматы*, V, 14, 92-93). Первый из них цитировал Плутарх (*De Iside*, 48)². «Платон, – говорит Климент, – диавола называет духом злоторным» (*Строматы*, V, 14, 92, 5).

Преисподней противопоставлены небесные обитатели. Климент Александрийский часто приводит цитату из *Федра* – «занебесная область» (247 с). В *Увещании* читаем: «Почему, оскорбив местность превышенебесную (=υπερουρανιουκ τ)οροϋ, вы позволили религии упасть на землю?» (IV, 56, 4).³ Или подробнее в *Строматах*: «Они думали, как передает Платон, что души добродетельные, оставив местности превышенебесные, сходят на землю в этот Тартар, и здесь облекшись в тело, принимают участие вместе с людьми во всех бедствиях этой земной жизни, имея поручение заботиться о судьбах людей: и они-то собственно законы и постановления и философии учили (εκ)ηγυχαν» (*Строматы*, I, 15, 67, 4). Мы уже комментировали этот отрывок: сравним «местности превышенебесные» и выражение τ(a n^wta to^u ouga_po^u (*Увещание*, VI, 68, 3) и ye^iou cog)ou (*Строматы*, VII, 7, 49, 4), заимствованные из того же фрагмента *Федра* (247 b). Формулировки позже вошли в обиход христианского платонизма, их использовали Мефодий, Ориген, Григорий Нисский. Мы видим, что у Климента они уже настолько органично включены в текст, что не воспринимаются как цитаты.

Но это не единственные заимствования. Я не говорил о Елисейских полях и Островах Блаженных – заимствованиях, вероятно, платоновских, но восходящих к Гесиоду и Гомеру, как, например, Тартар, о кото-

¹ См.: Canivet P. Une entreprise apologétique au V siècle. Paris, 1957. P. 159, 229.

² Однако, согласно Клименту, душа мира стала злой в результате грехопадения. См.: Daniélou J. Dict. Spir., IV. Paris, 1954. P. 163-165.

³ Цельс обсуждает интерпретацию этого текста у Иустина (*Andersen G. Logos und Nomos. S. 157*). Ориген ему возражает (*Против Цельса*, VI, 19).

ром уже шла речь¹. В *Строматах*, V, 14, 106, 2 Климент пишет: «В 10-й книге своего *Государства* Платон предрекает день Господень (kuriak(h =hm)era). Он говорит: «Пробыв семь дней в долине (leim)wn), на восьмой день (_ogd)oh) всякий отправляется из нее и чрез четыре дня пути достигает цели». Под этой долиной должно разуметь неподвижную сферу, тихие и мирные обитатели святых; под семью днями различные движения семи планет и все другие роды деятельности, себе поставляющие одну цель – покой. Путь, открывающийся за планетами, ведет к небу уже олицетворенному, то есть к движению или дню восьмому» (*Строматы*, V, 14, 138, 1; *Hom. Clem.*, XVII, 10, 3).

Мы встречаем здесь два других выражения: долина и небо, обозначающие место блаженства. Климент пишет далее: «Душа посвященных водворяется в чистые обитатели и долины» (*Eclog.*, 34). Это цитата из Плутарха *О душе* (*Stobée, Flor.*, IV, 52, 49). Но Плутарх заимствовал ее из *Государства* и из *Федра* («поля истины») 248b: «Но ради чего так (spoud)h) стараются узреть поле истины (ped)ion), увидеть, где оно? Да ведь как раз там, на лугах (leim)wn), пастбище для лучшей стороны души, а природа крыла (pter)on), поднимающего душу, этим и питается». Этот текст включен в сочинения средних платоников². Альбин так описывает жизнь праведных: «После разделения с телом они входят в общение богов, несутся в их «круговом движении» (sumperipolo)usaq) (*Федр*, 248 a) и созерцают поля (ped)ion) истины» (*Epit.*, XXVII, 3)³.

Следует, наконец, назвать последнюю тему, необычную, на первый взгляд, – тайны Христова домостроительства. Согласно Иустину и Клименту, Платон мог знать об этих тайнах, возвещенных в Писании. 2Αυρον y^uma из *Госуд.*, II, 378a – это «Сын Божий, закланный за нас»

¹ Ориген полагает, что «чистая земля» из *Федр*, 109 a является заимствованием из Библии, где говорится о «святой земле» (*Против Цельса*, VII, 28).

² См. об этом тексте Платона: Detienne M. La notion mystique d'Alétheia // REG, 73 (1950). P. 27-35.

³ См.: Cumont F. Le symbolisme funéraire dans le paganisme romain. P. 165, 197. Он показал, что платоники объединяют оба эти текста Платона и Луг связывается с пребыванием души на луне перед вознесением на небеса. См. также: Festugière A.J. Les doctrines de l'âme. Paris, 1953. P. 119-152. Но, в отличие от платоников, Климент понимает восьмерицу как высшее небо, а шестирицу – как неподвижную сферу.

1 Кор 5:7 (*Строматы*, V, 10, 66, 4-5). И далее: «А Платон во 2-й книге своего *Государства* разве не доходит чуть не до пророчества о спасительных страданиях нашего Господа? Писание говорит: «Удалим праведника из среды нашей, ибо он в тягость нам» (Прем 2:12). А Платон пишет: «Праведник с такими расположениями будет бит бичами, мучим, закован в цепи; ему вырвут глаза; наконец, подвергнутый всевозможным поруганиям, он будет пригвожден ко кресту (_anaskinduleuy)hsetai)» (*Строматы*, V, 14, 108, 1-3)¹. Отметим вслед за Каниве, употребление _ekkor)hsetai вместо _ekkauy)hsetai – намеренную конъектуру, имеющую целью усилить профетизм текста². Ее повторили Евсевий и Феодорит.

Миф о пещере упоминается в связи с Сошествием Слова во ад и Его Воскресением: «В 7-ой книге своего *Государства* Платон дневной свет наш называет ночным. Это, конечно, по причине «князей тьмы мира сего» (Еф 6:12). В другом месте, следуя Гераклиту, он говорит, что сошествие души в оживляемое ею тело для нее есть сон и смерть. Но Дух, вдохновивший Давида, разве не предсказал подобного относительно Спасителя? «Я лег и заснул; встал: Господь опора моя» (Пс 3:6). Здесь скрыта двойная аллегория. Воскресение Господа есть пробуждение Его от сна, равно как Его воплощение для Него – сон» (*Строматы*, V, 14, 105, 2-3). Тьма пещеры – это мир, куда Слово сошло и откуда Оно воскресло. Миф об Эре, ожившем после 12 дней (*Госуд.*, X, 614b), «быть может, в этом случае намекает на воскресение» (*Строматы*, V, 14, 103, 4). Эта же тема встречается и у Оригена (*Против Цельса*, II, 16).

СОКРАЩЕНИЯ:

Апол. = *Тертуллиан*. Апология.

I Апол. = *мученик Иустин Философ*. Первая апология.

II Апол. = *мученик Иустин Философ*. Вторая апология.

Воскр. = *священномученик Мефодий Олимпийский*. О Воскресении.

Зак. = *Платон*. Законы.

Иуд. = *Иосиф Флавий*. Иудейские древности.

¹ См. также: *Строматы*, IV, 7, 52, 1, где читаем _exor)uthttai.

² *Canivet P.* Histoire d'une entreprise apologétique au V siècle. Paris, 1957. P. 159, 229.

Октав. = *Минуций Феликс*. Октавий.

О Платоне = *Апулей*. О Платоне и его учении.

Пед. = *Климент Александрийский*. Педагог.

Письм. = *Платон*. Письма.

Прокл, на Тим. = *Прокл*. Комментарии на «Тимей» Платона.

Прош. = *Афинагор Афинянин*. Прошение о христианах.

Разг. = *мученик Иустин Философ*. Разговор с Трифоном иудеем.

Речь. = *Татитан*. Речь против эллинов.

Теэт. = *Платон*. Теэтет.

Тим. = *Платон*. Тимей.

Увещание = *Климент Александрийский*. Увещание к эллинам.

Федр. = *Платон*. Федр.

Филос. = *священномученик Инполит Римский*. Философумена, или Обличение всех ересей.

Энн. = *Плотин*. Эннеады.

De Exil. = *Плутарх*. De Exilio (Об изгнании).

De Iside. = *Плутарх*. De Iside et Osiride (Об Исиде и Осирисе).

Dissert. = *Максим Тирский*. Dissertationes (Рассуждения).

Eclog. = *Климент Александрийский*. Eclogae prophetae (Пророческие эклоги).

Epit. = *Альбин*. Epitome.

Excerpta. = *Климент Александрийский*. Excerpta ex Theodoto (Выдержки из Феодота).

Flor. = *Стобей*. Florilegium (Антология).

Incorrupt. = *Филон Александрийский*. De Incorruptibilitate mundi (О нетленности мира).

Nat. deor. = *Цицерон*. De natura deorum (О природе богов).

Op. = *Филон Александрийский*. De opificio mundi (О сотворении мира).

PE = *Евсевий Кесарийский*. Praeparatio Evangelica (Евангельское приготовление).

Quaest. Conv. = *Плутарх*. Quaestiones Convivales (Застольные беседы).

Quaest. Ex. = *Филон Александрийский*. Quaestiones et solutiones in Exodum (Вопросы и ответы на *Исход*).

Spec. Leg. = *Филон Александрийский*. De specialibus legibus (Об особых установлениях).

Vit. Mos. = *Филон Александрийский*. De vita Mosis (Жизнь Моисея).

ZNW = Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.

Irish Theol. Quarter = Irish Theological Quarterly.

VC = Vigiliae Christianae.

REG = Revue des Etudes Grecques.

ETL = Ephemerides Theologicae Lovanienses.

Dict. Spir = Dictionnaire de spiritualité.

Перевод М. Матюшкиной

ЛИТУРГИКА И ГИМНОГРАФИЯ

Преподобный Роман Сладкопевец

КОНДАК НА ГРЕХОПАДЕНИЕ АДАМА И ЕВЫ

Предисловие:

Мы продолжаем знакомить достолюбезного читателя с наследием преподобного Романа Сладкопевца (конец V – середина VI веков). На сей раз предлагается изометрический перевод и комментарий первого кондака ветхозаветной тематики – на грехопадение Адама и Евы, назначенного, согласно единственной сохранившейся рукописи (*Patmaicus* 213, XI век), на среду 2-ой седмицы Великого поста. Однако событие, описываемое в книге Бытия, заключается автором в рамки основной идеи этого кондака – показать спасительность поста и губительность его нарушения, как в случае с прародителями. Такая двойственность темы совсем не удивительна для жанра кондака – этой своеобразной поэтической гомилии, или проповеди в стихах нараспев – в силу исключительно литургического его назначения. Применительно к кондакам ветхозаветной тематики (всем, кроме Кондака на Илию и Кондака на Трех отроков, не входящим в великопостный цикл) это означает, что ключевые события книги Бытия, читаемой в Церкви в период предпасхальной подготовки (в Древней Церкви – в рамках оглашения готовящихся принять святое крещение в день Пасхи), будут самым непосредственным образом соотноситься с темами поста и ожидания Страстей и Воскресения Христовых (и даже – темой крещения: Кондак на Ноя) как важные вехи в истории спасения.

Однако назначение нашего кондака на среду 2-ой седмицы вызывает некоторое недоумение: по содержанию (увещание к посту и к покаянию) он более уместен в воскресенье сыропустное, когда даже до сего дня воспоминается изгнание прародителей из «рая сладости», и после шестой песни канона исполняются несколько строф из древнейшего, еще доромановского кондака «Плач Адама» (см. современную Триодь Постную), закрепленного за этим днем в том числе и в Патмосской рукописи. Ж. Гродидье де Матон, французский издатель творений преподобного Романа,

разбирая этот вопрос, советует не доверять редактору Патмосской рукописи в вопросе литургической даты, даже допуская, что Роман и писал кондаки для великопостных сред и пятниц¹. Вместе с тем, именно два Патмосских и группа Синайских кондакарей позволяют частично реконструировать древний ветхозаветно-постовой цикл воспоминаний, отраженный в гимнографии:

- воскресенье сыропустное: Адам и Ева;
- 1-ое воскресенье поста: Каин и Авель;
- (2-ое воскресенье поста: Притча о блудном сыне);
- 3-ье воскресенье поста: Ной;
- 4-ое воскресенье поста: жертвоприношение Авраама;
- 5-ое воскресенье поста: Исаак благословляет Иакова;
- Великий Понедельник: Иосиф.

По поводу 2-ого воскресенья и захода воспоминания Иосифа на Страстную Седмицу французский издатель делает предположение о последующем наложении цикла новозаветных воспоминаний на ветхозаветные с вытеснением последних на другие дни. Недостающее звено в чреде ветхозаветных воспоминаний Ж. Гродидье де Матон предлагает восполнить историей с Лотом, что не засвидетельствовано гимнографией, однако имеет косвенное подтверждение в гомилетике (начиная с Гомилий Оригена на Бытие).

Авторство Романа практически не оспаривается: по оценке Гродидье, кондак на Адама и Еву, не относясь к первому разряду по качеству, все же достоин пера Романа. Единственное, что вызывает подозрения, это то, что кондак не самогласный, а подобный, и подобный не самому достоверному с точки зрения авторства кондаку на Ниневитян, не содержащему даже имени Романа в акростихе и дошедшему во все той же единственной Патмосской рукописи. В отличие от своего метрического и мелодического образца, наш кондак имеет в акростихе имя Романа, однако буквы Р, А и Н (12, 15 и 16 икосы соответственно) реконструируются по конъектурам издателей, в то время как контекст позволяет другие конъектуры с другими буквами. Впрочем, Гродидье рассуждает об этом скорее в нереальном, нежели в потенциальном наклонении.

¹ См. предисловие к Кондаку на Адама и Еву в SC 99. P. 63-64.

Не касаясь сейчас тонкостей, связанных с метрикой этого кондака, как и кондака вообще, укажем лишь на то, что мы попытались в своем изометрическом переводе хотя бы отчасти приблизиться к метрическому строю оригинала путем нахождения «среднего арифметического» всех возможных вариантов внутри схемы в строгом следовании выбранному варианту (указан ниже). Снятие допускаемых в оригинальном тексте метрических вариантов при переводе имеет целью за отсутствием музыкальной составляющей, увы, не поддающейся восстановлению, дать почувствовать читателю внутреннее метрическое единство кондака, в котором икос за икосом повторяется причудливый полуразговорный-полустихотворный метрический рисунок, каждый раз неизменно приводящий к заключенному в последних словах припеву (в нашем кондаке это – *жизнь вечная*), являющемуся своего рода лейтмотивом всего произведения. Задавшись этой целью мы, с одной стороны, постарались как можно ближе передать греческий текст, в том числе в порядке слов и выражений, а с другой стороны, пошли на вынужденное добавление некоторых слов, прямо отсутствующих в тексте, но вполне допустимых, а иногда и необходимых по контексту: эти добавочные слова стоят в круглых скобках. Реконструируемые слова и выражения заключены в угловые скобки. Припев выделен курсивом.

Греческий текст кондака, метрические схемы, метрическая организация текста включая разбиение на строки и более мелкое дробление взяты нами в издании: *Romanos le Mélode. Hymnes. T. 1. Ancien Testament...* par José Grosdidier de Matons // Sources Chrétiennes, № 99. Paris, 1964. P. 63-93. При анализе текста учитывалось также издание: *P. Maas – C. A. Trypanis. Sancti Romani Melodi Cantica. T. 1 (Cantica genuina).* Clarendon Press, Oxford, 1963. P. 438-447. (По критическому аппарату французского издания). В комментариях мы поместили несколько переведенных примечаний Гродидье с указанием на автора – *Gr.* Остальные комментарии – наши, иногда с учетом примечаний Гродидье.

Метрическая схема проимиона:

-UUU -UUU U-U
 U-UU U-U U-U
 U-UU UU-

U-UU U-UU
 UU-U -UU
 UU-U UU-U * UU-U-
 U-UU UU- * | UU-UU |

Метрическая схема икосов:

UU-U UU-U * U-UU (U)-UU -UU * -U
 U-UU * UU-U * UU-U U-UU

UU- UU- UU-UU * UU-U -UU
 UU-U U-UU

UU-U U-UU * -UUU -UU
 UU-U UU-U * UU-UU

UU-U * UU-U
 U-UU U-U * UU-U * U-UU -UU
 U-UU U-U * UU-(U) UU- * / UU-UU /

* * *

В среду 2-ой седмицы Постов,
 кондак покаянный с акростихом: ΤΟΥ ΤΑΠΕΙΝΟΥ ΡΩΜΑΝΟΥ Ο
 ΥΜΝΟΣ («Смиренного Романа песнь»), глас 1, подобен: *Врачебница
 покаяния* (Кондак на Ниневитян¹).

Проимион

Дай, моя душе², покаяню время,
 с Христом соединишь в помышленьи³,
 в стенаниях вопия:
 «Поддай мне отпущение
 дел моих чудовищных⁴,
 чтобы мне, Един Благий, от Тебя принять
 прощение (всех грехов) и жизнь вечную.

1

Достичь блаженной надежды чаем делами (благими) и верою, если
 храним (в себе) то, что преподдал⁵ (нам) Господь и Спаситель (наш);
 поему почитаем и любим мы то, что чтут и ангелы⁶,

¹ Помещен в качестве приложения к первому тому сочинений Романа в серии SC, № 99. P. 405 ss.

² Этот род проимиона, очень личного по характеру, где поэт обращается к своей душе, свойственен покаянным кондакам. Ср. Молитву покаянную, Кондак Великого канона, 2-ой кондак о 10 девах. – *Gr.*

³ Связываются понятия μετσνοια (от νοσφ – «ум») и γνμη. Покаяние как «переосмысление» (μετσνοια) действительно только при прилеплении разума (γνμη) ко Христу. Христианство знает, конечно, и более полноценное соединение со Христом – в приобщении Его Плоти и Крови, невозможное, впрочем, без настоящего покаяния.

⁴ Греч. δεivφ – «удивительный» и «ужасный»: аналогично славянский корень чуд-, давший в русском «чудный, чудесный» и «чудовищный». В пользу этимологии слегка утрирован стиль.

⁵ Διδμαα – «научения»: имеется в виду научение вере и научение делам. Сюда также надо добавить пост (не входящий в число «дел» – см. икос 2, 9), показанный Спасителем на Собственном примере.

⁶ Ограничение себя в пище сближает человека с миром ангельским по роду занятий: одерживая верх над естеством (что и составляет предмет почитания

исполнение¹ пощения,
 соблюдая которое с ликами небесными
 встать (сподобились) пророки – земнородные².
 Выдержать трудность этого дела
 Христос не постыдился в полной мере; но волею пост свершил³
 Он, нам предначертавши⁴ в сохранении его *жизнь вечную*⁵.

2

(Всем) нам известно о Моисее и о Илии – этих огненных столпах⁶:
 великие в деле и стали среди пророков первейшими,
 дерзновение к Богу стяжавшие, так что по желанию
 приступали с прошением
 и лицом к лицу (с Господом) речь вели открытую –
 удивительное (дело) и сверх разума.
 Вместе с тем, впрочем, они к пощению

для ангелов), подвижник всецело отдается жизни духа. Евангельский образец поста – Христос: *и ангелы служили Ему* (Мк 1:12-13).

¹ Κατῳρθωσα (от ὄρθωσις – «прямой») – «успешное выполнение». Ср. «выправить дело», ц.-слав. «исправление» (см. в Великом каноне Андрея Критского, Марии).

² Тема поста ветхозаветных праведников находится в гомилии псевдо-Хризостома (PG 56. Col. 525-538), где Моисей и Илия противопоставляются людям, жившим при Ное, и самому Ною, когда тот напился пьяным; евреям, пирующим вокруг золотого тельца в пустыне, Исаву, продавшему свое первородство. К двум пророкам автор добавляет еще Даниила и 3-х отроков, воздерживавшихся от пищи из страха вкусить нечистое. – Gr.

³ Ср.: Мф 4:2.

⁴ Не счел ниже Своего Божественного достоинства, предназначив пост для Своей человеческой природы и таким образом предначертав нам возможность изменения плоти в воскресении для жизни вечной.

⁵ Метрика последнего колона ◡◡-◡◡: в переводе мы укладываем припев в эту схему, принимая *жи-знь* за два слога.

⁶ Πύρρινοι πύργοι – непередаваемая аллитерация Романа. «Столпы огненные» в Новом Завете (Откр 10:1) выражены στῦλοι πυρός. Πῦρ – «огонь» по отношению к Илии: Сир 48:1-11. Πύργοι – «башни» по отношению к Моисею и Илии заимствованы у Златоуста (см. следующее примечание). Так у Романа поэтически синтезируются различные источники.

усердно прибегали, через это к Нему приводимые¹:
 ведь пост вместе с делами² (человеку) воздает *жизнь вечную*.

3

От воздержанья, как от оружия, нечистые духи уходят все, ибо
 не терпят да и не способны (выносить) его сладости;
 пресыщенье и пьянство милей для них; а когда увидятся
 с (самим) ликом пощения,
 устоять нету сил у них: прочь все разбегаются,
 как Христос нас научает – наш (Творец и) Бог:
 «Эта порода – то есть, злых духов –
 пощением и молитвой изженётся³. И знаем поэтому,
 что дарует пощение (соблюдающим его) *жизнь вечную*».

4

Мать целомудрия – непорочность, поста красота неистленная эта,
 поит любомудрием (душу) и (в награду) венец дает⁴;

¹ Весь икос 2 есть поэтический парафраз фрагмента Гомилии о посте святителя Иоанна Златоуста (PG 49. Col. 305 сл.): «Ибо и Моисей, и Илия – столпы ветхозаветных пророков, – хотя и были по сравнению с остальными блистательны и велики, и многое дерзновение имели, когда желали приступить к Богу для беседы (насколько это только было возможно человеку), все-таки прибегали к нему (то есть посту – As.)».

² И, надо полагать, обратно: пост без дел не воздает... Идея аналогична той, что лежит в основе экзегезы Притчи о 10 девах: Златоуст, а за ним и Роман (2-ой Кондак о 10 девах), толкуют недостаток масла как неимение добрых дел, которые только и могут, в сочетании с целомудрием, открыть дверь в Брачный Чертог.

³ Ср.: Мф 17:21.

⁴ Надо понять так: пост ценен тем, что он представляет собой тягу к чистоте, непорочности (ἁγνεῖα), которая научает человека господствовать над похотями (σφροσύνη). Целомудрие же стоит в тесной связи с φιλοσοφία – «любомудрием». Ср. аналогично Кондак на искушение Иосифа, икос 1. В обоих случаях речь идет не столько о теоретическом знании, сколько о практике христианской мудрости. Φιλοσοφία с 5-го века означает более конкретно «монашеская жизнь». См. A.-M. Malinçrey, *Philosophia...* Paris, 1961. P. 98 s.

открывает пред нами дверь райскую и жилище отчее
 возвращает постящимся;
 из которого изгнан был, за собою смерть влеча,
 по достоинству Адам не оценив поста.

Ибо на сей раз за нарушенье –

Владыка и Создатель всего (мира) – Бог тотчас разгневался¹,
 но тем, кто почитает пост, Он (щедро) воздаст *жизнь вечную*.

5

И Сам сперва Человеколюбец, как матери любящей, как в воспитанье,
 создáнного Им человека вверил постному деланью,
 предав в руки посту саму жизнь его. Он бы жил средь ангелов,
 если б пост охранялся им;
 но отвергнув его, нашел трудности и смерть (саму),
 и еще волчцов и терний неприятности;
 также и скорбность тягостной жизни².

¹ Ἐνῆαν<κτῆσε в этом контексте означает не просто «негодование», но подразумевает все меры, предпринятые Богом для восстановления человека, включая ограничение земной жизни. Этот гнев Божий имел своей причиной, конечно, грехопадение первых людей, суть которого была в гордости и неблагодарности, но внешне оно было выражено нарушением заповеданного воздержания. Внешняя составляющая представляет особый интерес поэта (она играет роль интриги в поэме), которому нужно совместить повествование о грехопадении в перспективе Божественного Домостроительства с увещанием верных к постному поприщу. Антитеза спасительности поста и губительности его нарушения на примере Адама вошла в состав многих литургических текстов (например, протокондак *Плач Адама*). Здесь она является основной структурной единицей поэмы, где каждый очередной кусок повествования об Адаме заканчивается одним и тем же припевом о вечной жизни, которая достигается через пост. Эта антитеза как часть от целого входит в антитезу гибели-спасения, ключевую для всей христианской литературы.

² Ср. *Иоанн Златоуст*. Op. cit. Col. 307: «Посему-то Бог, создав от начала человека, тотчас вверил его в руки поста, словно заботливой матери и превосходному наставнику, поручая ему сохранность человека. Но когда тот преслушал (заповедь) поста, чрез это – смерть, заботы, труды, страхи и жизнь тяжелее всякой смерти; чрез это – волчцы и тернии, чрез это – труды, страдания и жизнь полная тягот».

Так если же для рая оказалось полезным пощение,
 то здесь – насколько больше¹, чтобы (всем) нам приобрести
жизнь вечную.

6

Вкушать от древа велит любого Всевышний Адаму, созданному первым,
 в раю тогда его поставив, как в Писании сказано²;
 запретил лишь одно древо пробовать. Вот слова Создателя
 человеколюбивые:
 «Наслаждайся, – сказал ему³, – всем, что тебе дарую:

При сравнении двух текстов обнаруживается, с одной стороны, теснейшая смысловая зависимость преподобного Романа от святителя Иоанна Златоуста, выраженная лексически, а с другой стороны, самостоятельность поэтической интерпретации заимствуемого текста: здесь, прежде всего, – неизменность метрической организации икоса; внесение параллелизмов: этимо-морфологических (φίλοστ@ργῶ-φίλ<νθρῶλοφ-ωνθρῶλον: строки 1-2), морфо-фонетических (παρ@θετο-παρ@χθ@ντα-<παρ@δονφ>: строки 2-3), синтаксико-семантических (имя качества + Gen. обладателя: строки 6-7). Сохраняя образность и краски, поэт переменяет стиль, отказываясь от речевых приемов риторика (таких как нанизывание однородных и лаконичность назывных предложений), приближаясь по темпу и манере изложения к эпическому жанру. Затем, поэт удачно встраивает этот материал в логически стройную композицию поэмы: икосы 1-4 – общее введение, похвала посту; икосы 4-5 – частное введение, нарушение поста Адамом в общих словах; икосы 6 и следующие – основная часть, подробное повествование о грехопадении, и так далее.

¹ В строках 8-9 Роман подводит итог заимствованным у Златоуста мыслям, используя при этом известную новозаветную риторику: *аще... – кольми паче...* (Мф 7:11; 10:25; Лк 11:13; Рим 11:12 и 24 и др.). Весьма изящный ход, выводящий – как того требует жанр – на припев.

² Ср.: Быт 2:15-16.

³ Здесь начинается художественный домысел речи Божией при даровании первой заповеди – прием характерный для экзегетики (особенно в соединении с гомилетикой). Обильная экзегеза вкладывается для достоверности в уста Божии; прямая речь простирается на 2,5 икоса. Интерес представляет распределение речи по икосам: в икосе 6 содержится только положительная составляющая заповеди – позволение вкушать от любого дерева; икос 7 вводит отрицательную составляющую – запрещение вкушать от одного дерева; икос 8 объясняет кару за преслушание и увещивает к выполнению заповеди.

таковой твоей усладой удовольствуюсь.
И если это хранить ты будешь,
тебе сохраню сладость; и от тлена за то благодать Моя
тебя оберегает¹, ибо Я тебе даю *жизнь вечную*.»

7

Мои реченья, Адам, послушай и тщательно внимай Моему повелению:
из всех деревьев от одного лишь запрещаю отведывать,
не как зло по природе держащего, но тебе зловредие²
в преслушании несущего.
Ибо сущность растения вовсе не негодная,
но при-сущие³ ко древу тебе станут
порчи виною: ибо имеет
сокрытое в себе точило мыслей и меч во вкушении⁴;

Икос 6: после обобщенного пересказа Быт 2:15-16 (строки 1-3) разворачивается (строки 3-9) положительная часть заповеди, ключевое понятие которой, по Роману, τρυφή – «наслаждение» (стоящее как несогласованное определение к «раю» в Быт 2:15 по LXX). Корень τρυφ- употреблен здесь трижды (строки 5, 6, 8). Поэт подчеркивает, что Адаму должно было быть вполне достаточно райского наслаждения.

¹ Неожиданный græsens создает удивительную иллюзию того состояния, когда Адам еще не пал. Этим последним эффектом поэт замедляет действие, обращая внимание аудитории на то, что могло быть и не случилось.

² Κ<κωσιφ (nom. agendi от какλ – «делать зло») – «злое обращение, оскорбление; также повреждение, порча»; в нашем контексте означает то извращение, какое приразилось природе человека в Адаме – склонность ко злу. Ср. икос 19, где Ева, послушавшись змея, становится для Адама еще худшим змеем.

Противопоставление отсутствия зла и зловредия парадоксально: смысл, однако, ясен. Древо познания плохо только тем, что на нем Адам плачевно споткнулся в своем духовном продвижении к Богу.

³ Наш неологизм – попытка передать еще один парадокс: ολσ□α «сущность» – μετουσ□α «со-существование, со-бытие». Оба парадокса выражены намеренным морфологическим параллелизмом: в результате нагляднее становится нравственная сторона заповеди воздержания, в противовес ее внешней форме.

⁴ Метафора не совсем прозрачна: точильный камень, меч (нож). Исходя из контекста, можно предположить, что хочет выразить Роман: запретный плод будет по форме такой же мягкий и приятный, как плоды других деревьев, но по

и если его съешь ты – то отвергнешь от себя *жизнь вечную*¹.

8

Вот, первозданный, Мое вельенье: совсем не прикасайся к запретному древу,
коснешься лишь – как вор, немедля будешь смертью наказан ты²,
не за то, что не можешь иметь его³, но поскольку станешь (сам)
непригодным, неверным ты.
Легок, мал, но божественен тот закон, что дан тебе:
посему-то изобилье остальных деревьев
дал тебе щедро, чтоб услаждался
от этих всех деревьев, и чтоб смерти бы ты неподвластен был,
по образу имея и владея вполне *жизнью вечною*.»⁴

воздействию он окажется жестким точильным камнем, притупляющим правильность мыслей (или, наоборот, заостряющим их, но только в ложную сторону), и острым ножом, отсекающим (ср. строка 9: «съешь-отвергнешь») в момент прикосновения к нему от прежнего невинного существования и, больше, от самой жизни. Короче говоря: форма плода будет противоречить его содержанию.

¹ Лакоичность итогового (o@v) стиха повторяет лакоичность Быт 2:17: только вместо неизбежности кары (*смертию умрете*) у Романа снова выступает свобода нравственного выбора (активное «отвергнешь»). Конечно, последнее можно отнести к формальному требованию припева, который нельзя менять. В этом случае искусство поэта еще больше возрастает: он одновременно удовлетворяет закону жанра и стоящей перед ним художественной задаче.

² Ср.: Быт 2:17.

³ Господь не хочет Своим запретом ограничить власть Адама над всем миром и над раем, данным ему для возделывания и наслаждения (по LXX), но только предупреждает о тающей опасности нравственного падения. Вопрос обладания присутствовал в свращении людей (*будете, как боги, знающие добро и зло* – Быт 3:5), но опять-таки обладания нравственного. Роман же с удовольствием развивает этот момент в дальнейшем (икос 10).

⁴ Человек сотворен по образу Божию (Быт 1:26), а Бог есть Жизнь вечная (1 Ин 5:20; Ин 14:6); таким образом, по мысли Романа, человек изначально обладал вечной жизнью по праву подобия (или даже – онтологически: □χων и, еще сильнее: κατ□χων). На этом заканчивается вымышленный монолог Божий – элемент экзегетических жанров (особенно, гомилии). Замедление действия за счет подробного толкования, чувствуемое в каждом из этих 3 икосов, – эпический прием. Художественная функция обоих приемов одна: погружение в событие с ярким выявлением его нравственной подоплеку.

9

И одно время закон (сей) Божий Адам имея с Евой его соблюдали;
отслеживал, однако, дьявол их движение всякое
и старался обман приготовить (им), но взирая, сколь они
сокровенны в трезвении¹,
приступить не дерзал пока к (первому из всех) людей;
но заметив вселукавый Еву (женщину),
одну стоящей около древа,
ее посредством тотчас подложил он обоим препятствие, –
для тех, кто изначально получил чрез благодать *жизнь вечную*.

10

Ибо лукавый к женщине (слабой), как друг и приятель, подходит с уловкой,
притворствуя и предлагая вопрошенья коварное;
и участливо с нею беседует: «По какому поводу
Бог (селения) райские
по любви как бы отдал вам, но по честолюбию
запретил от всех растений пропитанье брать?
Так отчего же вы, обладая
жилищем в райском (крове), наслажденья его лишены (теперь)?
И как же вы хотите <без питания иметь>² *жизнь вечную*?³»

¹ Здесь смысловое пересечение: $\angle\rho\mu\approx$ – «движение» и $\kappa\rho\upsilon\tau\omicron\sigma\alpha\iota$ – «прячусь» могут означать как внешние действия, так и внутренние. То, что в строке 8 Ева застигнута у дерева, заставляет думать о внешних поступках первых людей и слежке за ними дьявола. Однако последний еще не получил змеиного вида, а прародители, если понять буквально, бегали от невидимой опасности по «раю сладости». На самом деле, они прячутся в собственном здравомыслии – ($\rho\mu\phi\rho\nu\sigma\alpha\phi$. «Трезвение»), хотя и окрашено аскетически, однако играет и смыслом обыкновенной «трезвости», предохраняющей людей от любой неожиданности.

² Хотя в рукописи в строке 9² лакуна в 5 слогов, но смысл не трудно восстановить по контексту (конъектура П. Мааса в Оксфордском издании).

³ Один вопрос змея в Быт 3:1, нарощенный экзегезой, достиг размера целого икоса. Отсюда до икоса 18 (9 икосов) идет диалогическая форма драматического характера: говорящие – змей (10), Ева (11), змей мысленно (12), змей вслух (13-14), Ева мысленно (15), автор (16), Ева Адаму (17-18). Такая диалогическая форма восходит к сирийским жанрам мидраша и сугиты.

11

На ложь поддавшись речей (лукавых), ему (на это) Ева ответила вот что:
«Ошибся ты, да и не знаешь, что Господь (нам) приказывал.
Целый рай, словно стол (переполненный) для услады яствами
даровал Своим тварям Бог¹;
одного лишь вкушение² (древа) воспрепятствовал –
древа, в коем нашей жизни преткновение;
что³ (нам) обоим – только на пользу
и (нам) внушить способно разуменье и злого, и доброго⁴.
и мы уже приняли как имение свое⁵ *жизнь вечную*.»

Еще необходимо отметить искусство припева: духовный идеал «жизни вечной», посредством припева проходящий красной нитью через всю поэму, здесь, в устах дьявола, подменяется материалистической необходимостью пропитания, вызывая отвращение слушателя к столь примитивному мышлению (доказательство от противного). Дьявол (строка 8) лукавствует также и по поводу троф \approx – «наслаждения» (ср. икос 6, 5-8), и по поводу обладания (строки 5-8).

¹ Сближение по звучанию $\rho\alpha\rho\sigma\delta\epsilon\iota\sigma\omicron\nu$ «рай» – $\rho\alpha\rho\chi\theta\epsilon\sigma\iota$ «тварям» намекает на райское предназначение людей.

² Здесь, как и в икосе 10, 6, корень $\mu\epsilon\tau\alpha\lambda\beta\omicron$ – «причастие». Имея в литургическом узусе евхаристический смысл, здесь он прилагается к запретному плоду: получается некое «анти-причастие», лишшающее вечной жизни. Это незамедлительно воскрешает в памяти слушателя обратное действие истинного Причащения. Отвечая змею, Ева парирует все его выкладки, но повторяет это «причастие» по отношению к запретному плоду (и таким образом идет на поводу у дьявольской интерпретации).

³ То есть невкушение: относительное местоимение $\sigma\upsilon$ субстантивирует по смыслу запрещающее действие Божие в строке 5.

⁴ В оригинале *и доброго, и злого*: у нас в инверсии *metri causā*. Любопытнейшее объяснение названия древа познания, данного ему Богом (Быт 2:17): древо не само в себе содержит это познание, но на нем, составляющем внешнюю сторону заповеди, познается добро соблюдающего и зло нарушающего Божий запрет. (Здесь – упрощенная форма этого толкования: само запрещение научает добру и злу.) Такое понимание снимает сразу два недоумения: почему Бог допустил такому опасному дереву расти посреди рая и почему Адам и Ева после вкушения запретного плода познали преимущественно зло (см.: Быт 3:7).

⁵ Ева прекрасно и правдиво парирует выкладку дьявола об обладании. (Эти два икоса отлично вписываются в рамки древнего восточного жанра прения.) Остается только один вопрос: почему этот сильный ответ Евы упрежден столь категоричной оценкой автора? – Ответ: так как она стала возражать на заведо-

12

Тут к смертоносным своим реченьям
приятный примешать (вознамерился) враг вкус,
враждебнейший – соображая и в себе говоря сие:
«Если ложью не скрашу намеренье, если осуждение
будет Бога в словах моих¹,
тут Ева заподозрит, что Бога ненавижу я,
и останусь для нее я неприемлемым;
еще не знаю ее я мыслей,
но если мне удастся совратить их, я, значит, приятен ей:
ведь ловко подступаю к тем, кто (хочет) получить *жизнь вечную*.²»

13

Когда все это (в себе) обдумал, то к Еве обратился сей змей³ со словами:

мую клевету против Бога, вместо того чтобы вообще не воспринимать ее. Ее вина была бы меньшей (как кажется), если бы диавол начал с прикровенной лжи (как он сделал дальше, когда она уже начала с ним беседовать).

¹ Собственно осуждение Бога уже прозвучало в икосо 10, но с вопросительной интонацией. Теперь лукавый ищет другой способ, так как в ответе Евы (икос 11) услышал ее неприятие клеветы, то есть потерпел первое поражение. Эта драматизация поэтически домысливает простой диалог Быт 3:1-5, не отходя, впрочем, от исторической канвы.

² В мыслях искуситель произносит слова припева, не переиначивая их смысла: а вслух все три раза (икосы 10, 13 и 14) искажает. На самом деле, он прекрасно знает, – здесь становится ясно слушателю, – *что* есть вечная жизнь. Этим приемом Роман усугубляет коварство змея (усиливая интригу).

³ Впервые искуситель здесь назван змеем, и не случайно: в икосо 9 (слежка за людьми) он назван «диаволом»; в икосо 10 (клеветническая речь) – «лукавым»; в икосо 12 (обдумывание второго броска) – «врагом»; наконец, в икосо 13 (реализация хитрости) – «змеем». Так поэт постепенно, драматизируя, подводит слушателя к пониманию того, почему искуситель действовал через змея, «самого хитрого из всех зверей» (Быт 3:1): прием скрытой экзегезы. При этом Романа нисколько не интересует ни историческая реальность змея, ни его внешний вид, ни его последующее проклятие Богом: обо всем этом ни слова. «Змей» у Романа олицетворяет сперва хитрость, затем (икос 19) ядовитость. Реальный «змей», даже как тварь Божия, понадобится поэту в икосо 15,

«Сорадную я наслажденью, что вы щедро имеете;
восхваляю правдивость я Божию, ибо не обманывал,
рассказав вам (о дереве),
сколь великое действие этого растения:
давать знание дурного и прекрасного¹.
Бог же единый знает всецело
различие вещей всех: посему-то вкушения этого
велел Он не иметь вам, что² (на деле) подает *жизнь вечную*.

где Ева соблазняясь на лживые речи искусителя, пытается этим фактом оправдать свое склонение к преступлению.

¹ В оригинале *доброгo и злогo*: у меня снова инверсия *metri causā*. Для заметки: в обоих случаях Роман «зло» передает словом *φάλλον* вместо библейского *πονηρ@v* (без потери для смысла: вероятно, также *metri causā*). Греч. *καλ@v* – прежде всего эстетический, а затем уже этический термин, поэтому мы здесь передаем его русским «прекрасное» (аналогичная история у слав. *добрый*: *доброта* – «красота», *добрый молодец* – «прекрасный юноша»). Это самым неожиданным образом проявляется в икосо 14 (см. примечание).

² Естественный вопрос: к чему относится это «что» и что же, по идее диавола, «подает жизнь вечную»? В оригинале относительное местоимение среднего рода *ο* – «которое». «Вкушение» (строка 8: опять извращенное *μετ@λψιφ*, см. примечание к икосу 11, строка 5) – слово женского рода; с ним бы было согласовано в роде. Остаются два варианта: *φυτ@v* – «растение», среднего рода (строка 5; в строке 8 – заменено местоимением) и *μ*— *χειν* – «не иметь» инфинитив, субстантивируемый в среднем роде (строка 9: ввиду близости последнее более чем вероятно), полностью противоположные по смыслу. Смеем утверждать, что в замысле автора именно такая амбивалентность! Дело в том, что диавол после неудачи с клеветой (икосы 10 и 11), прибегает к уловке: сперва (икос 14) он как бы не произносит ни одного слова неправды, чем он намеревается сразить Еву; затем (икос 15) вводит ложь, прикрываясь рассудительностью. В икосо 14 работает известный пропагандистский прием: говорится *не вся* правда; акцент переносится на действие самого растения, тогда как Бог (по толкованию Романа) настаивал на нравственной стороне заповеди (см. икосы 8, 10, 11 и примечания). Лейтмотив вечной жизни, как лакмусовая бумажка, должен точно определить правдивость его слов, как это случилось в первой нападке на Еву (икос 10; см. примечание). Но иллюзия правды, выбранная здесь диаволом, порождает необходимость завуалировать свое знание о вечной жизни (а диавол знает истину – икос 12, 9, примечание): в результате – понимай, как хочешь.

14

Мне ли не ведать, что все творенье
прекрасным целиком создал Бог (изначально)?

Но как же Он, прекрасно сделав¹ все в раю, допустил-таки
самой смерти расти посреди его? Нет в сем древе знания
никакого препятствия!²

И совсем не умрете вы, съевши от плода его,
но чрез это, словно боги, тогда станете,
как и Создатель, видеть отличие
прекрасного³ и злого: потому-то оно и поставлено
в середине самой рая, словно (если) бы несло⁴ *жизнь вечную*»

15

Тут сама Ева увидев древо, насколько хорошо⁵ и приятно (для глаза),
огнем зажглась и вождельем затомилась вкушения;
подтолкнула⁶ себя размышлением, говоря: «Поведавший
(может,) Богу не враг (совсем)?

¹ Свою многообразную аргументацию диавол подкрепляет свидетельством от Писания (Быт 1:31: *...все, что Он создал... хорошо* (греч. *καλῶς* *весьма*)), намеренно перепутывая этическое и эстетическое содержание понятия *καλῶς*.

² Здесь в устах диавола, но в отрицании, повторяется слово *πρῶτος* «первый» («преткновение»): оно уже известно слушателю с икоса 9, где им назван весь диавольский замысел вообще.

³ См. примечание к строке 2.

⁴ Греч.: *ἴσπερ ἰχθυότα*. Обращает внимание не столько несклоняемая среднегреческая форма причастия (застывший Асс. Sg.), сколько союз, от смысла которого много зависит. *ὡσπερ* (в отличие от *ὡς*) – и действительное и мнимое сравнение, и объективная, и субъективная причина. В контексте ложной речи диавола, прикрывающегося правдой, эта амбивалентность весьма значима: для себя диавол знает, что причина ложная (ср. икос 12 и примечание); для Евы предназначается объективный смысл (при известной свободе выбора), на что она не замедляет откликнуться в икосе 15 (см. икос 15, 9 и примечание).

⁵ Два издателя по-разному прочли это слово: *Oxford* дает: *εὐσεβέστερον* «что должно понравиться» (близкое по букве Быт 3:6), а *Grosdidier* читает: *ὡσεβέστερον* – «полное добра» (полнее отражающее смысл того же места Быт.). См. примечание к концу икоса 15.

⁶ *Gr.* понимает *συνεκίνησεν* как «смutilа» (se troublait): SC 99. P. 85.

Ведь какая вражда у змей может быть к Создателю?

А растение для взора всепрекрасное.

Скорее к пище боготворящей!

(Хочу) того отведасть, лишь от вида которого чахну я¹,
и дать моему мужу чтоб (обоим) нам иметь *жизнь вечную*»²

16

Ты смертоносное взяла ныне, несчастная Ева, и это вкусила;
зачем теперь своего мужа³ ты бежишь погубить с собой?
Испытай себя тщательным образом: стала ль чрез вкушение
тем, чем ты ожидала стать?

Бог ли ты, как надеялась? – ты сперва о сем узнай.

А уж если было б так, жена, склоняла бы
мужа к вкушенью. Смотри, не сделай

¹ В этом пассаже Роман, отталкиваясь от Быт 3:6, красочно рисует психологию Евы, подчеркивая ее женскую природу. В первоисточнике названы три качества, привлекая Еву в запретном плоде: «оно хорошо (*καλῶς*) для вкушения, приятно (*εὐσεβέστερον*) на вид и замечательно (*ἰρακίον*) для познания». Роман более эмоционален в лексике: *εὐπρεπῶς* – «благовидно», *ὡσεβέστερον* – «наполнено добром» (строка 1); *φλογετόν* – «пламенела» (строка 2); *πυκάλον* – «всепрекрасно» (строка 6); *μαρακίον* – «чахнуть (в активе: гаснуть)» (строка 8). То же – в интонации: строки 8-9. Игра слов *θηλά* – «вид» (строки 7, 9) и *θεοποίησα* – «боготворение» (строка 8). Ева, поддавшаяся на искушение, ищет себе оправданий: змей ей видится всего лишь одним из творений Божиих (строки 4-5, еще один поворот в толковании змея: см. примечание к икосу 13), хотя он ею же назван *ἀνακαλύψας* – «обнаружитель» (или даже «доносчик», строка 3). Она приняла диавольскую аргументацию: то, что красиво, должно быть и благо (см. икос 14 и примечание). Теперь остается только одно – стать богом.

² Ева поддалась-таки на провокацию и теперь считает древо познания источником вечной жизни. Снова извращение идеала, как это уже было в икосе 10. Чтобы возратить понятию «вечная жизнь» его истинный статус (нельзя же все время давать его в унижительном контексте), поэт в следующем икосе использует вопросительную форму, в которой выражается сомнение в правильности Евиных мыслей (икос 16, 8-9).

³ *τὸν ἑαυτοῦ ἄνδρα* – «своего собственного мужа»: не удалось метрически вместить важную деталь (см. следующее примечание).

в погибели супруга совладельцем! Зачем ты торопишься
считать, что тебе дарит пища с дерева сего *жизнь вечную*?¹

17

Когда же Ева, поевши в сладость, погибла, ничего не имея от древа,
то сразу же вручить потщалась и Адаму плода его,
словно дар величайший неся ему – так она вела себя,
заодно говоря ему:

«Мимо клада ходили мы, о супруг, до дня сего,
и роскошности блаженной опасались мы:

ныне познала я, испытавши,
что страхом неуместным обладали: ведь съела же я его,
и вот – стою живая, получая (от него) *<жизнь вечную>*.²

18

Имеет больше к себе доверья поведавшего слово, пройдя испытанье:

¹ Удивительное по эмоциональной и психологической насыщенности обращение автора к согрешившей прародительнице сразу по грехопадению! Этим поэт хочет задержать еще на какое-то время падение Адама и дать почувствовать всю глубину катастрофы. Самый момент грехопадения остается между строф. Из выразительных средств: намек на аллитерацию на звук «γ» (6 раз на строках 4-7); поэтический повтор с усилением: συναλοῦσαι (строка 2) – συκταῖς τὸρα ἴπωλεῖαι (строка 8): в кольцевой позиции; фонетические параллелизмы (с противопоставлением): γνῶθι τοῦτο πρῶτον (строка 5) – γυναικῶν πρῶτον (строка 7). Риторика: вопрошания с заведомо отрицательным ответом (строки 3-5); зывание к супружеской любви, через напоминание статуса (строки 2, 6-8). Эта строфа есть своего рода кульминация поэмы, совпадающая с кульминацией фабулы. Последующий материал не так насыщен: первое падение повлекло второе, оба падения повлекли кару, которая, впрочем, редуцирована Романом. В поэме не находится места ни для эпизода с прятками прародителей от Бога, ни для произнесения Им приговора, ни для проклятия змея; все это не входит в главную задачу автора: проиллюстрировать спасительность поста.

² Текст рукописи испорчен и потребовал конъектуры. См. примечание *Gr.* в SC 99. P. 87.

ведь съев плода не умерла я, как нам Бог то предсказывал,
но живая сейчас предстою тебе, и бессодержательно
запрещение Божие:

если б было правдивее – ты б уже оплакивал
как умершую меня иль обреченную.

Вот и возьми, муж, и наслаждайся,
божественное этим и святое прими ты достоинство:
и словно бог ты станешь, подавающий (всегда) *<жизнь вечную>*.»

19

Итак, тот змей, как уже сказал я, в то время не посмел приближаться к Адаму,
боясь, как бы не ошибиться в той надежде, что тешил он;
но ужаснее этого змея стал и превосходя его
новый змей по змеиности¹.

Умервила сама того, змей не укусил кого:

ибо лестию в то время этот яд ее
вводит Адаму, и погубляет
себя саму и мужа, а вкушенье обманное делает
их мертвыми от змея², потерявшими (теперь) *жизнь вечную*.

20

И вот, несчастный Адам обманом таким был осаждаем, как город *<первейший>*¹:

¹ В оригинале: Ὑψίστου στερρον – «более змеиный». Сравнительная степень не качественного прилагательного всегда привлекает особое внимание.

Хотя можно догадаться, на кого намекает Роман, заговаривая о другом змее, однако он не ставит слов женского рода (хотя средств достаточно), намеренно задерживая объяснение: αἰτία – «сия, она, сама» появляется только в строке 5² (в переводе 5¹).

² Неологизм Романа: Ὑψίστου στερρον – «убитых змеем» есть последнее (из шести) употребление семемы TMφίφ – «змей» в этом икосе. Жестокое, но правдивое изображение Евы как alter ego змея, выраженное сопоставлением обоих, заканчивается диалектично: она не только смертельно кусает мужа, но и сама становится жертвой змея.

одною лишь вкушенья раной всех людей повреждает он²;
и поэтому за беспорядочность³ для трудов бесчисленных
он на землю низвержен был:
ведь пощенья умеренность, истинно полезную
для трезвения от буйства, он не выдержал;
весь же напротив род христианский
к пощенью приучиться⁴, соревнуясь с бесплотными, силится,
в надежде приобрести в исполнении его *жизнь вечную*.

21

(Сколь) велико есть (дело) пощенья, к которому Адам изначала был призван:
растения лишь составляли (всю) еду прародителя,
невоздержным, однако, и тут он стал. Ныне – всевозможное
наслаждение кушаний:
вся изысканность рыбная, птица и животные,
овощей и злаков (всяких) разновидности,
и колдованья⁵ чревоугодных,
столов очарованье, что нас движет к стремлению темному

¹ В оригинале $\rho\rho\lambda\eta\nu$ – «прежде, сперва», сопоставляемое со всеми потомками из строки 2: если бы «прежде» Адам не пал, то не было бы смерти в человеческом естестве. Конструкция повторяется в следующем иконе, подчеркивая идею. Французский издатель почему-то считает это слово бессмысленным и думает, что это ошибка переписчика. Мы рукописи не видели, но по смыслу – все в порядке.

² Метафора осаждаемого города продолжается во второй строке: рана – это словно пробоина в стене (греч. $\pi\lambda\eta\gamma\approx$ – одновременно «удар» и «рана от удара»), от которой смерть распространяется на весь город (то есть всех потомков Адама). *Gr.* подсказывает апостольский источник идеи: *в нем же* (Адаме) *вси согрешихом* (Рим 5:13).

³ $\square\text{А}\tau\alpha\kappa\tau\omicron\phi$ – «нарушающий дисциплину».

⁴ Переведено по конъектуре *Gr.* См. его примечание в SC 99. P. 91.

⁵ В оригинале $\mu\alpha\gamma\gamma\alpha\nu\epsilon\sigma\alpha\iota$ – «колдовство» во множественном числе. *Gr.* видится здесь сложная кухня, подобная той, что используют ворожеи. Он также указывает на словарь Суды, где это слово означает какую-то похлебку; однако мы не нашли там этого (в версии TLG). Скорее всего, означает то, что кулинары называют секретом кухни.

наполнить себе чрево¹, <отнимает же (взамен) *жизнь вечную*.>²

22

Словами сими не подстрекаю я вас на упражненье всеядное, други;
прожорливей, чем первозданный, вас, однако, не выставлю:
возвестил же я ревность, вернейшие, каковая (должна быть) в нас
к воздержанью великому:
ибо вы, постясь ревностно, выполнить стараетесь
ежегодно десятину Богу нашему,
как и Евреи от достояний
Владыке приносили десятины³, означив в прообразе
грядущее пощенье, чрез которое у нас – *жизнь вечная*.

23

Хочу, о други, поста счисленье вам ясно показать как десятую долю:
ведь семь (у нас от всего года) есть седмиц для пощения:
но на каждой (из этих семи) недель только пять дней избранных
обозначены постными,
так что пост получается тридцать пять (дневин) у нас,
и спасительных Страданий ночь и день еще,
те, что в субботу, к первым вдобавок;
итак выходит тридцать шесть дней полных, а также еще полдня:
десятая часть года⁴, чрез которую берем *жизнь вечную*.

¹ В оригинале: $\tau\mu\rho\epsilon\zeta\iota\nu\dots\tau\zeta\phi\gamma\alpha\sigma\tau\rho\iota\mu\alpha\rho\gamma\sigma\alpha\phi$. При невозможности точно передать по-русски, нам пришлось отнести «ярость» семеме $\mu\alpha\rho\gamma$ к вполне нейтральному $\tau\mu\rho\epsilon\zeta\iota\nu$.

² В рукописи отсутствуют 9² и 9³. Издатели предлагают, в целом, одну и ту же конъектуру, из которых метрически наиболее удачна конъектура *Gr.*

³ Ср.: Лев 27:30-33.

⁴ П. Маас (*P. Maas*. *Chronologie des Romanos*. S. 25-26) отметил, что этот подсчет «почти слово в слово» совпадает с пассажем из речи *Дорофея Газского* (PG 88. Col. 1788): «А семь недель без суббот и воскресений дают 35 дней: в результате, с добавлением Великой Субботы и *половины светлой и светоносной ночи* (Пасхи: вот откуда идут эти «полдня») Романа. – *As.*), получается 36,5 дней, что есть десятая часть от 365 дней года со всей точностью». Общий источник

24

Спаситель мира, мы преклоняясь приносим Тебе службу словесную эту¹:
 помилуй всех, Ты, Милосердый, Человеколюбивый же²;
 и постыющиеся, и ядущие³ – прославляем все Тебя,
 <всех (людей)> Свободившего
 от блуждания – создание⁴: (только) Ты ведь – Бог для нас⁵,
 хоть и стал Ты Человеком по хотению

смог бы объяснить похожесть двух текстов, не прибегая к заимствованию одного от другого. Маас помещал Дорофея на начало 7-ого века: сегодня признано, что он жил в середине 6-ого века. Даже если автор кондака – Роман, он мог знать и использовать этот пассаж (и судя по этой «половинке» использовал – *As.*). Впрочем, идея поста как десятины года сильно старше эпохи Юстиниана: ее находят уже в 5-ом веке у Кассиана (PL 49. Col. 1200-1). – *Gr.*

¹ Издатель указывает на Рим 12:1 как на источник цитаты и отражает это в своем переводе: *culte spirituel*. Однако, у Романа это – точная цитата из анафоры Златоуста (Epiclesis): *Еще приносим Ти словесную сию службу...* Здесь, похоже, *сгх interpretum*: $\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\sigma\phi$ означает одновременно «разумный» и «словесный». Апостол Павел употребляет это слово только в первом значении (см. указанное место). А вводящее фразу Златоуста *еще* предполагает второе значение (то есть кроме принесения вещественных Даров, еще служение слова), держа на уме и первое. Слишком сложно, пожалуй, было бы Роману после такого употребления в тексте Литургии назвать «сим разумным служением» принесение Богу десятины поста (о чем шла речь в двух предыдущих икосах). Вероятнее, все-таки, что Роман имеет в виду свою собственную «словесную службу», которую он от лица всех «приносит» в этом икосе, а именно – «сию» молитву следующего содержания.

² Иначе не удастся разместить формульные наименования.

³ Ср.: 1 Кор 10:31. Весь кондак был посвящен необходимости и спасительности поста: в последнем икосе ядущие (то есть не постыющиеся) уравниваются в соотношении с величием спасительного Домостроительства Божия. Это пасхальное всепрощение (сразу вспоминается пасхальное слово святителя Иоанна Златоуста (по TLG: t. 59, p. 721 ss.), где также приглашаются к празднику не постывшиеся) как конечная цель поста всецело входит в идею приготовления верующих к Пасхе, освещающая им весь путь до нее. Современная великопостная гимнография также весьма часто напоминает о цели поста – Пасхе.

⁴ Наша скромная попытка передать игру слов: $\pi\lambda\leq\nu\eta$ – «блуждание» и $\square\pi\lambda\alpha\sigma\alpha\phi$ – «создал».

⁵ Буквально – *Ты бо еси Бог наш* (ц.-слав.): еще одно выражение, знакомое нам по воскресному гимну *Воскресение Христово видевшие* и тропарю покаянному *Помилуй нас, Господи, помилуй нас*.

от непорочной и Приснодевы
 Святой и Богородицы Марии: к Тебе припадаем мы:
 предстательством Родившей даруй (всем) Твоим рабам жизнь вечную.

*Перевод с древнегреческого, предисловие
 и комментарии диакона Михаила Асмуса*

М. Желтов

АРХИЕРЕЙСКИЙ ЧИН БОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТУРГИИ:
ИСТОРИЯ, ОСОБЕННОСТИ, СООТНОШЕНИЕ С
ОРДИНАРНЫМ
(«ИЕРЕЙСКИМ») ЧИНОМ¹.

Постановка проблемы.

Порядок совершения Таинства Евхаристии – главного богослужения Церкви, центра ее бытия, Таинства встречи человека с Богом, – в наши дни варьируется в зависимости от того, кто возглавляет евхаристическую службу – епископ или священник. Поэтому можно говорить о двух различных чинах Божественной Литургии² – архиерейском³ и иерейском⁴. Поскольку оба чина в главном тождественны, но первый значительно сложнее второго, возникает справедливый вопрос: является ли второй упрощением первого или, наоборот, первый – это усложнение второго. Ответ на этот вопрос немало важен как для понимания богословия Евхаристии, выраженного язы-

¹ В основе настоящей публикации лежат статьи автора: Русский архиерейский формуляр Литургии и его соотношение с иерейским // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ: Материалы. М., 2000. С. 117-123; Архиерейское богослужение // Православная Энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 566-575.

² Здесь и далее речь, конечно, идет только о богослужении «византийского обряда», то есть о той богослужебной системе, которая рано или поздно была принята всеми Православными Поместными Церквями.

³ Такой же термин употребляют и греки: $\epsilon\rho\kappa\iota\epsilon\rho\alpha\tau\iota\kappa\acute{\alpha}\ \lambda\epsilon\iota\tau\upsilon\rho\gamma\iota\alpha$ (на Западе ему соответствует латинское *liturgia pontificalis*).

⁴ Следует сразу отметить, что, в то время как термин $\epsilon\rho\kappa\iota\epsilon\rho\epsilon\upsilon\acute{\iota}\eta$ (архиерей) регулярно употребляется в церковной письменности как синоним слова $\epsilon\rho\pi\iota\sigma\kappa\omicron\upsilon\pi\omicron\varsigma$ (епископ) уже с IV века, термин $\epsilon\rho\epsilon\rho\epsilon\upsilon\acute{\iota}\eta$ (иерей) вплоть до XVII века без различия применялся и к епископам, и к пресвитерам (*Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961-1968. P. 238-239*); лишь с конца XVII века $\epsilon\rho\epsilon\rho\epsilon\upsilon\acute{\iota}\eta$ становится *terminus technicus* для обозначения священников (в отличие от епископов-*архиереев*). Этим фактом объясняется то обстоятельство, что во многих литургических рукописях, предназначенных для совершения по ним богослужения епископом, последний часто называется «иереем».

ком чинопоследований, так и для правильного взгляда на чин Литургии в контексте его исторического развития.

Достаточно часто в литературе можно встретить тезис о том, что современный архиерейский чин Литургии более архаичен в сравнении с иерейским. В частности, этот тезис лежит в основе популярной книги протоиерея Александра Шмемана «Евхаристия»¹. Так, отец Александр пишет:

«Практику эту [речь идет о принятом ныне иерейском чине Литургии – М. Ж.], хотя она формально и узаконена Служебником, нужно рассматривать в свете другой, более древней, но тоже дошедшей до нас, практики архиерейского служения Евхаристии. Когда Литургию служит епископ – налицо и встреча его собранием, и облачение его посредине собрания, и невхождение в алтарь до малого входа, и, наконец, как бы повторное совершение им проскомидии перед самым приношением, т.е. теперешним нашим “великим входом”. Неверно думать, что все это возникло из особой торжественности, свойственной архиерейской службе... Как раз наоборот – архиерейская служба гораздо более сохранила... и форму, и дух ранней евхаристической практики...»².

Рассмотрим аргументацию протоиерея Александра Шмемана подробнее. Итак, в защиту своего взгляда на соотношение иерейского и архиерейского евхаристических формуляров он указывает на следующие, якобы отражающие архаичную практику, особенности архиерейской Литургии:

1. Епископ облачается в центре храма.
2. Епископ не принимает участия в протесисе (проскомидии)³ перед Литургией.

¹ Рус. пер.: Шмеман А., *прот.* Евхаристия. М., 1992; с последующими переизданиями (оригинальное издание: *Schmemmann A. The Eucharist: Sacrament of the Kingdom. N. Y., 1988*).

² Шмеман. Цит. изд. С. 12-13.

³ Греч. $\pi\rho\omicron\upsilon\sigma\epsilon\sigma\iota\varsigma$ (предложение) – именно так назван чин приготовления хлеба и вина к Литургии в греческих богослужебных книгах (так же и по сла-

3. Епископ не входит в алтарь до малого входа.
4. Во все время Литургии до преломления Святого Агнца (возгласа «Ст҃а҃в҃я ст҃ы҃мъ») при епископском служении святые двери не затворяются.
5. Епископ вынимает частицы из просфор и повторно завершает проскомидию перед великим входом, то есть совершает проскомидию в том месте службы, где она якобы изначально помещалась.

Одно из исходных положений отца Александра в его видении всего комплекса молитв и священнодействий византийской Литургии – утверждение, что проскомидия некогда совершалась непосредственно перед великим входом. В качестве доказательства этого положения протоиерей Александр Шмеман указывает на наличие «следов» проскомидии в архиерейском формуляре Литургии. Однако при ближайшем рассмотрении становится ясно, что эти якобы древние «следы» – не более, чем позднейшая вставка, что неопровержимо доказал Р. Тафт (R. Taft) в своей ставшей уже классической работе о великом входе¹, сославшись на два древнейших описания константинопольского чина патриаршей Литургии: на латинский перевод X века, опубликованный еще в XVI веке (рукопись перевода, ныне утраченная, некогда хранилась в монастыре Йоханнисберг в Германии)² и на Codex Puzomalis (рукопись, открытая диаконом Исидором Пиромалисом на острове Патмос и ныне также утраченная), опубликованный в XVII веке Я. Гоаром (J. Goar)³. Вот как, согласно этим описаниям, начиналась некогда патриаршая Литургия в Константинополе:

1. Патриарх с прочими клириками, облачившись по обычаю

вянки: предложелнѣе), в то время как словом *proskomidija* обозначается акт принесения хлеба и вина на святой престол (то есть великий вход), поэтому называть «проскомидией» протесис (а именно таково современное русское словопотребление) – не вполне корректно.

¹ Taft. The Great Entrance. P. 265-270; Сокращения см. в конце статьи.

² Cochlaeus J. Speculum antiquae devotionis circa missam... Mainz, 1549. P. 119-132.

³ Goar. Euchologion. P. 153-156.

2. приносил в сосудохранильнице¹ свою просфору,
3. и читал молитву «`o qe`oj, Ѡ qe`oj `m`in, Ѡ t`on o`ur`fnion `Yrton:» («Вж҃е, бж҃е налшъ, небелснѣй хлѣлбъ:» – молитва протесиса).
4. Ожидая входа патриарха в церковь, диаконы и пресвитеры вставали перед алтарем
5. и пресвитер главопреклоненно читал молитву «K`urie, Ѡ qe`oj `m`in, o`a t`o kr`ftoj:» («Гд҃и бж҃е налшъ, гзг҃ѣлже держалва:» – молитва 1-го антифона).

Сосудохранильницы в древних храмах Константинополя представляли собой отдельные от храма здания², поэтому очевидно следующее:

1. Епископ в древности облачался *не* «посредине соборания», но в отдельном помещении
2. Епископ *принимал участие* в протесисе, совершаемом *до* Литургии.
3. Перед великим входом протесис *не повторялся*.

Первые свидетельства о появлении в Константинополе особого чина протесиса относятся к VIII веку, а упомянутые свидетельства описывают практику IX-X веков, поэтому можно смело утверждать, что с самого начала своего появления протесис совершался только *до* Литургии, в том числе – и при архиерейском служении³. Этот порядок сохранялся до XVII века – дониконовские славянские архиерейские чины Литургии⁴ очень сходно указывают епископу читать перед молитвой 1-го антифона молитву протесиса и совсем ничего не говорят ни об изъятии частиц из просфор, ни вообще о каком-либо архиерейском проскомисании перед великим входом. Отметим также, что эти чины предписывают архиерею *входить* в алтарь непосредственно после прибытия в храм, еще до облачения.

¹ Греч. *skeuofulxion*.

² См. Mathews. Early Churches. P. 158-162.

³ См. также: Descoedres G. Die Pastophorien im syro-byzantinischen Osten: Eine Untersuchung zu architektur- und liturgiegeschichtlichen Problemen. Wiesbaden, 1983. (Studien zur Geisgeschichte des östlichen Europa; 16). S. 79-126.

⁴ В том числе – напечатанный в 1910 году с благословения Святейшего Синода единоверческий «Чинovníк», текст которого скопирован с текста рукописи ГИМ. Син. 909, XVI в.

Из указаний тех же источников открывать святые врата при произнесении архиереем возгласа «Миръ въс, мѣ», а также из записей дискуссий и постановлений церковных Соборов середины XVII века ясно, что на Руси в то время после великого входа *святые врата* при архиерейской службе *затворялись* так же, как и при иерейской.

Итак, все указанные протоиереем Александром Шмеманом 5 «архаичных» особенностей архиерейской Литургии на самом деле – всего лишь нововведения второй половины XVII века. Безусловно, они во многом *напоминают* древние обычаи совершения Евхаристии, но *прямой исторической связи* между пятью указанными им «архаизмами» и древностью *нет*. Вопреки мнению отца Александра, указанные им особенности архиерейской Литургии именно «возникли из особой торжественности, свойственной архиерейской службе».

Итак, проблема взаимоотношения архиерейского и иерейского чинов Божественной Литургии сложнее, чем кажется; для решения ее следует тщательно проанализировать известные нам разновременные свидетельства о совершении Литургии. Прежде чем перейти к их рассмотрению, укажем на отличия архиерейского и иерейского чинов Литургии в современной русской практике.

Отличия архиерейского чина Божественной Литургии от иерейского в современной русской практике¹.

Современный русский архиерейский чин Божественной Литургии отличается от иерейского почти в полусотне моментов:

- 1) *Число клириков*. Уставное совершение архиерейской Литургии требует участия, помимо самого епископа, большого числа клириков: протодиакона, нескольких пресвитеров и диаконов, от 5 до 10 иподиаконов – два подают архиерею дикирий и трикирий (они же обычно постилают для архиерея орлецы), двум (или четверем) вручаются рипиды, один (так называемый книгодержец) держит перед архиере-

¹ См.: Чиновник. Т. 1. С. 49-118 (формуляр Литургии); Чиновник: Прил. С. 28-47 (уставные указания = Настольная книга священнослужителя. М., 1984; 1992². Т. 1. С. 292-309. Указания «Настольной книги» и «Приложения» к Чиновнику очень близки к тексту книги: Руководство для священно-церковнослужителей при архиерейском служении литургии святителя Иоанна Златоустого. Пермь, 1915. Н. Новг., 1997². С. 3-90).

ем богослужебные книги, один (так называемый посошник) носит архиерейский жезл, одному (при совершении службы правящим архиереем в своей епархии) вручается примикирий – выносная свеча; за патриаршими богослужениями еще один иподиакон держит во время богослужения выносной патриарший крест. Иерейская Литургия, напротив, может быть совершена одним священником¹, предпочтительнее – священником и диаконом (конечно, за службой возможно и сослужение нескольких священников и диаконов², но это не обязательно).

- 2) *Облачения*. Полнота почивающей на архиерея благодати выражается в том, что он облачается особым образом. Полный комплект архиерейских облачений в православной традиции состоит из: архиерейского камисия (так называемый подсажкосник), епитрахили, пояса, поручей, палицы, саккоса (может заменяться фелонью), двух омофоров (большого и малого, из коих 1-й надевается во время процессий, 2-й – во время собственно тайнодействий), панагии (за богослужением архиерей носит также крест; а, если он награжден ею, – еще и вторую панагию), митры; кроме того, как архипастырь он имеет архипастырский жезл (в русской традиции украшается сулком; в поздней греческой практике сулком украшают свои жезлы только предстоятели Поместных Церквей, а вот в Русской Церкви наоборот – Патриарх, как правило, служит с особым жезлом без сулка); как монах, архиерей облачается также в монашеские одежды, из них богослужебное значение имеют архиерейская мантия, клобук, у Патриарха – второй параман³. Иерей к Литургии облачается в иерейский камисий (так называемый подризник), епитрахиль, пояс, поручи, фелонь; однако, архимандриты и награжденные священники получают право носить за богослужением и элементы архиерейского облачения – палицу (в Русской Церкви различаются палица и набедренник, хотя изначально это были лишь два названия

¹ Но с участием пономаря: Служебник. Т. 2. С. 544-545.

² О сослужении в византийском обряде см.: *Brakmann H.* «Καὶ ἑπισημῶς ἐπιτελεῖται τὸ εὐχαριστικὸν εὐχέλαιον»: Zum gemeinschaftlichen Eucharistiegebet byzantinischer Konzelebranten // OCP. R., 1976. Vol. 42. P. 342-367.

³ *Дмитриевский*. Ставленник. С. 265-329.

- одного и того же облачения¹), наперсный крест (в Русской Церкви с 1896 года право носить наперсный крест усвоено всем священникам (в других Поместных Церквях наперсный крест остается наградой), но различаются разные виды наперсных крестов²), митру; правящие игумены и архимандриты имеют пастырский жезл.
- 3) *Дикий и трикий*. Кроме особых облачений, традиционным знаком архиерейского священнодействия в Православной Церкви служат дикий (греч. dik»rion) и трикий (греч. trik»rion) – двух- и трехсвещник, соответственно.
- 4) *Архиерейский амвон*. Для архиерейских служб в России принято устраивать в центре храма возвышение – так называемый архиерейский амвон (другие названия – рундук, облачальное место³), на котором стоит архиерей, когда он находится не в алтаре, а в храме, и с которого читается Евангелие⁴.
- 5) *Грекоязычные аккламации*. За русским архиерейским богослужением нередко звучат оставленные непереуведенными греческие тексты: «Е,,j poll! æth, dšspota» (Ис полла эти, дэспота – На многая лета, владыко); «ТŌn despŏthn ka^ ģrcierša ¹mîn, KŪrie, fŭlatte» (Тон дэспотин кэ архиэрэ имон, Кирие филаттэ – Владыку и архиерея нашего, Господи, сохрани), «ЎАхioj» (Аксиос – Достоин), «KŪrie, ¹mlšson» (Кирие, элеисон – Господи, помилуй) и другие; в конце патриаршей службы поется по-гречески полихронион – многолетие.
- 6) *Шествие архиерея в храм* с точки зрения Чиновника⁵ – это уже начало священнодействия (однако указание Чиновника на практике часто опускается).
- 7) *Встреча архиерея* (облаченного в мантию и клобук) в храме устраивается всем духовенством, с изнесением на престольного креста (при

¹ Там же. С. 112-119.

² Там же. С. 119-123.

³ В Чиновнике московского издания 1982-1983 годов архиерейский амвон назван «кафедрой», но так называть его неверно, так как греч. слово «кафедра» означает «седалище», а на архиерейском амвоне не сидят!

⁴ См.: Казарян А.Ю., Желтов М.С., Ключанова А.В. Амвон // Православная Энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 108-110.

⁵ Чиновник. Т. 1. С. 49.

- этом поются песнопения: «п востѣлкѣ солнца до заѡпадѣ хвалѣно и ѡмя гдѡне. Буѡди и ѡмя гдѡне благословѣно Ѣ нынѣ из до вѣлка»¹ и «Достоѡно ѡбѡсть:» или задостойник; встреча архиерея сопровождается звоном в колокола).
- 8) *Архиерей не входит в алтарь до малого входа* – таким образом, он не участвует в протесисе и энарксисе².
- 9) *Входные молитвы* завершаются благословением народа на 3 стороны (хор поет: «ТŌn despŏthn ka^ ģrcierša ¹mîn, KŪrie, fŭlatte» и трижды «Е,,j poll! æth, dšspota»).
- 10) *Восхождение на архиерейский амвон*. При патриаршей службе (а часто – и за всякой архиерейской Литургией) во время шествия архиерея на облачальное место хор поет ирмос 5-й песни канона Недели ваий: «На голпу сѣѡлнѣ възыди, бл҃говѣствуѡяй»³.
- 11) *Облачение архиерея* происходит в центре храма, на архиерейском амвоне. Порядок облачения: протодиакон и диакон, держа в руках дикий, трикий и кадила, кадят архиерея, возглашая обычные стихи на каждый предмет облачения; облачаться архиерею помогают иподиаконы, они же износят из алтаря предметы облачения⁴; хор поет стихи на облачение («Да възраѡдуется душа2 твоя2 ѡз гдѡэ» и так далее⁵. При упрощенном служении облачение в храме опускается и архиерей облачается в алтаре).
- 12) *Осенение свечами*. В конце облачения епископ берет в руки дикий и трикий, протодиакон возглашает: «Талкѣ да просвѣтитсѣ свѣлтѣ твоѡй предѣ челоѡки, а ѡкѣ да видѣть дѣлѡбрая дѣла2 твоя ѡ из прослаѡвѣть)зѣ7а2

¹ Пс 112:3, 2.

² Греч. enarxij (начало) – так в греческих богослужебных книгах (а отсюда – и в научной литературе) принято называть начальную часть Литургии до малого входа.

³ Ср. с Ис 40:9; архиерейский амвон в песнопении сравнивается с горой Сион.

⁴ При патриаршей службе предметы облачения износят царскими вратами иереи.

⁵ На Рождество Христово стихи заменяются ирмосами Рождественского канона, на Пасху – стихирами Пасхи.

- нашего, и5же г5сть на нб7сэлхъ, всегда2, нынэ и3 прилснѣ, и3 во вѣлки вѣкѣлвѣ, азми1нь»¹, архиерей осеняет народ на 4 стороны свечами, хор поет: «ТѠн despѠthn ka^ ċrcierša ʼmīn, KŪrie, fŪlatte» и трижды «Е,,j poll; æth, dšspota»).
- 13) *Умовение рук.* По окончании облачения, как правило, уже в начале Литургии, архиерей умывает руки.
- 14) *Святые двери* не затворяются вплоть до возгласа: «Ст7а8я ст7ы8мъ».
- 15) *Посошник и примикирий.* Всю Литургию, за исключением малого и великого входов и времени Причащения, у святых дверей стоят иподиакон-посошник с архиерейским жезлом и (если службу совершает правящий архиерей) иподиакон с примикирием.
- 16) *Начало Литургии в центре храма.* К началу Литургии все священники, кроме самого старшего (как правило – игумена или архимандрита) становятся в центре храма по обе стороны от епископа. Епископ сам читает предваряющие Литургию молитвы (Цр7ю2 небелсный: и другие), но начальный возглас Литургии (Бл7гословелно цр7ство:) произносит старший священник в алтаре у святого престола.
- 17) *Сидение во время энарксиса.* Во время энарксиса епископ сидит на кафедре, специально поставляемой на архиерейском амвоне, вставая для чтения молитв антифонов.
- 18) *Молитвы антифонов* читаются также в алтаре несколькими священниками, которые по очереди заходят в него боковыми дверями во время самих антифонов.
- 19) *Малый вход* начинается с целования иерархом Евангелия и осенения народа на 4 стороны трикирием и дикирием и пения духовенством в 1-й раз: «ПрЭиди1те, поклонилмся:»; затем архиерей поднимается на солею, осеняет народ на 2 стороны трикирием и дикирием, в это время «ПрЭиди1те, поклонилмся:» поется хором во 2-й раз; наконец, при пении духовенством «ПрЭиди1те,

¹ Парафраз Мф 5:16.

- поклонилмся:» в 3-й раз епископ, держа в левой руке дикирий¹, совершает
- 20) *каждение по малом входе:* он кадит алтарь, перед епископом предходит протодиакон с трикирием; во время каждения соли, иконостаса, хора и народа и в алтаре, и певчими поочередно поется: «Е,,j poll; æth, dšspota».
- 21) *Великая похвала.* При патриаршей службе перед последним кондаком по входе возглашается так называемая великая похвала (поименование глав 15 автокефальных Церквей, властей и всех православных христиан). Существует также вариант великой похвалы, предназначенный для обычной архиерейской (непатриаршей) Литургии, но, к сожалению, в современной русской практике в этом случае похвала, как правило, опускается.
- 22) *Последний кондак* по входе обычно поется духовенством в алтаре.
- 23) *Трисвятое* поется не 4 с половиной, а 7 с половиной раз, поочередно хором и священнослужителями; во время пения во 2-й раз епископ осеняет дикирием Евангелие на престоле; после пения в 3-й раз архиерей, держа в руках крест и дикирий, выходит на солею и произносит стих: «Прилзри съ небесе2, бж7е, и3 ви1ждь, и3 посѣти2 вѣноградъ сей, и3 `зтверди2 ит, г3го1же насади2 десница твоя2»², после чего осеняет народ на 3 стороны и духовенство в алтаре. Во время шествия на горнее место архиерей осеняет святой престол и горнее место дикирием (при этом протодиакон читает тропарь 8-й песни 1-го канона Богоявления: «Тролицы азвлелнѣе:» – и подает епископу трикирий); при пении в 6-й раз архиерей с горнего места осеняет трикирием всех служащих.
- 24) *Хиротонии.* Порядок Литургии может прерываться включением в ее состав чинов хиротоний: во епископы (совершается после Трисвятого), во пресвитеры (после великого входа³), во диаконы (после анафоры). Кроме того, за малым входом епископ может совершить

¹ Патриарх держит вместо дикирия жезл.

² Парафраз Пс 79:15-16.

³ В этом случае чин Литургии усложняется также вручением новопоставленному священнику части Святого Агнца (так называемого Залого) сразу после освящения последнего.

- хиротесию во протоиереи и т.п., наградить клириков церковными наградами.
- 25) *Вложение ладана*. Традиционно ладан в кадило при диаконском каждении перед Евангелием (во время Апостола) влагает сам архиерей.
- 26) *Сидение на горнем месте*. Иерарх сидит на самом горнем месте, а не на «сопрестолии», как пресвитеры.
- 27) *Евангелие* читается протодиаконом с архиерейского амвона.
- 28) *Обнесение архиерейского омофора*. Вокруг читающего Евангелие диакона обносится архиерейский омофор.
- 29) *Осенение после Евангелия*. После Евангелия архиерей осеняет народ дикирием и трикирием при пении «Е,,j poll! æth, dšspota».
- 30) *Сугубая ектения*. При возгласении прошения о епископе на сугубой ектении и священнослужителями, и хором поют троекратное «Гд9и, поми1луй».
- 31) *Умовение рук перед великим входом*. Перед великим входом архиерей читает краткую молитву на освящение воды: «Гд9и бж7е на1шь, ё3ст7и1вый струи8 f) рда8нскЭя:» и умывает руки.
- 32) *«Архиерейская проскомидия»*. Во время пения Херувимской песни архиерей облачается в малый омофор и совершает «вторую» епископскую проскомидию перед великим входом.
- 33) *Великий вход* имеет особый порядок: Дарам предносятся воздух (его несет на главе ставленник в пресвитеры; если пресвитерской хиротонии нет, воздух возлагается на плечо одного из диаконов), митра и омофор, примикирий, жезл, кадила, трикирий, дикирий, рипиды; епископ встречает Дары в царских вратах и, поклав Дары и возгласив обычные формулы поминовения¹, поставляет поочередно дискос и потир на святой престол.
- 34) *Архиерей не выходит из алтаря на великий вход*.
- 35) *Диалог предстоятеля и сослужащих после великого входа* (так называемый диалог *accessus ad altare*²) построен правильно (то есть слова: «Дж7ъ ст7ыйй на1йдетъ на тя2, и3 силла

¹ Вместо обычных формул Патриарх поминает на великом входе глав Поместных Церквей.

² Лат. – приступание к престолу.

- вы1шнягw w3сэни1тъ тя2»¹ обращены к предстоятелю, что в евхаристическом контексте выражает православный взгляд на участие Святого Духа в освящении Даров). Напротив, в современный иерейский формуляр Литургии вкралась ошибка, на которую не раз указывали церковные и светские ученые² – слова Лк 1:35 обращены не к предстоятелю, а к сослужащему ему диакону.
- 36) *Осенение после великого входа*. После великого входа архиерей осеняет народ дикирием и трикирием при пении хором: «Е,,j poll! æth, dšspota».
- 37) *Целование епископом дискоса, потира и воздуха с чтением Трисвятого* прямо указано Чиновником после возгласа «Возлюбимъ дру1гъ дру1га:»³ (в современном иерейском формуляре указание на это действие отсутствует, но на практике оно также совершается).
- 38) *Веяние воздухом над Дарами и головой епископа* иереями бывает во время Символа веры; при иерейском служении Литургии священник веет воздухом только над Дарами.
- 39) *В начале анафоры* епископ трижды осеняет народ дикирием и трикирием, произнося возгласы: «Блг7ода1тъ гд9а:», «Гор_измэ1имъ сердца2», «Благодаримъ гд9а».
- 40) *Облачение в омофор во время анафоры* бывает только на время чтения установительных слов, анамнесиса и эпиклезы (на практике указания Чиновника в этом месте не всегда соблюдаются буквально).
- 41) *Возгласное поминовение во время анафоры*. Архиерей поминает Патриарха и сослужащих епископов, старший пресвитер – самого архиерея (при иерейском служении священник поминает только Патриарха и правящего епископа).

¹ Лк 1:35.

² *Протоиерей Н. Деснов*. Недоуменный вопрос из чина Литургии святого Иоанна Златоуста // Богословские Труды. М., 1968. Сб. 4. С. 181-189; *Taft*. Great Entrance. P. 279-310; *Желтов М. С., Никитин С. И.* Accessus ad altare // Православная Энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 428-430; *Слуцкий А. С.* Диалог священнослужителей после Великого Входа в славянских служебниках XIII-XIV веков // Христианский Восток. СПб., М., 2001. Т. 2 (VIII). С. 242-254.

³ Чиновник. Т. 1. С. 89.

- 42) *Диптихи*. В конце анафоры диакон произносит диптихи (так называемую «выкличку»).
- 43) *Облачение в малый омофор* вновь бывает перед возгласом «Ст҃а҃в҃а ст҃ы҃мъ», раздроблением святого Хлеба и Причащением.
- 44) *Осенение после Причащения*. После Причащения архиерей осеняет народ дикирием и трикирием со словами: «Спаси2, бж҃е, люди твоя8:», в ответ поют: «Е,,j poll| æth, dšspota».
- 45) *Перенесение Святых Даров на жертвенник*. Архиерей, в отличие от иерея, не участвует в перенесении святых Даров после Причащения на жертвенник.
- 46) *Конечная молитва*. Молитва «И4сполне1нѣе зако1на и3 проро1кѣвъ:» обозначена в Чиновнике как «коне1чная»¹ – это отличается от содержащегося в Служебнике названия «внегда2 потреби1ти ст҃а҃в҃а».
- 47) *Отпуст* бывает с осенением архиереем народа дикирием и трикирием при пении: «Е,,j poll| æth, dšspota»; на многолетия, кроме Патриарха и правящего епископа, поминается служивший архиерей.
- 48) *Снятие облачений*. При архиерейском служении Литургии диакон участвует в особом чине снятия облачений с архиерея, который состоит из «Ны1нѣ ѿпущаеши:», Трисвятого и так далее (чин присутствует и в иерейском Служебнике² – это обычное прибавление к 5 молитвам после Причащения, – но без указаний на разоблачение; на практике при иерейском служении обычно не связывается со снятием облачений, а просто включается в состав молитв после Причащения).
- 49) *Исход иерарха*, облаченного в мантию и клобук, из храма бывает при пении: «ТѠн despòthn ka^ ꝑrcierša 1mîn, KŪrie, fŭlatte».

Теперь, прежде чем рассмотреть причины появления названных отличий в иерейском и архиерейском чинах Литургии, обратимся к сохранившимся византийским и русским свидетельствам по истории последнего.

¹ Там же. С. 117.

² Т. 1. С. 173-175.

Архиерейский чин Литургии в Византии и на Руси: исторические свидетельства¹.

Раннехристианская эпоха.

Поскольку по апостольскому церковному устройству епископ – это глава своей епархии, и он символизирует Христа – Главу всей Церкви: «Где будет епископ, там должен быть и народ, так же, как где Иисус Христос, там и кафолическая Церковь» (*священномученик Игнатий Богоносец* (†107). Послание к Смирнянам, 8)²; постольку и в богослужебном собрании епископ занимает то же место, какое занимал Христос среди Своих учеников. В силу относительной немногочисленности раннехристианской городской общины, принцип постоянного присутствия епископа среди народа был легко выполнен; иными словами, ординарным совершителем Божественной Литургии был епископ, а не священник: «Только та Евхаристия должна почитаться истинною, которая совершается епископом или тем, кому он сам предоставит это» (Там же). Итак, общая простота древних чинопоследований, а также то, что ординарным совершителем Евхаристии был епископ, позволяют утверждать, что священнический чин Литургии в раннехристианскую эпоху был простым повторением епископского (так как именно последний был обычным, привычным для всех чином³).

Греческий Восток IV-V вв.

Начиная с IV-V веков, появляются некоторые данные об отличиях между епископским и пресвитерским служениями Литургии. Что это за данные? В датируемых примерно 380 годом «Апостольских постановлениях» содержится одно из древнейших свидетельств облачения архие-

¹ См. классификацию источников по истории византийского чинопоследования Божественной Литургии в кн.: *Taft. Great Entrance*. Р. XVII-XXII; источники по истории архиерейского византийского чина: *Taft. Pontifical Liturgy*. Р. 89-97.

² *Epist. ad Smyr. // PG 5. Col. 697-708.* (Рус. пер.: Писания мужей апостольских / Рус. пер. и прим. протоиерея П. Преображенского. СПб., 1895. С. 305).

³ В наши дни равным счетом наоборот – для большинства православных христиан архиерейский чин Литургии кажется чем-то необычным; ниже мы увидим причину этого.

рея в одежды, отличающиеся от одежд прочих клириков (VIII 12. 4)¹. Из творений святителя Иоанна Златоуста († 407) можно заключить, что в начале V века уже соблюдалось то правило, что только архиерей может восседать в центре горнего места, в отличие от пресвитеров, которые садятся по сторонам от него² – это правило соблюдается до сих пор. Вторым древнейшим и важнейшим отличием архиерейской Литургии следует считать возможность включения в нее чинопоследований хиротоний: епископской – после Трисвятого, то есть еще до начала Литургии, которая во времена святителя Иоанна Златоуста начиналась непосредственно с возгласа «Ми1рѣ вс, мѣ» перед Апостолом³; пресвитерской – после великого входа; диаконской – после анафоры⁴. Преподобный Исидор Пелусиот († 440) сообщает об обычае епископов его времени снимать омофор во время чтения Евангелия за Литургией: «Омофор епископа, сделанный из шерсти, а не из льна, означает кожу заблудшей овцы, которую Господь, взывав, воспринял на рамена Свои... Когда приходит при открывании достопоклоняемого Евангелия Сам истинный Пастырь, тогда и епископ восстает и слагает с себя уподобляющий его Христу образ, давая тем знать, что предстоит Сам Господь, Вождь пастырей, Бог и Владыка» (Письмо 136)⁵. Наконец, в трактате псевдо-Дионисия Ареопагита (конец V века?) «О церковной иерархии» (глава 3)⁶

¹ Les constitutions apostoliques / Éd. et comment. M. Metzger. P., 1987. T. 3. (Sources chrétiennes; 336). P. 178. (Рус. пер.: Постановления Апостольские. Каз., 1864.).

² van de Paverd F. Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des 4. Jh.: Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos. R., 1970. (OCA; 187). P. 417-428.

³ Ibid. P. 425-431.

⁴ Место хиротонии в службе соответствует месту, занимаемому в евхаристическом собрании епископом (возглавлять Литургию), пресвитером (участвовать в совершении таинства Евхаристии или совершать его самостоятельно), диаконом (помогать епископу и пресвитеру).

⁵ *Isidori Pelousiotae* Epist. 136 // PG 78. Col. 272 (рус. пер.: *Исидор Пелусиот, преподобный*. Письма. М., 2000. Т. 1. С. 66-67); см. также: *Koŭrkoula K. T. | feratik. | m̄fia ka^ ð symbolismōj aŭtīn tm̄n tī ŅrqodōxJ ~llhnikí 'Ekkhlhs...v. 'AqĀnai, 1960, 1991*². S. 63-65.

⁶ *Дионисий Ареопагит*. О церковной иерархии. Послания. СПб., 2001. С. 54-55.

отмечено совершаемое епископом каждение после входа в церковь, то есть каждение после малого входа, поскольку Литургия в то время с этого начиналась.

Итак, можно отметить, что к концу V века архиерейская служба отличалась от иерейской тем, что епископ 1) имел особые облачения (среди них – омофор), что служба начиналась с малого входа и 2) архиерейского каждения, что 3) только архиерей восседал в центре горнего места и что 4) в Литургию могли включаться чины хиротоний во диаконы, пресвитеры, епископы.

Константинополь VI-VIII вв.

В VI-VIII веках возник целый ряд характерных моментов константинопольской Литургии, связанных в том числе и с особенностями церковной архитектуры Константинополя¹. Среди них: а) использование Трисвятого в качестве входного песнопения; б) прибавление к Литургии в VII-VIII веках энарксиса², еще долго после этого считавшегося необязательным; в) совершение протесиса в отдельном от храма здании – скевофилаконе, откуда приготовленные для Евхаристии хлеб и вино приносились диаконами во время великого входа – таким образом, г) предстоятель не участвовал в процессии с Дарами; д) умовение рук после великого входа всеми служащими – и епископами, и священниками; е) чтение предстоятелем и сослужащими диалога *accessus ad altare* (в котором роли, естественно, первоначально распределялись правильно). С ходом истории некоторые из сопряженных с указанными моментами обрядов исчезли из иерейского чина Евхаристии, но полностью или частично сохранились в архиерейском и стали ассоциироваться только с последним (хотя и не были изначально специфически епископскими).

¹ См. об этом: *Mathews*. Early Churches. P. 105-176.

² 3 начальных антифона Литургии с ектениями.

Византия VIII-X вв.

Древнейшие рукописи византийского Евхология VIII-X веков¹, как правило, вовсе не содержат рубрик (примечаний уставного и обрядового характера), поэтому с достаточной степенью подробности византийского архиерейского богослужения нам известны, начиная с появления в X веке так называемых уставов Литургии² (в популярном в древности комментарии³ святителя Германа Константинопольского (†733) специфически архиерейские особенности Литургии не обсуждаются). Порядок патриаршей Литургии в Константинополе X века мы находим в упомянутом выше латинском переводе из рукописи, некогда хранившейся в монастыре Йоханнисберг, и в Codex Ruginalis. Новые особенности архиерейского чина (сравнительно с иерейским чином XVII-XX веков), появляющиеся в этих источниках, суть: 1) архиерей облачается в скевофилакионе; здесь же он, если хочет, принимает участие в протесисе; 2) архиерей не входит в храм во время энарксиса, который совершается без его участия; 3) во время сугубой ектении архиерей благословляет народ; 4) архиерей не участвует в перенесении Даров из скевофилакиона в храм, 5) умывает руки после великого входа; 6) наконец, в диалоге accessus ad altare слова Евангелия от Луки (1:35) обращены к предстоятелю (таким образом, роли в диалоге распределены правильно). №1 и 4, непривычные для привыкшего к позднему иерейскому формуляру Литургии человека, в древности, как отмечено несколько выше, не были «архиерейскими» особенностями – так совершали службу и пресвитеры. То же, оказывается, нужно сказать и о №3 – это следует из сделанного около 1173-1178 годов Леоном

¹ См.: *Jacob A. Histoire du formulaire grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome*: Diss. Louvain, 1968. Mscr. Самая древняя из сохранившихся рукописей византийского Евхология – это рукопись Vat. Barberini gr. 336, конца VIII века (она издана: *L'Eucologio Barberini gr. 336* (ff. 1-263) / Ed. Parenti S., Velkovska E. R., 1995. (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». Subs.; 80), но издатели сочли возможным подвергнуть ее текст некоторым исправлениям (это специально отмечено ими в предисловии: P. XXVI-XXXII), что вызвало справедливую критику со стороны ряда исследователей (в частности, А. Жакоба, который готовит новое издание рукописи)).

² См.: *Jacob A. La concélébration de l'anaphore à Byzance d'après le témoignage de Léon Toscan* // OCP. R., 1969. Vol. 35. P. 249-252.

³ О византийских литургических комментариях см.: *Bornert R. Les Commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII^e au XV^e siècle*. P., 1966.

Тосканским латинского перевода иерейского чина Литургии святителя Иоанна Златоуста¹. Итак, собственно архиерейской особенностью, появляющейся к X веку, можно считать лишь №2.

Византия XI-XII вв.

Следующий этап развития византийского архиерейского чина Божественной Литургии отражен в памятниках XI-XII веков; это, во-первых, рукописи Hieros. S. Crucis. 109, XI в. и Lond. Brit. Lib. Add. 34060. Fol. 511-515 (несколько пергаменных листов XII века, вставленных в рукопись XV века); во-вторых, арабский перевод архиерейской Литургии святителя Иоанна Златоуста²; в-третьих, литургические толкования: «Протеория» Николая и Феодора Андидских (XI век)³ и «Литургический комментарий» (XII век), носящий имя Патриарха Иерусалимского Софрония (VII век)⁴. Согласно этим источникам, архиерейская Литургия имела следующие отличия от привычного нам иерейского чина: 1) епископ не участвовал в энарксисе, находясь в это время в нартексе (притворе); 2) «Deâte proskun»swmen:» (ПрЭиди1те, поклони1мся:) пелось поочередно певцами и народом (согласно «Литургическому комментарий»); 3) во время пения Трисвятого епископ, держа в руке свечу и кланяясь, трижды тихо произносил стихи Пс 79:15-16 (Гд9и бж7е си1лль, при1зри съ небесе2, и3 ви1ждь, и3 посэти2 вЭноградъ селй, и3 `3тверди2 и+, г3го1же насади2 десни1ца твоя2; в источниках текст несколько варьируется)⁵, в 3-й раз он осенял свечой святой престол; 4) в конце Трисвятого

¹ *Jacob A. La traduction de la liturgie de saint Jean Chrysostome par Léon Toscan* // OCP. R., 1966. Vol. 32. P. 111-162 (здесь: P. 147).

² *Bacha C. Notions générales sur les versions arabes de la liturgie de S. Jean Chrysostome suivies d'une ancienne version inédite* // CRUSOSTOMIKA: Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo a cura del comitato per il XV^o centenario della sua morte. R., 1908. P. 405-471.

³ Proqeor...a kefalaièdhj per^ tîn ™n tí qe...v leitourg...v genomšwn sumbòlwn ka^ musthr...wn // PG 140. Col. 417-468.

⁴ [pseudo-] *Sophronii Patriarchae Hierosolymitani Commentarius liturgicus* // PG 87g. Col. 3981-4001.

⁵ Х. Матеос предположил, что этот стих является следом древнего обычая использовать Трисвятое в качестве входного антифона: *Mateos J. La Célébration de la Parole dans la Liturgie byzantine*. R., 1971. (OCA; 191) P. 107-110.

архиерей трижды благословлял (по одним источникам – священников, по другим – народ) и восходил на горнее место; 5) архиерей снимал омофор во время чтения Евангелия¹; 6) во время сугубой ектении архиерей трижды благословлял народ; 7) архиерей не участвовал в перенесении Даров из скевофилакиона в храм; 8) после (согласно некоторым источникам, до) великого входа он совершал умовение рук; 9) наконец, в диалоге *accessus ad altare* было правильное распределение ролей. Из указанных особенностей только №1-5 – существенно архиерейские.

Византия XIV-XVI вв.

Византийский чин архиерейской Литургии XIV-XVI веков известен уже по большому числу памятников. Это, в первую очередь, уставы архиерейской Литургии: А) написанный диаконом, протонотарием Великой церкви Димитрием Гемистосом (рукопись *Hieros. Patr.* 362 (607), XIV в.; *Alexandr. Patr.* 371, 1407 г.; *Ath. Laur. D.* 80, 1541 г.²); Б) Диатакис Феодора Агаллиана³; В) чин, опубликованный А. А. Дмитриевским по рукописи XV века из библиотеки Андреевского скита на Афоне⁴. Кроме того, сохранились многочисленные греческие архиерейские Евхологии того времени. Наконец, ценные сведения содержатся в литургических трактатах святого Николая Кавасилы († около 1391) и Симеона, архиепископа Солунского († 1429). Византийский архиерейский чин Литургии XIV-XVI веков имел следующие особенности: 1) архиерей облачался в храме, стоя в своей стасидии (стихи на облачение он читал сам); 2) энаркисис совершался без участия архиерея (который, тем не менее, находился в храме и прочитывал сам молитвы антифонов); 3) во время малого входа, когда архиерей шествовал в алтарь, ему многократно возглашали: «Ε, j poll! æth, dšspota»; 4) сразу после малого входа архиерей совершал каждение; 5) перед Трисвятым епископ трижды осенял дикирием Евангелие (или святой престол), с чтением Пс

¹ Эта особенность, как уже было отмечено, восходит к V веку.

² *Дмитриевский*. Описание. Т. 2. С. 301-319; *Habert I. ARCIERATIKON... P.*, 1643, 1726²; Hertford, 1970¹. P. 1-304.

³ *Cristòpouloj M. Tupik³ diŋtaxij tĀj basile...ou tĤxewj tí kuriakí tĀj stauroproskun»sewj // 'Epethr^j `Etaire...aj Buzantinîn Spoudîn. 'AqĀnai, 1935. N 11. S. 48-51.*

⁴ *Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 164-172; *он же*. Современное богослужение на Православном Востоке. К., 1891. Вып. 1. С. 44-54.

79:15-16; 6) Трисвятое поочередно пели певчие и священнослужители; 7) во время Трисвятого епископ трижды осенял трикирием Евангелие, с чтением Пс 79:15-16; 8) в конце Трисвятого архиерей восходил на горнее место и оттуда трижды благословлял народ трикирием; 9) перед кондаком, поющим на Слава, возглашалась похвала (многолетия Царям, Патриарху и проч.); 10) перед чтением Евангелия архиерей снимал омофор (и надевал его вновь только перед возгласом «Т! ἁγια το< j j g...oi j» («Ст7а8я ст7ы8мъ»), а также в случае пресвитерской или диаконской хиротонии); 11) во время прошения сугубой ектении о Царях епископ трижды благословлял народ трикирием; 12) архиерей не участвовал в перенесении Даров из жертвенника в алтарь, и 13) умывал руки после великого входа; 14) в диалоге *accessus ad altare* было правильное распределение ролей; 15) после пения херувимской песни епископ трижды осенял народ трикирием; 16) перед Символом веры архиерей с сослужащими трижды воздевали воздух, читая Трисвятое; 17) во время *intercessio* анафоры диакон произносил диптихи¹. Из указанного только №1-10, 15 и 16 можно считать принадлежностью исключительно архиерейской службы – №11-14, как мы видели, были присущи некогда и иерейской; то же можно сказать и о №17: в древности диптихи могли произноситься и за иерейской службой – так, например, в рукописи *Ath. Dionys.* 105, XIII в.

Русь X-XIV вв.

Памятники, описывающие совершение архиерейской Литургии на Руси в X-XIV веках, неизвестны², однако можно утверждать, что и пресвитеры, и епископы использовали единый евхаристический формуляр (комплекс богослужебных текстов), а особенности епископского служения – осенение свечами и прочее – фиксировались, по-видимому, устной традицией. Это предположение подтверждается следующими фактами:

- 1) древнерусские рукописи часто называют предстоятеля то «попом», то «святителем»;

¹ См. о диптихах: *Taft R.F. The Diptychs. R.*, 1992. (OCA; 238).

² Древнейший известный русский Чиновник РНБ. Соф. №1056, 2-я пол. XIV в., не содержит Литургии.

- 2) зафиксировано использование архиереями иерейских Службеников – например, древнейшего из сохранившихся русского Службеника ГИМ. Син. № 604, нач. XIII в.¹ (так называемый Службеник преподобного Варлаама Хутынского), где присутствуют позднейшие пометки, относящиеся к архиерейской службе (Л. 11 об., 16 об.- 17 об.), или Службеника святителя Киприана, (ГИМ. Син. 601, XIV в.²);
- 3) напротив, в святительских Службениках часто выписан ординарный («иерейский») формуляр Литургии (например, рукопись РГБ. Рогож. № 679, XIX в. (копия рукописи XV века; ср. с РГИА. Ф. 834. Оп. 3. № 4026)).

По архиерейскому Службенику ГИМ. Син. № 600, 1400 г.³, особенности Литургии, совершаемой епископом, ограничиваются тем, что он: 1) осеняет свечами после малого входа, 2) читает стихи Пс 79:15-16 во время Трисвятого и 3) совершает особое благословение иереев во время чтения Апостола.

Русь XV – 1-й пол. XVII вв.

Достаточно большое число русских архиерейских Службеников XV – 1-й половины XVII веков содержит чин Литургии, близкий к византийскому чину XIV-XVI веков (таковы, например, рукописи ГИМ. Син. № 310, нач. XVI в.⁴; 680 и 909, XVI в.⁵; БАН. Новг. № 918 (21. 4. 13), XVI в. и другие). Однако, кроме общих с византийскими, русский епископский чин характеризовался еще и следующим: 1) наличием сложного порядка встречи архиерея у дома (начинается со слов Пс 112:1-2: «Хвалите отроцы Господа, хвалите имя Господне» – «Буди имя Господне благословено от ныне и до века»), 2) его шествия в храм⁶ и 3) встречи там¹; 4) тем, что прежде облачения, кото-

¹ Горский, Невоструев. Описание. Т. 3. Ч. 1. С. 5-11.

² Там же. С. 11-20.

³ Там же. С. 35-37.

⁴ Там же. С. 206-226.

⁵ Там же. С. 91-105.

⁶ Здесь следует отметить, что иерейский формуляр Литургии содержал в то время примерно те же предваряющие вход в храм молитвы («идуше в церковь», «егда звонят» и тому подобное), что и архиерейский; конечно, священника не сопровождали, как епископа, свещеносцы и певчие.

рое бывает в храме, архиерей входил на некоторое время в алтарь (для чтения предваряющих Литургию молитв («за входящая в церковь» и других)²); 5) тем, что кроме молитвы Трисвятого архиерей читал молитву 1-го часа («Христе, [Боже наш], Свете истинный») во время осенения свечами (после каждения, которое, впрочем, указано не всегда), затем – еще одну краткую формулу («Отца и Сына и Святаго Духа. Вкупе благословено в трех собществах и составех едино Божество и едино Существо»); 6) наличием благословения во время чтения Апостола подходящих к епископу иереев (к Патриарху – архиереев: ГИМ. Син. 690, сер. XVII в.³); 7) тем, что архиерей сам влагал фимиам в кадило при каждении перед Евангелием.

Первые печатные издания архиерейского чина Литургии.

Изобретение книгопечатания привело к тому, что литургическая практика стала гораздо менее подвижной, чем в ту эпоху, когда богослужебные книги переписывались от руки – печатный станок надолго фиксировал частную традицию того или иного времени и места, которая, благодаря тиражированию книг, затем широко распространялась. С XVII века за епископской редакцией Евхология закрепилось название Чиновник (в славянских Церквах) или Архиератикон (в греческих Церквах)⁴. Первые печатные издания: славянские – Венеция, 1538-1540; Москва, 1600, 1610⁵, 1668, 1677, 1688, 1721, 1722, 1760, 1798; греческие – Венеция, 1714 (репринты в 1773, 1777, 1778⁶); Константинополь, 1820. Славянские униатские издания: Супрасль, 1716 (под названием: «Понтификал, си есть Службеник святительский»); Унев, 1740; Супрасль, 1793. В 1910 году в Москве с благословения Святейшего Синода был напечатан единоверческий Чиновник (его текст является копией рукописей ГИМ. Син. № 909 и 680, XVI в.). Общеприня-

¹ См.: Голубцов А. П. Соборные Чиновники и особенности службы по ним. М., 1907. С. 150-161.

² Следует отметить, что иерейский чин содержал те же молитвы.

³ Горский, Невоструев. Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 511-514.

⁴ Korolevskij C. Le Pontifical dans le rite byzantin // ОСР. 1944. Vol. 10. P. 202-215.

⁵ Следует заметить, что эти 2 издания в крупнейших библиотеках Москвы, Санкт-Петербурга, Лондона и Оксфорда, в каталогах не значатся.

⁶ Первопечатные греческие издания Архиератикона содержат очень мало рубрик; интересная особенность чина Литургии в них – то, что начальный ее возглас произносит сам епископ.

тые ныне в Русской и греческих Церквах издания вышли в 1982-1983¹ и 1999² годах соответственно.

Русь и Россия с середины XVII века.

В ходе подготовки реформы русского богослужения в середине XVII века встал вопрос о несоответствиях между греческой и русской традициями совершения архиерейской Литургии, подробно описанных Арсением Сухановым³ и, следовательно, о новом переводе греческого чина⁴. В 1653 году, по просьбе царя Алексея Михайловича и Патриарха Никона, находившийся в Москве Патриарх Константинопольский Афанасий III Пателларий записал порядок архиерейской Литургии⁵.

Важно отметить, что чин Патриарха Афанасия вряд ли отражал повсеместную практику греческих Церквей в XVII веке – например, уже в славянской рукописи, созданной в Боснии в 1706 году (Lond. Brit. Lib. Add. 16373. Л. 2-148 об.), содержатся особенности, характерные частично для русской традиции XVI века, частично для поздней греческой практики, но не для чина Патриарха Афанасия; то же мы находим в Святительском Служебнике, некогда принадлежавшем святителю Димитрию Ростовскому (рукопись ГИМ. Син. 271, 1665 г.⁶), в славянско-латинской рукописи середины XVIII века, хранящейся в белорусской библиотеке им. Франциска Скорины в Лондоне⁷, в супрасльском униатском «Понтификале» (Чиновнике) 1716

¹ Чиновник.

² 'Arcieratikòn.

³ Ивановский Н. И. Проскинитарий Арсения Суханова, 1649-1653 гг. // Православный палестинский сборник. СПб., 1899. № 7. Вып. 3. С. 249-279.

⁴ Труды Арсения получили широкую известность и неоднократно переписывались – см., например, греческий чин архиерейской Литургии, записанный по его наблюдениям, в рукописи ГИМ. Син. № 698. Л. 165-199, XVII век. (*Горский, Невоструев*. Описание. Т. 3. Ч. 1. С. 108-110).

⁵ В рукописи ГИМ. Син. Греч. 245 (*Владимир (Филантропов), архимандрит*. Систематическое описание рукописей Московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки. М., 1894. Ч. 1: Рукописи греческие. С. 385) сохранился греческий оригинал, написанный рукой Афанасия.

⁶ *Горский, Невоструев*. Описание. Т. 3. Ч. 1. С. 112-128.

⁷ Факсимильное издание: The Pontifical Liturgy of St. John Chrysostom: A Manuscript of the 17th Century in the Slavonic Text and Latin Translation / ed. C. Sipović. L., 1978. P. 9-112.

года и в других южнорусских и южнославянских памятниках XVII – начала XVIII веков.

Тем не менее, русский перевод чина Патриарха Афанасия был положен в основу нового издания Чиновника архиерейского служения 1668 года (нами обнаружен кавычный экземпляр этого Чиновника, где видно, что именно было исправлено русскими в предоставленном Патриархом Афанасием чине: рукопись РНБ. СПбДА. А I. 331/1-2) и определил тот порядок архиерейской Литургии, который уже тогда стал общепринятым в Русской Церкви¹ и бытует в ней до настоящего времени.

Различия между иерейским и архиерейским русскими формулами Литургии в свете исторических данных.

Теперь можно ответить на вопрос о причинах и времени возникновения того или иного различия между современными русскими архиерейским и иерейским чинами Божественной Литургии. Древнейшими среди них можно признать только лишь №1, 2², 20, 24, 25, отчасти 28³. Далее, кажущимися особенностями – то есть, теми моментами, которые некогда были общими и для иерейского, и для архиерейского византийских чинов Литургии, но к настоящему времени остались лишь в архиерейском, являются №4⁴, 27, 29¹, 31, 34, 35, 38 (вероятно)², 42, 45³, 46⁴,

¹ Так, в холмогорском рукописном Чиновнике, описывающем богослужения, совершавшиеся епископом Афанасием Холмогорским в 1682-1684 годах, порядок Литургии изложен очень близко к печатному Чиновнику 1668 года. (*Голубцов А.П.* Чиновники холмогорского Преображенского собора // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском Университете. М., 1903. Кн. 4 (207). С. 13-30).

² С существенной оговоркой: вплоть до XI-XII веков единственным знаком отличия епископов от пресвитеров был омофор, который надевался поверх простого пресвитерского облачения; остальные, специфически архиерейские облачения, появляются в XII-XVIII веках: *Дмитриевский*. Ставленник.

³ Еще с одной оговоркой: в V-XVII веках, как указано выше, омофор в этом месте лишь снимался, но, по сообщению Арсения Суханова, в XVII веке на Востоке обычным стало даже не обнесение омофора вокруг читающего, а возложение омофора ему на плечо – это символ того, что через Евангелие говорит Верховный Пастырь Христос.

⁴ Сооружение высоких амвонов (в метр и более высотой) в центре храма в Византии и на Руси было обычным явлением – с амвона читалось Священное Писание, пелись важнейшие песнопения, произносились ектении. В греч. прак-

48. По крайней мере, с X века в византийском чине появляются №3 и 17 (и связанные с ним №16⁵ и 18). Византийские источники XI-XII веков говорят о появлении №19 и 23; XIV-XVI веков – №21, 36, 37. Особенности, старшие XVII века, но известные только по русским источникам, суть № 5⁶, 6, 7, 25 (другие интересные русские особенности были забыты «благодаря» чину Патриарха Афанасия). №13 внесен в архиерейский чин из иерейского; в иерейский чин, в свою очередь, уложение рук перенесено в начало службы из обрядов *accessus ad altare* (= 31)⁷. Наконец, № 14, 28, 32, 39, 40, несомненно, попали в современную русскую практику из чина Патриарха Афанасия⁸, то есть известны только со второй половины XVII века.⁹

В то время, как современная русская практика в основном совпадает с практикой конца XVII века, греческая практика за это время несколько видоизменилась; небезынтересно будет сравнить ее с русской.

тике уже с XIV века архиерейский амвон часто не устраивается – см.: *Казарян А.Ю., Желтов М.С., Ключанова А.В.* Цит. изд.

¹ Некогда совершалось рукой, а не свечами, причем чуть позже – во время сугубой ектении.

² Этот обряд символизирует веяние Духа Святого; обряд, вероятно, появился в связи с тем, что древние воздушы, имевшие огромные размеры (до 2 метров в длину), можно было убрать с престола только перенеся их через голову предстоятеля: *Taft. Great Entrance*. P. 424-425.

³ Что соответствует древней практике, когда святые Дары относились в скевофилакион диаконами и пресвитерами (не обязательно всеми).

⁴ Это больше соответствует древнему названию: «молитва в сосудохранилище» – она читалась клириками в скевофилакионе, где они разоблачались после службы; из текста молитвы ясно, что с потреблением Святых Даров она никак не связана, ее стали ассоциировать с этим священнодействием просто потому, что во время ее чтения разоблачающимися пресвитерами, диаконы потребляли Святые Дары.

⁵ Отметим, однако, что в первопечатных греческих Архиератиконах начальный возглас Литургии оставлен за епископом.

⁶ Это – след того, что Русскую Церковь в течение долгого времени возглавляли греческие иерархи (*Голубцов*. Изд. цит. С. 115-120).

⁷ *Taft. Great Entrance*. P. 163-177.

⁸ № 40, возможно, – еще позднее.

⁹ А это как раз те моменты, на которые ссылается протоиерей Александр Шмеман, пытаясь доказать «архаичность» архиерейской Литургии!

Различия между современными греческим и русским чинами архиерейской Литургии.

Архиерейская Литургия в современной греческой практике¹ в основном совпадает с русской, однако имеет целый ряд характерных отличий:

1. За современной греческой архиерейской службой, как правило, функции иподиаконов исполняют диаконы – греки не считают возможным, чтобы иподиаконское служение возлагалось на непоставленных во иподиаконы мирян (что является обычной русской практикой).
2. Поскольку в практике греческих Церквей утренняя почти всегда совершается именно утром, а также из-за того, что согласно принятому в приходской практике Типикону Георгия Виолакиса² часы, как правило, опускаются и Литургия начинается сразу после утрени, облачение архиерея к Литургии совершается во время заключительной части утрени (см. ниже);
3. в зависимости от желания архиерея облачение может происходить как в алтаре, так и в храме:
 - а) если архиерей решает облачаться в алтаре, то священные облачения заранее возлагаются на престол, затем, когда архиерей войдет в алтарь и снимет мантию, диаконы надевают облачения на архиерея, возглашая псаломские стихи, далее епископ умывает руки, подходит к жертвеннику и сам завершает протесис, наконец, архиерей и священнослужители исходят в храм во время пения Великого славословия;
 - б) если архиерей решает облачаться в храме, то облачение начинается с многократных возгласий диаконов: «'Exšlqete, fere< j: `Iere< j ™xšlqete» (Изыдите, иереи! Иереи, изыдите!), в это время иереи исходят из алтаря через царские врата, вынося на подносах священные облачения епископа; далее об-

¹ См.: 'Arcieratikōn. S. 24-55; [*Cristòpouloj (Paraskeuaiddhj), ėrciep/ Tfxij toà Meglrou ka^ Panhgurikoà `Esperinoà ka^ toà "Orgrou tîn Kuriakîn, corostatoàntoj 'Arcieršwj, əj ka^ tĀj Qe...aj Leitourg...aj. 'AqĀnai, 2000. S. 39-64.*

² *Biolēkhj G. Tupikōn tĀj toà Cristoà Meglhlj 'Ekkhls...aj ėmoxon kaq' Ōla. 'AqĀnai; Qessalon...kh, s. a.*

- лечение совершается так же, как и в русской практике, однако облачают архиерея не иподиаконы, а иереи и диакон, а хор поет не слова псаломских стихов, а богородичен «тяжкого» (7-го) гласа «"Ανογεν of profÁtai:» (Свылше прополцы);
4. при произнесении на великой ектении прошения о епископе, помимо того, что протодиакон и иерей кланяются архиерею (как и в русской практике), хор негромко поет: «E,,j poll! æth, dšspota»;
 5. на малом входе, после целования епископом Евангелия, он вместе с сослужащими поет: «Deàte proskun»swmen:» (ПрЭидилте, поклонимся; в двенадцатые Господские праздники и на Пасху заменяется входным стихом), осеняя в это время дикирием и трикирием на 4 стороны, хор отвечает: «E,,j poll! æth, dšspota» и «Sison ¹m©j Ufĳ Qeoà:» (Спасил ны, сн7е бж7эй);
 6. сразу после малого входа архиерей со священниками поют в алтаре 1-й из тропарей; архиерей, имея в левой руке жезл, совершает каждение (перед архиереем предходят диаконы с дикирием и трикирием); хор поет остальные тропари («E,,j poll! æth, dšspota» не поется); кондак праздника опять поется в алтаре;
 7. Трисвятое поется 7 раз поочередно хорами и священнослужителями; архиерей прочитывает вслух всех стоящих в алтаре молитву Трисвятого, во время 3-го Трисвятого (поется в алтаре) осеняет напрестольное Евангелие дикирием, во время 5-го (опять поется в алтаре) – трикирием; 7-е разделяется на 4 части (A/: "Agioj Ð Qeõj, B/: "Agioj „scuròj, G/: "Agioj ϕqfnatoj, D/: 'Elšhson ¹m©j) и поется священниками, в то время как архиерей после каждой из первых трех частей Трисвятого, стоя в святых дверях, произносит: «KŪrie, KŪrie, ʘp...bleyon ʘx oŪranoà:» (Гд9и, гд9и, прилзри съ небесе2:) и осеняет народ дикирием и трикирием (хор отвечает: «E,,j poll! æth, dšspota»);
 8. после Трисвятого епископ восходит на горнее место, а диакон, имея в руке трикирий и обратившись лицом к народу, трижды возглашает: «KŪrie, sison toŷj eŪsebe<j» (Гд9и, спаси2 благочестивыя; в 3-й раз вместо «eŪsebe<j» (благочестивых) может произноситься «basile<j» (царей)), первое возглашение повторяется с пением священнослужителями, другие два – хорами;

- наконец, диакон возглашает: «Ka^ ʘpĳkouson ¹mĳn» (И4 ʘслылши ны2), что повторяют с пением священнослужители;
9. вслед за этим обязательно возглашается похвала (при служении всякого архиерея – не только лишь Предстоятеля Поместной Церкви)¹, архиерей благословляет народ 2 руками;
 10. Апостол вручает чтецу сам архиерей, обычай подавать архиерею фимиам для вложения в кадило не наблюдается;
 11. к чтению Евангелия архиерей, сняв омофор, выходит в царские врата; после преподания епископом мира перед Евангелием хор поет: «E,,j poll! æth, dšspota»²; во все время чтения Евангелия епископ стоит в царских вратах лицом к народу; после прочтения Евангелия архиерей осеняет народ дикирием (хор: «E,,j poll! æth, dšspota»); когда диакон, читавший Евангелие, подаст его архиерею, епископ осеняет им народ и входит в алтарь;
 12. архиерей облачается в малый омофор уже во время сугубой ектении;
 13. Херувимская песнь читается архиереем единожды (остальные два раза ее читают 1-й и 2-й священники), затем архиерей, имея в левой руке жезл, совершает каждение (перед архиереем предходят диаконы с дикирием, трикирием и напрестольным крестом);
 14. архиерей изымает частицы из просфор во время пения Херувимской только в том случае, если он облачался не в алтаре;
 15. великий вход совершается в том же порядке, что и в русской практике (причем износимый на вход омофор возлагают епископу на плечи уже в святых дверях), однако отличаются формулы поминовения: согласно общей греческой практике над диском архиерей поминает живых, а над потиром – усопших³;

¹ Стоило бы всемерно ратовать за возрождение этого обычая (прямо предписанного дореволюционными богослужебными книгами!) и в Русской Церкви.

² В Архиератиконе указание об этом отсутствует.

³ При служении Предстоятеля Поместной Церкви прочие Предстоятели Поместных Церквей на великом входе не поминаются, так как их имена прочитываются во время диптихов в анафоре.

16. роли в диалоге *accessus ad altare* в греческом Архиератиконе, под влиянием проникшего в иерейский формуляр Литургии искажения, распределены неправильно¹;
17. после прочтения диалога и окончания пения Херувимской архиерей осеняет народ трикирием (хор: «E,,j poll| æth, dšspota»);
18. лобзание мира совершается так же, как и в русских храмах, греческой особенностью является то, что диаконы исходят для лобзания друг друга на солею;
19. как и за русской службой в греческих Церквах священники во время Символа веры веют воздухом над головой архиерея, однако прежде этого епископ сам прочитывает Символ веры, осеняя престол крестообразно диском и потиром;
20. во время начального диалога анафоры не бывает осенения народа дикирием и трикирием, которое плохо согласуется с содержанием возгласов (в Архиератиконе, отражающем обычаи Константинопольской Церкви, предписывается благословлять народ напестольным крестом только при произнесении слов «`Н cfrij toà Kur...ou:» (Блг7ода1ть Гд9а:)²; в уставе архиепископа Афинского Христодула это не упоминается³);
21. анафора читается архиереем вслух всех стоящих в алтаре⁵;
22. среди возглашаемых диаконом диптихов за Литургией, совершаемой Предстоятелем Поместной Церкви, а также вообще за всякой особо торжественной архиерейской Литургией возносятся имена Глав Поместных Церквей (то, что поминовение совершается именно во время диптихов, точно соответствует обычаям древней Церкви)⁶;

¹ В этом месте греческий чин стоило бы исправить сообразно русскому архиерейскому.

² s. 42.

³ s. 57.

⁴ Эта практика, как нам представляется, лучше несколько неуместного русского осенения свечами во время начальных возгласов анафоры.

⁵ Это дает возможность всем клирикам воссылать главную молитву Литургии – анафору – «едиными устами» со своим Преосвященным Предстоятелем; было бы желательно делать так и в Русской Церкви.

⁶ Этот обычай, как очень древний, как кажется, предпочтительнее современного русского поминовения Глав Поместных Церквей за великим входом.

23. после анафоры архиерей благословляет народ дикирием (согласно Архиератикону – напестольным крестом) со словами «Ka^ estai t| ™lšh:» (И4 да будуть ми8лости:), хор поет: «E,,j poll| æth, dšspota» (об этом Архиератикон умалчивает), далее следуют священнодействия перед Причащением и само Причащение;
24. благодарственную молитву после Причащения: «EÛcaristoàmšn soi, dšspota, filfnqrwpe, eÛergšta tîn yucîn 'mîn:» (Благодари1мъ тя2, влоко челоуэколю1бче, благодэ1телю ду1шъ на1шихъ:) архиерей читает во время ектении «'Orqo... Metalabòntej:» (Пролсти прЭи1мше:) вслух всех стоящих в алтаре;
25. «конечную» молитву епископ читает перед жертвенником;
26. во время возгласа «EÛlog...a Kur...ou:» (БлагословелнЭе гд9не:) архиерей благословляет народ напестольным крестом (согласно Архиератикону – рукой);
27. после отпуста, во время пения «Tõn despòthn ka^ frcierša 'mîn, KÚrie, fÚlatte. E,,j poll| æth, dšspota», архиерей благословляет народ трикирием;
28. после Литургии епископ раздает *антидор* со словами «EÛlog...a Kur...ou ka^ æleoj ælqoi ™f' Øm@j tí aÛtoà qe...v cfriti ka^ filanqrwp...v» (БлагословелнЭе гд9не из милость да прЭи1дутъ на валсь тогë2 бж7елственную благода1тЭю из челоуэколю1бЭемь);
29. наконец, можно отметить, что в греческой практике после отпуста за всяким архиерейским богослужением всегда поется: «Tõn despòthn ka^ frcierša 'mîn, KÚrie, fÚlatte. E,,j poll| æth, dšspota», архиерей возглашает: «Di' eÛcîn tîn ;g...wn patšrwn 'mîn:» (Моли1твами святы1хъ)Зте1ць на1шихъ:), иерей отвечает: «Di' eÛcîn toà ;g...on Despòtou 'mîn:» (Моли1твами свята1гë влады1ки на1шегë:), а также ту несущественную деталь, что
30. дикирий и трикирий украшаются лентами с вышитыми на них монограммой Христа и буквами «альфа и омега».

Сослужение нескольких архиереев.

Несколько меняется порядок Литургии, если ее совершает не один, а несколько архиереев. Вообще, при сослужении нескольких архиереев возглавлять службу должен или Предстоятель автокефальной Церкви, или местный правящий епископ (когда тот или другой присутствуют), так как «Евхаристия совершается от имени местного епископа»¹. Архиерейская Литургия в чужой епархии может совершаться только с благословения местного правящего архиерея, имя которого обязательно возносится за Литургией². Однако, в русской практике при сослужении архиереев честь предстоятельства за службой, как правило, передается правящим епископом архиерею, старшему по хиротонии или по титулу³.

За патриаршей Литургией Патриарх облачается в храме, сослужащие архиереи – в алтаре; возглавляющий службу надевает большой омофор, остальные, как правило, – малые. Сослужащие архиереи исходят в центр храма к началу Литургии⁴.

«Иерейский чин» архиерейской Литургии.

Небезынтересно, что епископ может совершать службу по так называемому «иерейскому чину», то есть по иерейскому формуляру. В этом случае от архиерейских особенностей сохраняется только 1) то, что епископ служит в архиерейском облачении, не снимая малый омофор; 2) ему постилают орлецы; 3) он восседает на горнем месте; 4) сам влагает фимиам в кадило при каждении перед Евангелием; 5) не выходит из алтаря на малый и великий входы (если, конечно, в службе также участвует хотя бы один священник). Такую службу принято совершать в день хиротонии.

¹ 'Arcieratikòn. S. 13.

² Ibid.

³ Следует признать, что, хотя такая практика, конечно, правомочна, она несколько противоречит как православному учению о епископате, так и древней церковной традиции.

⁴ В греческой практике это сопровождается возгласениями диаконов: «'Εξέλqετε, ϕrciere<j» (Изыдите, архиереи)

Выводы.

Итак, анализ истории формирования епископского чина совершения Евхаристии показывает, что в древности он отличался от пресвитерского значительно меньше, чем сейчас¹. Если, кроме того, учесть, что общепринятый ныне в Православной Церкви иерейский литургийный формуляр восходит к Диатаксису Константинопольского Патриарха Филофея Коккина (†1379), а архиерейский – не старше середины XVII века, то можно считать доказанным, что к настоящему времени более архаичным является, вопреки распространенному мнению, не архиерейский, а как раз-таки иерейский чин Божественной Литургии².

СОКРАЩЕНИЯ:

- Горский, Невоструев.* Описание = *Протоиерей А. В. Горский. Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1855-1917. 3 отд., 6 т.
- Дмитриевский.* Описание = *Дмитриевский А.А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 1: Турικε. К., 1895; Т. 2: Εὐcològia. 1901; Т. 3: Турικε, ч. 2. Пг., 1917.
- Дмитриевский.* Ставленник = *он же.* Ставленник. К., 1904.
- Служебник = Служебник. Т. 1-2. М., 1991.
- Чиновник = Чиновникъ азрхЕерейскагѣ священнослужелнЭя. Т. 1-2, Прил. М., 1982-83.
- 'Arcieratikòn = 'Arcieratikòn. 'AqÁnai, 1999.
- Goar.* Euchologion = *Goar J.* Εὐcològion sive Rituale graecorum... Paris, 1647; Venetia, 1730²; Graz, 1960^f.
- Mathews.* Early Churches = *Mathews Th. F.* Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy. University Park (Pa), 1971.
- OCA = Orientalia Christiana Analecta.
- ОСР = Orientalia Christiana Periodica.
- Taft.* Great Entrance = *Taft R. F.* The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom. R., 1978². (OCA; 200).

¹ Что вполне естественно – даже и в наши дни, как показано выше, вполне возможно такое совершение Литургии архиереем, когда ее чин почти не отличается от пресвитерского.

² Хотя, конечно, в архиерейском чине сохраняются отдельные элементы, более древние или более правильные, чем в иерейском – например, архиерейский чин дает правильное распределение ролей в диалоге accessus ad altare.

Taft. Pontifical Liturgy = *idem.* The Pontifical Liturgy of the Great Church according to a 12th-Century Diataxis in Codex British Museum Add. 34060 // OCP. R., 1979. Vol. 45. P. 279-307; 1980. Vol. 46. P. 89-124.

С. Ванюков

ОБЗОР ИСТОРИИ ПРАЗДНИКА ПЯТИДЕСЯТНИЦЫ

1. История праздника в святоотеческой традиции.

Пятидесятница (греч. – Kuriak³⁴ tAj PenthkoctAj; лат. – Pentecoste) является одним из древнейших праздников Христианской Церкви. Имеющий свой прообраз в Ветхом Завете (Числ 34:22; Втор 16:10) и будучи установлен там в память дарования Синайского законодательства, с сошествием Святого Духа (Деян 2) в этот день в Церкви Христовой, в которой нашла свое завершение ветхозаветная история спасения, он получил новое осмысление. Блаженный Августин (354 – 430) [Contra Faustum Manichaeum, lib. 32, cap. 12] пишет: «Мы празднуем Пятидесятницу, то есть 50-й день от страдания и воскресения Господня, в который Он послал нам обещанного Святого Духа, Параклита, что было прообразовано и иудейской пасхой, так как на 50-й день после празднования закланного агнца Моисей получил на горе написанный перстом Божиим закон. Читайте Евангелие и обратите внимание, что там Дух Святой назван перстом Божиим»¹.

Первые упоминания о праздновании Пятидесятницы в христианском, а не иудейском понимании святитель Епифаний Кипрский (около 315 – 403)² и блаженный Августин³ видят в небесспорных указаниях Деян 20:16 и 1 Кор 16:8.

Достоверные же свидетельства о литургически оформленном христианском праздновании сошествия Святого Духа относятся лишь ко II–III векам, поскольку из-за совпадения с воскресным днем он воспринимался в неразрывной связи с Пасхой как ее продолжение. Тертуллиан (около 155 – 20-е гг. III века) говорит о Пятидесятнице не как о дне, а как о 50-дневном промежутке времени, следовавшем за Пасхой и считавшемся наполненным праздничными днями, которые «мы проводим

¹ Contra Faustum Manichaeum, lib. 32. cap. 14// PL 42. Col. 503-504.

² Против ересей, кн. III // *Holl K.* Epiphanius. Ancoratus und Panarion [Die griechischen christlichen Schriftsteller 37. Leipzig: Hinrichs, 1933]. Vol. 3. P. 338.

³ De civitate Dei, liber XVIII, cap. 54 // PL 41. Col. 618-620

во всяком ликовании»¹. В трактате «Об идолослужении» он пишет: «Каждый языческий праздник имеет для себя один день в году, ... собери все языческие праздники, расположи их подряд, и они не в состоянии будут наполнить Пятидесятницу»². В сочинении «О Крещении» Тертуллиан, связывая период Пятидесятницы со Вторым Пришествием Спасителя, считает наиболее благоприятным временем для принятия крещения пятидесятидневный период после Пасхи, отражая тем самым древнюю традицию приурочивать крещение к этим дням³. В одном из фрагментов сочинений священномученика Иринея Лионского (II век) Пятидесятница, наряду с Пасхой и воскресеньем, упоминается уже как день, в который запрещается преклонять колени⁴. А Тертуллиан говорит о непозволительности поста и коленопреклонений во весь период от Пасхи до Пятидесятницы⁵. Ориген (II – III век), рассуждая о превосходстве христианских праздников над языческими и иудейскими и упоминая о Пятидесятнице вместе с пятницей, воскресеньем и Пасхой, рассматривает первую не в качестве периода года, а в качестве однодневного праздника⁶. *Завещание Господа нашего Иисуса Христа* (II, 28)⁷ назнача-

¹ *Tertullianus*. De jejuniis. Caput XIV // PL 1. Col. 973a.

² *Tertullianus*. De idololatria liber. Caput XIV // PL 1. Col. 682b-683a.

³ *Tertullianus*. De baptismo. Caput XIX // PL 1. Col. 1222a-1222b.

⁴ *Harvey W.W.* Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haereses. Vol. 2. Cambridge, 1857. P. 470-511. Русский перевод: *Священник П. Преображенский*. Сочинения священномученика Иринея, епископа Лионского в рус. пер. М., 1871. С. 695.

⁵ *Tertullianus*. De corona militis. Caput III // PL 1. Col. 78c-80a.

⁶ *Ориген*. Против Цельса. VIII, 22 // *Borret M.* Origène. Contre Celse, 4 vols. [Sources Chrétiennes 132, 136, 147, 150. Paris, 1967-1969].

⁷ Памятник, связанный по содержанию с так называемой *Дидаскалией* и канонами Ипполита, время написания которого спорно и определяется различными исследователями по разному – в рамках II-V веков. (См. *Rahmani I. E.* Testamentum Domini Nostri Jesu Christi. Mainz, 1899; *Nau F.* La version syriaque de l'Octateuque de Clément. Paris, 1913; *Funk F.* Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften. Mainz, 1901; *Петровский А.* Завет Господа нашего Иисуса Христа // «Христанское Чтение», №7, 1900. С. 159-165).

ет для Пятидесятницы, подобно Пасхе, торжественную Литургию с мистагогией¹.

Евсевий Кесарийский (IV век) в «Житии Константина Великого» (книга IV, глава 64) называет Пятидесятницу «великим праздником» и «праздников праздником»². Святой Епифаний Кипрский, подтверждая древнюю традицию, свидетельствует: «В пятьдесят дней Пятидесятницы и коленопреклонений не бывает, и пост не заповедан»³. Однако этот обычай, касающийся периода Пятидесятницы, не был повсеместно распространен. Блаженный Августин говорит: «Не знаю, всюду ли соблюдается то, чтобы молиться стоя в эти дни (Пятидесятницы – С. В.) и во все воскресенья»⁴. По словам преподобного Иоанна Кассиана Римлянина, в Египте «во все дни Пятидесятницы никто вовсе не преклоняет колен и не держит поста до 9 часа»; тем не менее, он сомневается в соблюдении этого обычая в сирийских монастырях, потому что даже в Египте отмена поста выражалась лишь в том, что пища вместо 9 часа принималась в 6 часу, а количество и качество ее оставалось неизменным⁵. Уже 20 правило Никейского Собора предписывает полное единообразие в данном вопросе: «Понеже суть некоторые, преклоняющие колена в день Господень и во дни Пятидесятницы: то дабы во всех епархиях все одинаково соблюдаемо было, угодно святому собору, да стояще приносят молитвы Богу»⁶. Святитель Василий Великий («О Святом Духе», глава 27) объясняет запрет на коленопреклонения в

¹ Тайноводственное поучение, раскрывающее важнейшие истины вероучения: о двух природах во Христе, о тайне Воплощения и Искупления и так далее. См. *Скабалланович М.* Толковый Типикон. М., 1995^р. С. 121.

² *Winkelmann F.* Eusebius Werke, Band 1.1: über das Leben des Kaisers Konstantin [Die griechischen christlichen Schriftsteller. Berlin, 1975]. S. 3-151.

³ De fide, 22 // *Holl K.* Op.cit. Vol. 3. P. 523.

⁴ Ad Inquisitiones Januarii Liber Secundus, Seu Epistola LV. Cap. XVII // PL 33. Col. 220.

⁵ *Joannes Cassianus* Collationes XXI, 11 // PL 49. Col. 1185a; XXI, 23 // PL 49. Col. 1199

⁶ *Lauchert F.* Die Kanones der wichtigsten Altkirchlichen Concilien nebst den apostolischen Kanones. Freiburg i. B. and Leipzig, 1896. Книга правил. М., 1893. СПб., 1993^р. Л. 39; Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Пер. с серб. Т. 1. СПб., 1911. М., 1996^р. С. 236.

Пятидесятницу тем, что этот период, как послепасхальный, есть напоминание воскресения, ожидаемого в будущем веке, в то время как преклонение колен изображает грехопадение, от последствий которого мы избавлены Воскресением Христа¹. По словам Эгерии (конец IV века), испанской паломницы на Святую Землю, записки которой зафиксировали богослужение палестинской Церкви того времени, «от Пасхи до Пятидесятницы совершенно никто не постится»². А святость этих дней в Византии была закреплена уже законодательно императором Феодосием II Младшим (398-450), запретившим публичные зрелища и театральные игры в Пасху и Пятидесятницу – пока носились крещальные одежды, и читались Деяния (Cod. Theod. lib. XV, tit. 5, De spectac. leg. 5)³.

Апостольские Постановления (книга V, глава 20)⁴, указывая праздновать Пятидесятницу целую седмицу, уже свидетельствуют о существовании к IV веку периода поспразднства и о зарождении апостольского поста, как восстановления после праздника обычных для года постов: «Отпраздновав Пятидесятницу, празднуйте одну седмицу; а после нее одну седмицу поститесь»⁵; в VIII книге (33 глава) в Пятидесятницу рабам запрещается работать, «потому что тогда пришел Дух Святой, дарованный уверовавшим во Христа»⁶. Однако, по словам Эгерии, в Палестинской традиции того времени этот обычай не был распространен, по-

¹ De spiritu sancto // *Pruche B.* Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit, 2nd edn. [Sources chrétiennes 17 bis] Paris, 1968. P. 250-530.

² Скабалланович М. Цит. изд. С. 294.

³ Mommsen T., Meyer D. M. Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes. Berlin, 1954.

⁴ Памятник компилятивного характера и разнородного содержания, приписываемый святому Клименту Римскому. Составление его датируется IV веком. Книги I – VI *Апостольских постановлений*, соответствует так называемой *Дидакалии*, памятнику III века.

⁵ Metzger M. Les constitutions apostoliques, 2 vol. [Sources chrétiennes 329] Paris, 1986. P. 116-394. Постановления Апостольские. Казань, 1864. СПб., 2002^p. С. 118.

⁶ Metzger M. Les constitutions apostoliques, 3 vol. [Sources chrétiennes 336] Paris, 1987. P. 18-310. Постановления Апостольские. Казань, 1864. СПб., 2002^p. С. 199.

скольку, начиная со следующего дня Пятидесятницы, все постились, как в течение года, и восстанавливалось обычное богослужение¹.

Большое количество святоотеческих творений, посвященных празднику и связанных, в основном, с употреблением в литургическом собрании (так называемые *Слова*, *Беседы* и гимны), свидетельствует об исключительном положении Пятидесятницы в богослужебном году. Из сочинений западных отцов достаточно указать Беседу и гимн на праздник, приписываемые святителю Амвросию Медиоланскому (333-397)²; четырнадцать Слов на Пятидесятницу блаженного Августина³; три Беседы на праздник⁴ святителя Льва I Великого (V век) и его же четыре Слова о посте Пятидесятницы⁵. Рабану Мавру († 856)⁶ и святому Григорию I Великому (540-604)⁷ принадлежат по одной гомилии на неделю Пятидесятницы, а Беде Достопочтенному († 735) две гомилии, связанные с этим периодом⁸. Кроме того, в Антифонии святого Григория I (богослужебной книге, включающей в себя антифоны и респонсории)⁹ содержатся тексты для праздника¹⁰, а католическая гимнография знает гимн на 50-ницу папы Иннокентия III († 1216)¹¹. Из восточных Отцов

¹ Скабалланович М. Цит. изд. С. 296.

² Sermo XXXVI. In die sancto Pentecostes // PL 17. Col. 675b-676c; Hymnus de die Pentecostes. // PL 17. Col. 1193-1194.

³ Sermo CCLXVI In vigiliis Pentecostes// PL 38. Col. 1225-1229; Sermones CCLXVII – CCLXXI In die Pentecostes, I -V// PL 38. Col. 1229-1246; Sermo CCCLXXVIII In die Pentecostes// PL 39. Col. 1673-1674; Sermo CCLXXII In die Pentecostes postremus. Ad Infantes, de Sacramento// PL 38. Col. 1246 – 1248; Sermones CLXXXII – CLXXXVII In Pentecoste, I- VI // PL 39. Col. 2087-2096.

⁴ Sermo LXXXV – LXXXVII [Al. LXXXIII – LXXXV]. De Pentecoste I – III. // PL 54. Col. 400-415

⁵ Sermones LXXXVIII – LXXXI [Al. LXXXVI- LXXXIX] De Jejuniis Pentecostes I – IV// PL 54. Col. 415-422.

⁶ Homilia LVII. Dominica in Pentecoste// PL 110. Col. 255b-256c.

⁷ Homilia XXX. Habita ad populum in basilica sancti Petri apostoli, die sancto Pentecostes. // PL 76. Col. 1220a-1227c.

⁸ Homilia XI in vigilia Pentecostes// PL 94. Col. 189d – 197b; Homilia XII in octava Pentecostes // PL 94. Col. 197c-202d.

⁹ Стих (преимущественно из псалма), пение которого предвляло и оканчивало чтение Священного Писания в Западной Церкви. Ср. с прокимном.

¹⁰ PL 48. Col. 846c.

¹¹ Скабалланович М. Цит. изд. С. 463.

Церкви сочинили слова на Пятидесятницу святители Григорий Нисский¹; Григорий Богослов²; святитель Иоанн Златоуст – 2 гомилии³ и беседы⁴. Василий Селевкийский (V век)⁵ и Леонтий Константинопольский (V-VI века)⁶ составили Слово на праздник, а последний еще и гомилию⁷. Святителю Василию Великому принадлежит целый богословский трактат «О Святом Духе» (около 375 года), адресованный Амфилохию, епископу Иконийскому⁸. Кроме того, многие Писатели и Учители Церкви повествуют о празднике в контексте сочинений, прямо не относящихся к Пятидесятнице.

Гимнографический формуляр праздника включает в себя творения величайших песнотворцев Православной Церкви. Кондак и икос Пятидесятницы являются кукулием и первым икосом кондака святого Романа Сладкопевца, состоящего из проимииона (prooimion) и 18 икосов⁹. Первый канон на праздник написан святым Косьмой Маюмским, а второй Иоанном Дамаскиным (VIII век). Канон Святому Духу на повечерии в неделю вечера принадлежит Феофану, митрополиту Никейскому (IX век). Последняя стихира на *Господи, воззвах* «Приидите, люди,

¹ De spiritu sancto sive In pentecosten Lōgoj e,,j tō `Agion Pneàma // PG 46. Col. 696-701.

² In pentecosten (orat. 41) Lōgoj ma. E,,j t³an Penthkost»n // PG 36. Col. 428-452.

³ De sancta pentecoste (homiliae 1-2), E,,j t³an `Ag...an Penthkost»n, `Omil...a a, b // PG 50 Col. 453-470.

⁴ In pentecosten (sermo 1, 2) E,,j t³an Penthkost»n. Lōgoj a, b // PG 52. Col. 803-809.

⁵ Homilia in pentecosten E,,j t³an `Ag...an Penthkost»n, Lōgoj g // PG 52. Col. 809-812.

⁶ In pentecosten (homilia 11) Leont...ou presbutšrou Kwnstantinoupōlewj lōgoj e,,j t³an jg...an penthkost»n // *Datema C. and Allen P. Leontii presbyteri Constantinopolitani homiliae [Corpus Christianorum. Series Graeca 17] Turnhout: Brepols, 1987. P. 347-365.*

⁷ In pentecosten (homilia 13) (olim sub nomine Joannis Chrysostomi) ['Iwłennou řrciepiskōpou Kwnstantinoupōlewj toà Crusostōmou] lōgoj e,,j t³an jg...an penthkost³an prōj toŷj t³n tšfoij ·od...zontaj // *C. Datema and P. Allen, Op. cit. P. 397-406.*

⁸ *Pruche B. Op. cit. P.250-530.*

⁹ *J. Grosdidier de Matons Romanos le Mélode. Hymnes, vol. 5 [Sources chrétiennes 283] Paris, 1981. P. 180-206.*

Триипостасному Божеству поклонимся», раскрывающая догматический аспект учения Церкви о Пресвятой Троице, сочинена императором Львом VI (IX-X века).¹ Коленопреклонные молитвы вечерни Пятидесятницы, по Преданию, приписываются авторству святителя Василия Великого².

День Пятидесятницы в святоотеческом понимании считается преимущественно посвященным Святому Духу. Святитель Григорий Богослов в Слове на праздник (41) призывает почитать его, как день Духа³. Он же, подтверждая древнюю традицию, зафиксированную у Тертуллиана, упоминает об обычае крещения в этот день (Слово о Крещении, 40)⁴. Святитель Иоанн Златоуст сообщает об обычае украшать в день Пятидесятницы дома зеленью⁵.

II. Богослужение праздника в византийской и славянской традициях.

а) Иерусалимская традиция (IV-V века).

Первые подробные сведения о богослужении Пятидесятницы дошли до нас в описании службы в Иерусалиме в конце IV века, составленные аквитанской паломницей Эгерией. Пятидесятница, согласно *Паломничеству Эгерии*⁶, являла во всей полноте стациональный⁷ характер иеруса-

¹ *Протоиерей Г. С. Дебольский. Дни богослужения Православной Церкви. Т. 2. М., 1996^p. С. 256.*

² *Архиепископ Филарет (Гумелевский). Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995^p. С. 107.*

³ In pentecosten (orat. 41) // PG 36. Col. 441.

⁴ In sanctum baptisma (orat. 40) Lōgoj m. E,,j tō `gion bēptisma // PG 36. Col. 392

⁵ De sancta pentecoste (homiliae 2), E,,j t³an `Ag...an Penthkost»n, `Omil...a b // PG 50. Col. 467.

⁶ *Maraval P. Journal de voyage [SC 296. Paris, 1982]. «Паломничество по святым местам», изд. Помяловский И. // Православный Палестинский Сборник 1889, 7, 2. С. 164-166.*

⁷ Стациональным (от лат. statio – «остановка») принято называть род богослужения, при котором разные чинопоследования совершались в определенных местах города, а переход от одной «станции» до другой совершался в виде богослужбных шествий (литаний). Город, таким образом, воспринимался как единое богослужбное пространство. Остатком этого типа богослужения являются

лимского богослужения в IV-V веках и имела особенное по сравнению с другими великими праздниками богослужение, отличаясь, в том числе, продолжительностью. Праздник открывался обычной воскресной утреней (с чтением воскресного Евангелия) в храме Воскресения Христова, начинавшейся с пением петухов. С наступлением утра в Мартириуме¹ совершалась Литургия с проповедью епископа и пресвитеров, причем по причине предстоящих литаний служба ускорялась и завершалась отпустом до 3 часа (по нашему счету 9 часов утра). После отпуста шествие во главе с епископом отправлялось на Сион, где в храме сошествия Святого Духа читался отрывок из Деяний, повествующий о празднуемом событии, и пресвитерами произносилась проповедь, после чего совершалась Литургия. Далее народ отпускался на обед, а вечером (в 6 часу) на Елеонской горе – месте Вознесения (Ивмомон) – совершалась торжественная вечерня, состоящая из чтений, песен, антифонов, соответствующих празднику, и вставочных молитв, по содержанию относящихся к Сошествию Святого Духа; кроме того читалось место из Евангелия, повествующее о Вознесении², и благословлялись оглашенные и верные. В 9 часу (по нашему в 3 часа дня) отсюда начинался целый ряд литаний, состоящих из песнопений и антифонов во время шествия, посвященных празднику, а по прибытии в храм – из молитв, песней и бла-

нынешние «крестные ходы». Богослужение в Иерусалиме (храм Гроба Господня) и в Константинополе (храм святой Софии) относится к данному типу. О развитии этого вида богослужения в Константинополе см. *Тафт Р. Ф.* Византийский церковный обряд. СПб., 2000; в Иерусалиме – *Красносельцев Н.* Богослужение иерусалимской церкви в конце IV века // *Православный Собеседник* 1888, 11.

¹ Церковь, находившаяся на месте «мучения», распятия Христа. Наряду с двумя другими – храмом Воскресения (Гроба Господня) и церковью у Креста (на месте обретения Креста Спасителя на Голгофе) – являлась основным храмом для совершения всенедельного и праздничного богослужения, важным элементом которого были так называемые «литании» (от греч. *litēneia*) – шествия из одного храма в другой.

² М. Скабалланович видит в этом след еще неукоренившегося обычая отдельного празднования Вознесения и считает вероятным совместное его чествование в то время вместе с Пятидесятницей. (См. *Скабалланович М.* Цит. изд. С. 295). Например, Эльвирский собор (503) постановил праздновать Пятидесятницу на основании Писания не в 40-й, а в 50-й день после Пасхи.

гословения оглашенных и верных. Первая лития отправлялась в Елеонскую церковь над пещерой, где Спаситель учил апостолов. По прибытии туда (после 10 часа)¹ и совершения там указанного чинопоследования все отправлялись в Мартириум. Шествие двигалось достаточно медленно, чтобы народ не утомлялся. При приближении к городским воротам процессии выносились светильники, поскольку наступала ночь, и путь до храма был продолжительным. Около 2-го часа ночи (по нашему – 7 часов вечера) народ с епископом большими дверями, выходящими на площадь, вступал с пением в Мартириум, где весь чин повторялся, а затем подобные литии совершались в храм Воскресения и в храм Креста. Завершалось все возвращением в церковь на Сионе, где последование совершалось с максимальной торжественностью, поскольку включало в себя еще чтение Писаний. По отпусте все подходили к руке епископа и возвращались домой около полуночи. Таким образом богослужение на Пятидесятницу в Иерусалимской церкви в IV-V веках по структуре и продолжительности походило на службы Страстной седмицы под Великий Пяток² и включало в себя, начиная с пения петухов в день праздника до следующей полуночи, непрерывные службы и крестные ходы³: а) в Гробе Господнем бдение и Литургия; б) в Сионе – 3 час и Литургия; в) на Елеоне – 6 час; г) в пещере Елеона – вечерня; д) в Мартириуме, в Гробе и на Голгофе – бдение; е) в Сионе – бдение.

Из Слова блаженного Августина к новокрещенным на Пятидесятницу можно заключить, что под праздник совершалось соединявшееся с Литургией ночное бдение, во время которого и происходило крещение оглашенных⁴.

¹ По нынешнему счету времени – 4 часа вечера.

² *Скабалланович М.* Цит. изд. С. 294-296.

³ *Арранц М.* «Око церковное». М., 1999. С. 23.

⁴ *Блаженный Августин* *Sermo CCLXXII.* In die Pentecostes postremus. Ad Infantes, de Sacramento // PL 38. Col. 124-61248.

Иерусалимский Канонарь¹ VII века в грузинском переводе², отражающий литургическую практику, сложившуюся в Святом Граде в V-VI веках, сохранил богослужебные указания, дополняющие *Паломничество Эгерии*: Во святое воскресенье в день Пентикостии на вечерне тропарь, глас 3: *Видехом Свет истинный...* (нынешний стиховный самогласен – С. В.), прокимен, глас 5: *Дух Твой благий наставит мя*; стих: *Услыши, Боже, молитву мою*. На Литургии в день праздника тропарь, глас 2: *Родился еси, яко сам восхотел еси* (нынешняя стиховна Вознесения – С. В.); прокимен, глас 3: *Послеши Духа Твоего и созиждутся*; стих: *Благослови, душе моя, Господа, Господи Боже*. На Литургии сохраняются еще ветхозаветные чтения: 1 – Притч (14:27). 2 – 4 чтения из-за поврежденности рукописи неизвестны. 5 чтение – Павла: *Духовных же братьев* (дается ссылка на 6 понедельник постов)³; Аллилуиа: *Благоволил еси, Господи, землю Твою*. Евангелие – Ин 14:15-20 (прощальная беседа: о даровании Святого Духа-Утешителя). Тропарь на умовение рук⁴, глас 4: *Вознеслся еси во Царствие Твое, Господи*. В 9 часу все поднимаются на гору Елеонскую и входят в церковь, где произносится ектения и молитва, за которой следует прокимен, глас 3: *Не отвержи мене от лица Твоего*, стих: *Воздаждь ми радость*. После этого спускаются с места Вознесения при пении псалма 135 *Исповедайтесь Господеву, яко благ, яко в век милость Его* со стихом: *Видехом свет истинный и*

¹ *Протоиерей К. Кекелидзе*. Иерусалимский Канонарь VII века (грузинская версия). Тифлис, 1912. С. 108-110.

² В Грузии до XI века сохранялась практика, основанная не на византийском, а на древнем иерусалимском богослужении. В начале XI века происходит вытеснение иерусалимской литургии апостола Иакова константинопольскими – святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста, а в результате литургической деятельности грузинских монахов Иверского афонского монастыря преподобных Евфимия и Георгия († 1065) происходит реформа по замене старых грузинских богослужебных книг, восходивших к древней иерусалимской традиции, на корпус книг константинопольской традиции. Основным богослужебным Типиконом в Грузии стал Устав, составленный преподобным Георгием на основании Студийского синаксаря, Устава Великой Церкви и богослужебных особенностей Афонских монастырей.

³ Там указано только ветхозаветное чтение.

⁴ Особая для каждого праздника песнь, дополняющая песнь на принесение Даров (то есть нашу «херувимскую»).

входят во святой Анастасис (храм Воскресения Христова), где поют прокимен, глас 8: *Дух Твой благий*, стих: *Господи, услыши молитву мою*. Оттуда отправляются в Сион с пением псалма 64: *Тебе подобает песнь, Боже, в Сионе* со стихом: *Пение в Сионе, молитва в Иерусалиме Тебе воздастся, Христе*, где совершают вечерню, на которой те же тропарь и прокимен, что на вечерне накануне; Евангелие – Ин (16:5-45) – об Утешителе. В понедельник, когда творят литанию, чтение Еф (5:6-12) – измененный в объеме нынешний апостол Понедельника Святого Духа; Евангелие – притча о сеятеле (Мф 13:1-9).

б) Константинопольская традиция (IX век)

1. Соборно-кафедральное богослужение

Соборно-кафедральное богослужение Константинополя в IX веке регулировалось **Типиконом Великой Церкви¹**, или так называемым Песненным последованием (-smatik³⁴ ḗkolouq...a)². Богослужение Пятидесятницы по Уставу храма св. Софии являлось одним из самых торжественных и во многих чертах совпадало с богослужением Пасхи и Рождества Христова. На вечерне накануне праздника пелись псалмы 85 и 140 (*Господи, воззвах*), и после 3 антифона произносилась молитва с просительной ектенией (eùc³⁴ sunapt³⁴ met; tîn a,„t»sewn), после которой пелся прокимен, и читались 3 нынешних паримии. Далее псалты на амвоне трижды пели со стихами 18 псалом нынешний тропарь

¹ *Mateos J.* Le Typicon de la Grande Église. Т. 1. Roma, 1962. *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей. Киев, 1895. Т. 1. С. 147-151.

² Главная черта Песненного последования проявлялась в том, что наиболее важная роль в богослужении отводилась ектениям и священническим молитвам; торжественное антифонное псалмопение было второстепенным. При этом для данного типа богослужения характерно было практически полное отсутствие гимнографии, за исключением тропаря и полного кондака (для pannuc³⁴ j). Песненное последование перестает действовать в столице Византии после взятия города франками и венецианцами (1204 год). По возвращении императора и патриарха в 1261 году, богослужение начинает отправляться по новому Иерусалимо-Савваитскому Типикону, который с тех пор является единственным Типиконом почти всех Поместных Православных Церквей. Прекратившееся в Константинополе, Песненное последование с некоторыми изменениями сохранится в Фессалониках до 1430 года, и его опишет в «Диалоге» святой Симеон Солунский. См. *Арранц М.* Цит. изд. С. 37.

праздника 8 гласа¹, после чего диакон произносил: *Премудрость*, и полагалось чтение Апостола, продолжавшееся до «паннихис» (παννις), совершавшейся без особенностей по обычному чину². На праздничной утрени полагалось пение *Благословен*, и на 50 псалме исполнялся тропарь праздника, после чего назначалось чтение Слова на 50-ницу святителя Григория Богослова. Затем патриарх исходил в баптистерий и совершал торжественное крещение оглашенных³. Когда он мазал их святым миром, стоявший неподалеку псалт пел на 7 глас 31 псалом, при исполнении которого новокрещенных провожали в церковь, а при приближении к амвону чтец снимал фелонь⁴ и восходил на амвон, где допевал псалом, и после сходил с амвона. Тотчас после этого начиналось чтение из Деяний о крещении апостолом Филиппом ефиопского вельможи (Деян 8:26-39). Чтение совершалось до нынешних праздничных литургийных антифонов, только к первому (псалом 18) припевалось *Молитвами Богородицы...* и *Молитвами святых...*, а ко второму (псалом 19) – *Спаси ны, Сыне Божий...* с тропарем *Единородный Сыне* на «Славу». Припевом к третьему антифону (псалом 20) слу-

¹ Нумерация гласов в статье приводится в соответствии с традицией Русской Церкви; греческие же богослужебные книги придерживаются древнего византийского деления гласов на прямые а/, б/, г/, д/ (наши 1 – 4 гласы) и побочные (pl̄ḡioi) – pl. а/, pl. б/, bar̄ŷj (тяжелый), pl. д/ (5, 6, 7 и 8 соответственно).

² Термином παννις называлось очень торжественное бдение накануне великих праздников, совершавшееся после праздничной вечерни, и во время святой Четырдесятницы, совершавшееся после ежедневной Литургии Преждеосвященных Даров. В X веке панихида служилась около 30 раз в год и состояла из псалма 90 (входного), 3 антифонов (псалмы 119, 120, 121) с 5 молитвами и заключительного 50 псалма. После панихиды торжественно пелся полный кондак (со всеми икосами).

³ Крещение в X-XI веках в святой Софии совершалось патриархом 5 раз в год: 3 раза в малом баптистерии (видимо, младенцев), в том числе в Пятидесятницу, и 2 раза в большом (взрослых). См. *Арранц М.* Евхаристия Востока и Запада. М., 1999. С. 37.

⁴ Короткий фелонь (куполообразный плащ) являлся древним облачением чтеца и певца, обязательно употреблявшемся на богослужении в Греции до XIV века, а на Руси – до XVI века. Впоследствии он стал надеваться только при хиротесии во чтеца. См.: Чиновник архиерейского священнослужения. Ч. 1. М., 1982. С. 203.

жил праздничный тропарь. Вместо Трисвятого – *Елицы во Христа...*; прокимен, Апостол, аллилуиарий, Евангелие и причастен¹ нынешние.

Типикон Великой Церкви не излагает чина вечерни вечером в день праздника и не имеет поминовения усопших в субботу перед Пятидесятницей, а также периода поспраждства².

2. Монастырское богослужение.

Возобновление древнего Студийского монастыря Константинополя в результате деятельности преподобного Феодора (VIII-IX века) стало фактором, сильно повлиявшим на развитие византийского и русского (до XIV-XV веков) монашеского богослужения, которое определялось студийскими обычаями³.

2. 1. Студийский Ипотипосис (IX век).

Древнейшей известной записью Студийского Устава является «Ипотипосис» (Ἰποτύπωση τῆς ἐν τῷ καταστάσει τῆς εὐαγγελιστικῆς μονᾶς τῆς στούδου – Начертание с Богом установления святейшего Студийского монастыря; IX век)⁴. О празднике Пятидесятницы Ипотипосис содержит предписание об отмене в это воскресенье песнопений Октоиха и утреннего воскресного Евангелия. На вечерне в день праздника впервые упоминаются три коленопреклонения, кроме того, на ней и на утрени следующего дня не стихословятся кафизмы: на вечерне после 103 псалма сразу *Господи, воззвах*, а на утрени после *Бог Господь* с тропарем – канон и два чтения. В седмицу после праздника отменяются часы. В субботу перед Пятидесятницей указывается поминовение усопших по чину Мясопустной субботы (с исхождением к месту погребения братии, где пением стихир дня

¹ Поется на 8 (pl. д/) глас.

² В понедельник – воспоминание избавления от землетрясения, во вторник – память архангелов Михаила и Гавриила, в субботу – память Богородицы и Ее родителей.

³ Студийская традиция характеризуется развитием обильной минейной и триодной гимнографии (стихир, канонов), не свойственной кафедральному богослужению, а типичной для монастырской практики.

⁴ Сохранился в двух редакциях: ранней (X – XIII века) и поздней (середина XIII века) См. *Лентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001. С. 124.

заканчивается утренняя¹. От Пасхи до Пятидесятницы в случае отмены часов колена не преклоняются, но канон об усопших по субботам может петься.

2. 2. Евергетидский Типикон (XI век)

Типикон монастыря Богородицы Евергетиды (Благодетельницы) XI века² в предместьях Константинополя, относящийся к студийской традиции, но испытавший на себе сильное литургическое влияние палестинской монашеской практики, указывает, следуя студийскому ипотипосису, в субботу перед Пятидесятницей службу усопших. В отличие от указаний современного Устава, на вечерне под субботу на *Господи, воззвах* и на стиховне не указывается славник, и назначается прокимен дня вместо аллилуиа. На *ранныс ѱ*³, совершаемой «на гробах» (то есть в усыпальнице) поется, положенный ныне на повечерии, заукойный канон 6 гласа, сопровождаемый седальном и кондаком с икосом по 3 и 6 песнях⁴. Заканчивается «паннихис» ектенией с 40-кратным *Господи, помилуй* и отпуском. На утрене вместо Аллилуиа поется *Бог Господь* с нынешним тропарем и богородичном. Далее стихословятся Непорочны с заукойными тропарями и исполняется нынешний седален *Покой, Спасе наш...* и чтение о усопших Златоуста. Канона два: дневного святого на 4 и нынешний триодный на 8. По 3 песни седален – *Воистинну суета*, по 6 – нынешний кондак и икос. По 6 песни паракклисиарх отправляется в усыпальницу, зажигает там лампы и приготавливает все необходимое для службы, и при пении эксапостилария *Иже и мертвыми и живыми* все исходят «на гробы», где и оканчивается утренняя пением на 6 хвалитных стихир (4 мученична гласа и 2 стихиры с *Господи, воззвах*), 3 стиховен и тропаря *Глубиною мудрости*. Литургия в субботу совершается в храме, а другим иереем – в усыпальнице. Вместо *Блаженн* 4 песнь канона триоди. Прокимен и Аллилуиа нынешние. Заукойные чтения присоединяются к дневным только в усыпальнице.

¹ Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей. Киев, 1895. Т. 1. С. 250. Пентковский А. М. Цит. изд. С. 128.

² Сохранился в рукописи XII века. Дмитриевский А. А. Цит. изд. Т. 1. С. 593-600.

³ Составная часть бдения, на которой исполняется канон.

⁴ Седален и кондак с икосом совпадают с нынешними.

На вечерне под праздник на *Господи, воззвах* 8 стихир (1-я дважды, остальные по трижды) 6 гласа: нынешние 1-я и 2-я стиховны и 5-я с *Господи, воззвах*, на *Слава, и ныне*: первая¹. Далее следует вход и чтение паримий, тех же, что и сейчас. На стиховне указываются нынешние 1-3 самогласны с *Господи, воззвах*, на *Слава, и ныне*: «Царю Небесный». В конце вечерни – тропарь праздника. На панихиде «умилительный» канон 6 гласа на 6 и дневного святого на 4 с седальном святого по 3 песни и кондаком и икосом Богородице *Представительство христиан непостыдное...* по 6 песни. В качестве уставного чтения дочитываются Деяния Апостолов. На утрене после троекратного исполнения тропаря стихословятся на 7 глас праздничные псалмы: *Исповемся Тебе, Господи*² и псалом 17: *Возлюблю Тя, Господи...*, после которых – чтения праздника. Полиелей отменяется³. Степенна 4-го гласа 1-й антифон, и далее до канона указания соответствуют нынешнему Уставу⁴. Каноны поются: первый (7 глас) со ирмосами на 6, второй (4 глас) со ирмосами на 8, на катавасию ирмосы канонов оба лика вместе. Библейские песни *Господеву поем* отменяются. По 3 песни после седальна назначается чтение из Слова святителя Григория Богослова на 50-ницу (41), указанное ныне по полиелею и, в продолжение, по 3 песни канона. По 6 песни кондак и икос. По 9 песни эксапостиларием служит воскресный текст *Свят Гос-*

¹ По мнению М. Скабаллановича, нынешняя стихира на *И ныне*: «Приидите, людие, Триипостасному Божеству поклонимся», как и все прочие песнопения, посвященные не сошествию Святого Духа, а прославлению Святой Троицы, не пелись в этот день, по причине того, что празднование Дня Пресвятой Троицы совершалось не на Пятидесятницу, а отдельно. (См. Скабалланович М. Пятидесятница. Киев, 1916. С. 166). Сейчас, например, это имеет место в Западной Церкви, где День Святой Троицы празднуется в 1-е воскресенье после Пятидесятницы. По Евергетидскому Уставу стихира *Приидите, людие* назначается во вторник поспраждения Пятидесятницы.

² Номер псалма не указывается: судя по первым словам, это может быть псалом 9, 110 и 137.

³ По мнению М. Скабаллановича, отмена полиелея, являвшегося по этому уставу обязательным элементом богослужения большинства воскресных дней зимнего периода и великих праздников, бывает «для сбережения сил на вечерню следующего дня». Скабалланович М. Пятидесятница. С. 167.

⁴ С уточнением, что Евангелие читается 9-е воскресное и отсутствием указаний о текстах и стихире по 50-м псалме

подъ Бог наш, поемый на 7 глас. На хвалитех, в отличие от нынешнего устава, на *Слава, и ныне*: самогласен Вознесения «Родился еси, яко Сам восхотел». По великом славословии тропарь праздника и 1 час с чтением. 3 час (с междочиасием) исполняется в свое время, причем на нем торжественно со стихами поются постный тропарь *Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа*, именуемый в уставе «прокимном», и на *Славу*: тропарь праздника. Указания о Литургии соответствуют предписаниям нынешнего Устава. На вечерне, совершаемой около 8 часа, на *Господи, воззвах*, кроме хвалитных стихир праздника, исполняемых однажды, добавляются в следующем порядке еще нынешние 5-й, 4-й, 7-й, а на *Слава, и ныне*: 6-й самогласен с *Господи, воззвах* великой вечерни. Ко входу иерей облачается в полное облачение. После входа нынешний великий прокимен и чтение коленопреклонных молитв в соответствии со структурой этой великой вечерни, описанной нынешним Уставом. Молитвы священник читает «немного наклонив голову». В третью группу молитв входит только 1-я из нынешних и 2-я до слов *Твое бо, яко воистинну*, остальная часть этой молитвы читается тайно во время просительной ектении, которая произносится дважды или трижды – до тех пор, пока иерей не закончит чтение молитвы. Стиховны (нынешние), во время которых диакон совершает каждение, поются двумя хорами медленно: каждая стихира повторяется, поэтому к двум стихам современной Триоди добавляются еще *Воздаждь ми радость спасения... и Дух Твой Благий...*, на *Слава, и ныне*: «Царю Небесный». В конец вечерни поется тропарь праздника, далее следует возглас *Премудрость* и отпуст. Панихида отменяется; только после вечерней трапезы совершается простое повечерие. На утрени в Понедельник Святого Духа (около 8 часа) отменяются кафизмы, поется 1-й канон праздника (7 глас) на 4 и канон Святому Духу, ныне положенный на повечерии, на 6 со стихами библейских песен. По 3 песни седален праздника (а не Святому Духу) и чтение слова святителя Иоанна Златоуста на Евангелие от Иоанна, положенное ныне в праздник по кафизмах¹. По 6 песни – кондак и икос, по 9 песни эксапостиларий праздника *Свят Господь Бог наш*. Хвалитен нет, а на стиховне стихира праздника (глас 4) *Некнижнѣя ученики* и 3 подобна ей со

¹OMILIA NA. 'En d□ tÍ ™scftV †mšrv, tÍ megflV tÁj ~ortÁj // PG 59. Col. 283-288.

стихами *Сердце чисто и Не отвержи; Слава, и ныне: Троицу Единосущую*. Отпустительный тропарь праздника. На Литургии, совершаемой в храме – праздничный антифон, *Слава, и ныне*: кондак; поется трисвятое и далее по чину, соответствующему нынешнему Типикону. Далее в Евергетидском Уставе излагаются указания для поспраждства, продолжающегося до субботы и имеющего некоторые отличия в богослужении от современной практики¹.

2. 3. Студийско-Алексиевский Типикон (XI век)

Студийско-Алексиевский Типикон², сохранившийся только в славянских переводах в рукописях XI-XV веков, был дан патриархом Константинопольским Алексием около 1034-43 года основанному им близ столицы монастырю Успения Пресвятой Богородицы. Этот устав наиболее точно следует практике Студийского монастыря, поскольку патриарх Алексий долгое время был постриженником и игуменом этой обители. Алексиевская редакция Студийского Устава была принята в XI веке преподобным Феодосием Печерским в своем монастыре и была господствующей на Руси до начала XV века³.

В описании богослужения Пятидесятницы Студийско-Алексиевский Устав (далее – САУ) имеет много общего с Евергетидским Типиконом. Накануне в субботу назначается поминовение усопших по чину мясопустной субботы. В отличие от Евергетидского Устава, на вечерне в пяток вечера вместо прокимна указывается Аллилуиа, и по обычной ектении не поется тропарь в конец вечерни, а диакон произносит *Премудрость*, и следует отпуст. Панихида после вечерни САУ не знает. На утрени вместо *Бог Господь* поется Аллилуиа с тропарем и по 17 кафизме седален мученичен с покоином из Октоиха. Вместо канона дневного святого, служба которого по САУ отменяется, первым поется заупокойный канон Октоиха 6 гласа⁴. Не упоминается о приготовлениях параклисисарха в усыпальнице после 6 песни, светилен поется нынешний *Память*

¹Дмитриевский А. А. Цит. изд. Т. 1. С. 597-600

²Пентковский А. М. Типикон патриарха Алексия Студита... С. 234-235, 272-276.

³Пентковский А. М. Студийский устав и уставы студийской традиции// ЖМП. М., 2001. №5. С. 69-80.

⁴Количество тропарей каждого канона не указывается.

совершающе. На хвалитех (в гробнице) 3 мученична Октоиха и 3 подобна с *Господи, воззвах*, после чего с отдельными стихами поются еще другие стихирны Октоиха; на стиховне к 1-й и 3-й стихирам Октоиха и 2-й – Триоди прибавляются с отдельными стихами иные стихирны (к примеру, нынешний славник стиховен вечерни). После отпустительного тропаря (*Со святыми упокой... или Воистинну суета... или Помяни, Господи*) диакон произносит заупокойную ектению с 40-кратным *Господи, помилуй*¹, после чего следует отпуст. На Литургии 4 песнь канона на *Блаженнах*.

На праздничной вечерне в отличие от Евергетидского Типикона в САУ на *Господи, воззвах* 9 стихир (1-я трижды), на стиховне нынешняя стихира поспраждства, глас 7: *Параклита имуща*, исполняемая трижды с нынешними стихами; панихида отсутствует; на утрени одна кафизма с седальном и чтением Слова на 50-ницу святителя Григория Богослова; в канонах ирмосы и тропари по дважды. На хвалитех, в отличие от нынешнего Устава, на *Славу, и ныне*: повторяется 3-я стихира. На стиховне (великого славословия нет) поются нынешние 1-3 самогласны с *Господи, воззвах*, на *Слава, и ныне*: 1-й. О часах не упоминается. На Литургии ко 2 антифону припев: *Спаси ны, Сыне Божий, Утешителю Благий, поюция Ти: Аллилуиа*. Входный стих: *Велия слава Его спасением Твоим, славу и велеление возложиши на Него*. На вечерне в день праздника на *Господи, воззвах* 3 стихирны *Некнижняя ученики* по дважды, на *Слава, и ныне*: то же. О коленопреклонных молитвах замечание: «чет из алтаря на слух всем». Прочее как в Евергетидском Уставе, за исключением указания о повторении стиховен и о каждении на них. Повечерие не упоминается. На утрени все соответствует предписаниям Евергетидского Типикона, только на хвалитех поются 3 хвалитные стихирны праздника (на *Слава, и ныне*: повторяется 1-я), а на стиховне нынешние 1-3 с *Господи, воззвах* (на *Слава, и ныне*: повторяется 1-я). Предписания о поспраждстве в САУ имеют много общего с указаниями Евергетидского Устава.

2. 4. Афоно-Студийский Типикон

Достаточно рано студийская традиция была перенесена на Афон. Преподобный Афанасий Афонский опирался на нее при создании Вели-

¹ Ср. окончание панихис в Евергетидском Уставе.

кой лавры (963 год)¹. Это видно из **Ипотипосиса преподобного Афанасия Афонского** (после 963), являющегося переработкой студийского ипотипосиса и повествующего о строе богослужения и монастырском быте на Афоне во 2-ой половине X века. В указаниях о Пятидесятнице он совпадает с ипотипосисом студийского монастыря, за исключением категоричного запрета часов, коленопреклонений и субботних заупокойных канонов в период Пятидесятницы².

Главным источником по истории святогорского богослужения XI века является **Синаксарь (Типикон) Георгия Мтацминдели**³. Составленный в 1038-1045 годах игуменом Иверского монастыря Афона и находясь под влиянием Типикона Великой Церкви, он основывается на студийской традиции и включает в себя афонские богослужебные особенности⁴. Относительно праздника Пятидесятницы даются следующие указания⁵: в субботу заупокойная служба, на утрени *Аллилуиа*, глас 8 с тропарем *Глубиною мудрости* и канон, глас 8. На вечерне под праздник на *Господи, воззвах* стихирны 6 гласа, а на стиховне 3-й припев: *Воздаждь ми радость...* На повечерии – канон воскресный *Манием Твоим* и тропарь Пятидесятницы. К утрени звон в 5 часу ночи и вместо обычной кафизмы – антифоны (глас 8) – псалмы 134, 137, 148; ипакои Пятидесятницы; после Евангелия поется *Воскресение Христово видевше*; канон 7 гласа (тропари по четырежды), светилен: *Коль велик и страшен*. На Литургии нынешние вседневные антифоны (псалмы 91, 92 и 94), но к 1-му припев: *Молитвами святой Богородицы...*, а ко 2-му – *Спаси ны, Утешителю Душе благий...* На вечерне между молитвами антифоны (стихи из псалмов 114, 115, 116), как на вечерне, описанной в южно-итальянских типиконах. *С миром изыдем*. На утрени второго дня кафизм нет, канон праздника и Святого Духа, на Литургии обычные антифоны. В период поспраждства по выбору можно читать два Евангелия: *Вся, елика хочете* (Мф) и *Аще любите мя* (Ин).

¹ Пентковский А. М. Студийский устав... С. 69-80.

² Дмитриевский А. А. Цит. изд. Т. 1. С. 248.

³ Протоиерей К. Кекелидзе. Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис, 1908. С. 228-313.

⁴ Пентковский А. М. Студийский устав... С. 69-80.

⁵ Протоиерей К. Кекелидзе. Литургические грузинские памятники... Тифлис, 1908. С. 302-304.

2. 5. Южно-итальянские типиконы.

Благодаря тесным связям афонских монастырей с Южной Италией, на основе Афоно-студийского типикона во 2 половине X века там были созданы различные группы (калабро-сицилианская, отрантская и гроттаферратская) уставов, связанных со Студийским синаксарем и опосредованно являющихся его редакцией¹.

Типикон монастыря Спасителя в Мессине², относящийся к калабро-сицилианской группе южно-итальянских уставов студийского типа и составленный в начале 30-х годов XII века, и **Типикон монастыря святителя Николая в Казоле (XII век)**³, стоящий во главе отрантской группы, по многим показателям богослужения Пятидесятницы восходят еще к Студийскому Ипотипосису. Например, они также предписывают отмену стихословия Псалтири на утрени второго дня праздника.⁴ Но в то же время множественные указания в южно-итальянских типиках свидетельствуют о большом влиянии иных традиций, например, **Типикон монастыря Патрион**⁵ указывает на утрени праздничные антифоны⁶.

Южно-итальянские типиконы калабро-сицилианской группы (рукопись Ватиканской библиотеки 1292 года № 1877 и Гроттаферратский 1300 года) содержат особый порядок троицкой вечерни с коленопреклонными молитвами⁷, которая начинается в начале 7 часа литургийным возгласом *Благословенно Царство*. После великой ектении следует песненное (доместиком и хором) исполнение 85 (на 5 глас), 18 (на 6 глас) и 140 псалмов с припевами. Между 1-м и 2-м антифонами – малая ектения. На словах 140 псалма *Яко к Тебе, Господи*, совершается вход,

¹ Пентковский А. М. Студийский устав... С. 69-80.

² Arranz M. Le Typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine. Codex Messinensis gr. 115. Roma, 1969.

³ Этот греческий монастырь был основан монахом Иосифом в конце XI века около Отранто и получил типикон от третьего своего игумена Николая (2-я половина XII века).

⁴ Arranz M. Le Typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine. Codex Messinensis gr. 115. Roma, 1969. P. 283. Пентковский А. М. Типикон патриарха Алексия Студита... С. 128-129.

⁵ Основан Варфоломеем Симерийским, возобновившем Мессинский монастырь, в Калабрии в начале XII века.

⁶ Пентковский А. М. Типикон патриарха Алексия Студита... С. 129.

⁷ Дмитриевский А. А. Цит. изд. Т. 1. С. 889-892, 912.

после которого на *Славу* повторяется припев. Далее нынешний прокимен, сугубая ектения и первая группа молитв, после которой начинается антифонное пение стихов 114, 115 и 116 псалмов перемежаемое двумя остальными молитвами (3-я до слов *Твое бо, яко воистинну*). На *Слава, и ныне*: после 115 псалма поются 1 и 2 стиховны (по дважды). Припевом к 116 псалму является трисвятое, на *Слава, и ныне*: 3-я стиховна. Просительная ектения с вставкой 1-3 и двух последних прошений великой ектении, во время которой священник заканчивает тайное чтение молитв. Далее – паримии (Ис, Иер, Дан), тропарь, *Слава, и ныне*: «Приидите, людие, Триипостасному Божеству поклонимся», молитва главопреклонения, *Премудрость, Сый благословен*, после чего все в один голос читают *Небесный Царю*, затем следует оглашение и отпуст от предстоятеля.

2. 6. Иерусалимский Типикон.

Иерусалимский Устав, действующий ныне в большинстве Православных Церквей и известный по названию «Устав лавры святого Саввы Освященного», восходит к тому же тексту, что и Евергетидский Типикон, и является редакцией Студийского синаксаря и его адаптацией к обычаям палестинских монастырей, поскольку обладает константинопольскими, а не палестинскими богослужебными параметрами (месяцеслов, система литургийных чтений и евхологические тексты)¹.

О службе Пятидесятницы рукописи Иерусалимского Устава имеют от нынешнего Типикона следующие отличия: на утрени ирмосы канона по дважды, тропари на 4; на вечерне нет замечания о чтении молитв «на люди» и указано, что их 6 или 7, и произносятся они по две или в конце три (в 3-й группе присутствовала еще молитва патриарха Филофея *Царю Небесный, Утешителю Владыко*). О повечерии не говорится, а на утрени Понедельника Святого Духа поется канон Святому Духу (с нынешнего повечерия)².

Старопечатные славянские уставы имеют следующие особенности в богослужении праздника в сравнении с нынешним Типиконом. «Око церковное» 1610 года на малой вечерне под праздник говорит о пер-

¹ Пентковский А. М. Студийский устав... С. 69-80.

² Скабалланович М. Пятидесятница. Киев, 1916. С. 168-169.

вом пении всем народом *Царю Небесный*: «Благословившу иерею, и мы глаголем «Аминь. Царю Небесный» и прочее»¹. На *Господи, воззвах* малой вечерни стихиры, ныне поемые в понедельник поспразднства вечером, на *Слава, и ныне*: «Утешителя имущее» (сейчас в среду вечера). На стиховне малой вечерни поются нынешние стиховны утрени вторника (3-я на *Слава, и ныне*, а после второй *Да страшно чудо ужасит*). На великой вечерне на *Господи, воззвах* 2-я стихира дважды; а во второй группе все стихиры единожды, и *Видехом Свет истинный* поставлена второй. На литии поются нынешние хвалитны (славник остается литийный). На утрени целование Евангелия указано по обычаю, на исхождении в притвор перед 1 часом – стихира Евангельская и оглашение Студитово. На Литургии указывается второй причастен (8 глас): *Духа Твоего Святаго не отыми от нас, молим Тя, Человеколюбче*². Уставом 1641 года указываются некоторые дополнения: в субботу вечера под праздник на аналой кладется икона сошествия Святого Духа, а перед вечерней в неделю вечера образ Троицы Живоначальной. Ко входу вечерни с молитвами игумен облачается во все священные одежды. На прошение *Паки и паки, преклонше колена* «Господи, помилуй» поется трижды или единожды. Первую молитву (возможно, и остальные) настоятель или иерей читает «от олтаря к престолу лицом». К третьей группе молитв добавлена молитва Святому Духу патриарха Филофея. В каноне Святому Духу на повечерии ирмосы единожды³. Кроме того, на праздничной утрени нынешний седален по 1 кафизме перенесен на 3 песнь канона, а на его месте – нынешний со 2-й кафизмы. По 2 кафизме – глас 5: *Духовная благодать*. В мирной ектении на вечерне с молитвами есть прошения, отличающиеся от современной редакции⁴.

Типикон святого Саввы в Греции сегодня соблюдается в монастырях, а в соборных и приходских храмах употребляется его канонически сокращенная редакция, изданная протопсалтом Георгием

¹ Устав М., 1610. Л. 185 об.

² Устав М., 1610. Л. 185 об.-192.

³ Устав. М., 1641. Л. 88 об.-92 об.

⁴ Скабалланович М. Пятидесятница. С. 169-170.

Виолакисом в конце XIX века¹. Богослужение Пятидесятницы по этому Типикону подчиняется общим для всех праздников особенностям. Совершение бдения не положено, на вечерне кафизмы нет, а лития совершается на утрени по 50-м псалме, после чего трисвятое, тропарь и канон (не указано, на сколько). Задостойник – *Не тления искушением*, вместо *Видехом Свет истинный* – тропарь. По отпусте литургии патриарх надевает епитрахиль и омофор и благословляет вечерню, прокимен на вечерне поется однажды иереем, и по разу ликами, в конце вечерни – тропарь трижды. Утрени второго дня праздника после возгласа впервые начинается с *Царю Небесный*, далее трисвятое, *Приидите, поклонимся*, 50 псалом, тропарь и отпуст. Затем *Благословен Бог*, трисвятое, шестопсалмие и далее по чину. На Литургии Духова дня антифоны праздника, поется *Елицы во Христа*, задостойник *Радуйся, Царице*, и впервые *Видехом Свет истинный*. На отдание Литургия совершается, как в Понедельник Святого Духа.

Нынешнее афонское богослужение на праздник Пятидесятницы имеет некоторые особенности. Праздничные иконы в проскинитарии² кладутся, как предписывает славянский Устав 1641 года. Возвашные псалмы на вечерне с молитвами кроме стихов, припеваемых к стихирам, опускаются. Молебен Пресвятой Богородице (после *Ныне отпущаеши*)³ отменяется. На хвалитных стихирах в Понедельник Святого Духа хорос, целиком возожженный на 9 песни канона, раскачивается⁴. То же происходит и на Литургии перед Херувимской. Вечером в проскинитарии

¹ Τυπικὸν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας. Αἰῶναι. [б. г.].

² Проскинитарием называется особо устроенное для праздничной иконы место в храме. (Ср. с аналоем).

³ Афонская особенность богослужения. Почти за каждой вечерней поется молебный канон Богородице.

⁴ На Афоне в храмах имеется множество светильников, и существует сложная система возжжения свечей на них во время богослужения. Хорос – металлический обруч диаметром чуть меньше купола храма, на который ставятся свечи разного размера. В определенные моменты службы хорос для придания торжественности богослужению раскачивается.

снова полагается икона сошествия Святого Духа и остается там до отдания¹.

III. Заключение.

По содержанию и своей структуре богослужение Пятидесятницы является пространным и глубоким святоотеческим толкованием события Сошествия Святого Духа и осмыслением церковным сознанием Троичного догмата и действия Всех Лиц Пресвятой Троицы в домостроительстве Спасения. В целом же, историческое развитие богослужения праздника раскрывает в многообразии форм и традиций богатство литургической жизни Церкви, осуществляемой действием Святого Духа, и призывает к более полному и всестороннему изучению литургического аспекта православных праздников.

¹[Crusòstomoj (Katsoulišrhj), ěrcim.] `Agioretikōn Turikōn tĀj 'EkkhlhsiasitikĀj 'Akolouq...aj. 'AqĀnai, 1997. Пер.: Святогорский Устав. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2002^p. С. 183, 184.

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

П. Грюнберг

К ВОПРОСУ О НАЧАЛЕ РОССИЙСКОЙ ИЕРАРХИИ И РУССКОЙ ЦЕРКВИ

Вопрос о начале Русской Церкви в настоящее время, как ни странно, не занимает историческую науку, но еще недавно эта сложная проблема привлекала внимание крупнейших умов исторической дисциплины. Постараемся вкратце, в общих чертах, суммировать итоги изучения этой проблемы на основе историографии и обобщить их, принимая во внимание самые значительные труды, наиболее авторитетные в освоении источников.

И по сей день не утратил ценности великолепный ранний труд митрополита (тогда еще архимандрита) Макария (Булгакова) «История христианства в России до равноапостольного князя Владимира»¹. В его второй главе, где говорится о христианстве на Руси до равноапостольной княгини Ольги, митрополит Макарий пишет: «Высокий жребий выпал на долю первых – Рюрика и братьев. Не менее высокий жребий выпал и последним – Аскольду и Диру: от них началось в России христианство». (Аскольд и Дир, конечно, не были братьями Рюрика, здесь у архимандрита Макария (Булгакова) ошибка.) Далее автор цитирует или упоминает все источники (двенадцать) о первом крещении руссов. Он сомневается в сообщении императора Константина Багрянородного о том, что в Киев в то время прибыл архиепископ, а не епископ, о чем сообщает большинство источников, включая окружное послание самого Патриарха Фотия, пославшего на Русь первого архиерея. Император Константин Порфирогенет – внук императора Василия Македонянина – пишет в *Constantini porphyrogeniti librum de administrando imperio* («Книга Константина Багрянородного об управлении империей») о крещении

¹ *Архимандрит Макарий (Булгаков). История христианства в России до равноапостольного князя Владимира. СПб., 1846.*

россов архиепископом, получившим рукоположение от Патриарха Игнатия, бывшего после Фотия, удаленного его дедом.

Отметим, что ныне раннее существование русской епархии признается неоспоримым, ибо она названа 67-й в перечне епархий Константинопольского престола при Патриархе Фотии. Позднее, на рубеже IX-X веков, император Лев Мудрый (886-911) в уставе о митрополиях (в *Notitiae episcoporum*) упоминает русскую митрополию, которая в перечне епархий уже 60-я (вариант: 61-я). Точная дата *Notitiae episcoporum* неизвестна, но полагают, что перечень Льва Мудрого создан близко к рубежу IX-X веков. Митрополит Макарий прибегает к смелому предположению, которое не вписывается в строгие научные нормы, но, благодаря его чуткой зоркости, вероятно, близко к истине. Он пишет: «не потому ли Олег и называл Киев матерею градов Русских, то есть митрополией, что это имя уже носил Киев в церковном отношении, получивши его от греков, тогда как, по свойству русского языка, Киев приличнее было бы назвать отцом градов? А если это справедливо: не скрывается ли и здесь намек на то, что вера Христова существовала уже у нас и до Олега и при Олеге?»¹

Митрополит Макарий весьма наблюдателен: он отмечает миролюбие Аскольда (не свойственное вообще воинственным варягам) после крещения. Ныне есть мнение о его походе на Царьград в 874 году, что, конечно, не исключено, но это не является вопиющим противоречием – интервал между походами значителен, а поводы могли быть различные.

Вполне справедливо митрополит Макарий говорит о веротерпимости при Олеге, хотя с ним прибыли суровые воины-варяги (шведские викинги), бывшие, как и их вожак, закоренелыми язычниками. В его, Олега, правление язычество получило сильную поддержку, а христиане, безусловно, утратили покровительство власти, и архиерейская кафедра перестала замещаться из-за нарушенных контактов с Империей, воцарился упадок, некоторое запустение. Но, безусловно, погрома или систематического гонения на христиан при Олеге не было. Более того, при Олеге христианство не забылось в элитарных слоях киевлян, о чем свидетельствуют договоры с греками Игоря, следовательно, было живо христианство и в более широких, низших слоях населения.

¹ Там же. С. 293.

В первой книге своей знаменитой «Истории Русской Церкви» митрополит Макарий (с ссылкой на Шлецера и Мацеевского) пишет: «В 967 году папа, утверждая в Праге римско-католическое епископство, заповедал, чтобы «божественная служба была отправляема не по обрядам Болгарской или Русской Церкви, также не по обычаю славянского языка, но по уставам римско-католической веры»¹. Этот западного происхождения текст весьма значителен. В 967 году (за двадцать с лишним лет до Владимирова крещения) существовала известная римскому понтифику Русская Церковь со служением на славянском языке (!).

Обратимся к известнейшему церковному историку XX века А. В. Карташеву. В своих столь популярных ныне «Очерках по истории Русской Церкви» (в очерке о первом крещении киевских руссов) он несправедливо и безосновательно (ибо нет никаких свидетельств) пишет о гонении на христиан при Олеге. Также неверно и без опоры на источники пишет Карташев (вслед за академиком Ламанским) о крещении Руси при Аскольде просветителями словенскими Кириллом и Мефодием. Но очерк Карташева имеет и безусловные достоинства. Его автор впервые вслед за Е. Е. Голубинским вводит в употребление важнейшую дату: 18 июня 860 года, когда Аскольд и Дир и их воины на 200 ладьях-дракарах появились у стен Константинополя. Именно эта дата должна считаться опорной для определения начала Русской Церкви.

Главное, что почувствовал талантливый Карташев, и в чем видится его заслуга, заключается в немногих словах: «Так неточно внесенный в текст киевского летописания 862-й год, как год якобы основания русского государства, скорее оправдывается памятью духовенства и первых русских христиан о том, что в этом году начала свою историю первая русская епископия, а не династия и не государство»². Это основанное на интуиции предположение Карташева тем не менее вполне убедительно, если учесть следующую гипотезу.

Можно предположить, что при начале общерусского летописания использовался некий византийский хронограф, где была дата 862 год, но, конечно, не в связи с приходом Рюрика к каким-то северным славянским

¹ Митрополит Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. М. 1994. С. 178.

² Карташев А. В. Очерки по истории Русской церкви. М., 1997. Т. I. С. 92.

племенам, в связи с каким-то событием, связывавшим Византию и Русь, с общим для них событием. Для того времени это могло быть или Аскольдово нашествие на Константинополь, или учреждение епархии на Руси, естественно, в константинопольской юрисдикции. В русском, великокняжеском летописании, в летописании для Рюриковичей, события, связанные с началом династии, опирались на 862 год, хотя происходили ранее. То же, что происходило в Киеве и не было связано с Рюриком, интереса для летописца не представляло, ввиду его общей задачи, и было сокращено. Сама дата 862 год, как год Аскольдова нашествия, в источнике не могла быть употреблена, ибо византийцы имели точную дату этого события – 18 июня 860 года. Следовательно, 862 год – дата какого-то иного события, связывавшего Византию и Русь, каковым могло быть скорее всего установление епископии в Киеве.

Дата 862 год может служить по меньшей мере как вариант для начальной даты Русской Церкви. Заметим, что современный греческий историк Власий Фидас, как и Е. Е. Голубинский, пользуется датой 863 год.

Среди современных работ особое место занимает книга профессора МГУ Олега Михайловича Рапова¹. Эта работа ценна тем, что в ней дан обширный обзор историографии и рассмотрены многие источники по интересующей нас теме. Это позволяет расценивать труд О. М. Рапова как своего рода итоговый на начало нового столетия для академической науки в вопросе о начале христианства на Руси.

Наиболее значительны в этой книге следующие выводы. Вслед за академиком Б. А. Рыбаковым автор, его ученик, признает доказанными три похода варягов на Царьград – в 860, 866 и 874 годы (два последних, по мнению автора, точно возглавляли Аскольд и Дир).

Первое крещение О. М. Рапов полагает возможным во временных пределах от конца сентября 865 года (когда папа Николай I в своем послании в Царьград называет руссов язычниками) до января-февраля 867 года – дата послания Патриарха Фотия восточным патриархам (в нем руссы – уже христиане). Сразу же скажем, что подобное суждение безосновательно, ибо папе Николаю I не было никакого повода упоминать недавнее крещение руссов, а вот безнаказанность нападения и погромов

¹ См.: Рапов О. М. Русская церковь в IX – первой трети XII в. Принятие христианства. 2-е изд. М., 1998.

на побережье у Константинополя руссов-язычников была подобием аргумента в его споре с Царьградом. На дату крещения руссов послание папы по своему содержанию и целям влиять не может.

Как курьез отметим, что Аскольд и Дир, по Рапову, не скандинавы, а чуть ли не потомки Кия (следствие явных издержек «славяно-языческих» фантазий академика Б. А. Рыбакова). Небезынтересно обращение Рапова к забытым и малоизвестным публикациям по нашей теме. Из них особенно важно цитирование Раповым Н. Полонской, автора статьи в «Журнале министерства народного просвещения», написанной еще в 1917 году. Она писала, что слова Константина Багрянородного об утверждении на Руси архиепископии, мало надежны: «едва ли была нужда в таком высоком сане»¹.

О. М. Рапов суммирует бытующие в историографии мнения. Он пишет, что различные авторы полагают:

- а) либо два «крещения» Руси – от Патриарха Фотия при императоре Михаиле III и от Патриарха Игнатия при императоре Василии Македоняине;
- б) либо замену на Руси архиерея, ставленника Патриарха Фотия, на архиерея, ставленника Патриарха Игнатия;
- в) возвышение Русской епископии в архиепископию, то есть рост Русской Церкви;
- г) возможность существования на рубеже IX-X веков Русской митрополии.

Что же говорит современная церковная история? Обратимся к работе известнейшего историка, археолога, изучавшего христианские древности Херсонеса и других мест Крыма, С. А. Беляева².

Он отмечает, что дата Аскольдова похода на Царьград – июнь 860 года – была обнаружена еще Н. Ф. Красносельцевым в 1891 году в Типике Великой Церкви IX века. В 1894 году была издана «Хроника Манассии» из Брюссельской библиотеки, в которой содержится дата – 18 июня 860 года. Этой датой сразу же «вооружился» Е. Е. Голубинский, а

¹ Там же. С. 97.

² См.: Беляев С. А. История христианства на Руси до равноапостольного князя Владимира и современная историческая наука. Вступительная статья к 1-му тому «Истории Русской Церкви» митрополита Макария (Булгакова). М., 1994. С. 33-80.

за ним и проницательный Карташев. Но на этом интерес автора к истории «аскольдова крещения» иссякает. Он приходит к печальному для нашей науки выводу:

«<...> Крещение Аскольда и Дира около 860 года, равно как и крещение некоего князя руссов в Суроже около 790 и новгородского князя Бравлина в Амастриде около 842 года, нельзя не признать действительно случившимися историческими событиями, поскольку они подтверждаются источниками, не вызывающими особых сомнений и признаны за исторические факты большинством исследователей. Но удивительно: ни историческая память, ни церковная традиция не сохранили память о них. Нельзя утверждать, что этих событий не было, но в живую ткань исторического самосознания народа и в память Церкви они не вошли: ни в святцах, ни в месяцесловах эти события не отмечены. Иное дело княгиня Ольга. <...>»

С этим согласиться нельзя. Память об Аскольде была жива в нашем национальном сознании (не стоит говорить «народном», сужая определение и в который раз апеллируя к народу – это уже давно звучит фальшиво) достаточно долго. Еще в «Повести временных лет» говорится о построении церкви святителя Николая у могилы Аскольда благочестивым боярином Омелой (по сему предполагалось, что христианское имя Аскольда – Николай). Весьма популярна была в старой России опера А. С. Верстовского «Аскольдова могила». Самый быстроходный крупный корабль русского военного флота по традиции носил имя русского викинга. Были парусный фрегат «Аскольд», и последний лучший крейсер русского флота, признанный и лучшим кораблем своего класса в мире, также именовался «Аскольдом».

Но и была причина, по которой вполне объективно Аскольд и Дир не могли быть включены в число героев национальной истории: они некогда откололись от Рюрика, оставили его и его потомков. Олег, своего рода мажордом Рюриковичей, убил их, устранил, как препятствие к вокняжению Рюриковичей в Киеве. Это и есть обстоятельство, препятствовавшее нормальному «вхождению» Аскольда и Дира в русскую историю, которая изначально формировалась как история княжения Рюриковичей. Это и определило столь малое их место в «историческом самосознании» русского народа. (Абсолютизировать же полноту и объективность народного «самосознания» не стоит. На то и существует история,

как дисциплина, чтобы вносить в него необходимые коррективы.) Печально, что вопрос о начале церковной иерархии и Церкви на Руси не интересен автору вступительной статьи к великому труду митрополита Макария, что он как бы снимает его вообще, обращаясь только к частным проблемам известных событий, связанных с именами святых равноапостольных Ольги и Владимира.

На основе всех известных свидетельств и с учетом наиболее интересных суждений исследователей можно построить следующую схему начала Русской Церкви.

В начале второй половины IX века в Киеве появляются Аскольд и Дир, отколовшиеся дружинники Рюрика, и через некоторое время ведут 200 ладей-дракаров к Царьграду, безуспешно штурмуют его стены 18 июня 860 года.

Если принять версию Карташева, в 862 году по просьбе Аскольда и Дира из Царьграда прибывает епископ, от Патриарха Фотия поставленный. Если принять версию Рапова-Рыбакова, то это произошло после похода 866 года, что менее убедительно, ибо о русской епархии, как об устоявшейся структуре патриархата, в чьих пределах проповедь была успешной, уже в феврале 867 года свидетельствует Патриарх Фотий. Вероятнее, поход варягов на Константинополь 866 года если и был, то возглавлялся не Аскольдом и Диром.

Предположительное имя первого епископа русского – Алексей. Об этом впервые сообщил известный русский церковный ученый епископ Чигиринский Порфирий (Успенский)¹. К сожалению, им не указан точно источник, фрагмент перевода которого на французский язык он опубликовал. Это снижает ценность сообщения, которое в целом повторяет известные тексты об обстоятельствах, связанных с «аскольдовым», или «фотиевым», крещением, но и отличается от них. Во всех версиях упоминается чудо с неопалимым Евангелием, в данном тексте сам епископ идет в огонь с Евангелием в руках. Анахронизм с упоминанием императора Василия Македонянина вполне понятен. Наименование главы руссов в французском переводе королем весьма показательно. Не

¹ См.: Отрывок из путешествия епископа Порфирия Успенского в Афонские монастыри и скиты в 1846 году // Труды Киевской Духовной Академии. Т. 4. №10. Киев, 1877. С. 79-110.

князь, а король – через скандинавское понятие «конунг». В целом содержание текста свидетельствует в пользу подлинности. Вот оно:

Un évêque nommé Alexios alla precher en Russe la sainte religion. Un joir cet évêque ayant raconté le miracle des trios enfants innocents jetés dans la fournaise, et qui n'eurent pas a souffrir l'effet du feu, on lui repondit, que s'il se jetait dans le feu sans se laisser bruler a l'exemple des trios enfants, l'on embrasserait sa religion. On alluma le feu, et le saint évêque après avoir fait sa prière entra dans le feu tenant l'évangile en main. Le feu n'ayant fait aucun effet sur évêque, ceux qui étaient présents, ainsi que le Roi, embrassèrent la sainte religion. Ce fût à cette époque que regnait à Constantinople l'empereur Basile le Macédonien.

Некий епископ по имени Алексей отправился на Русь проповедовать святую веру. Однажды, когда он рассказывал о чуде с тремя невинными отроками, брошенными в горящую печь и не претерпевшими никакого вреда, ему возразили, что если и он по примеру трех отроков бросится в печь и не сгорит там, то они примут его веру. Когда разожгли огонь, святитель, сотворив молитву, вошел в печь с Евангелием в руках. Огонь нисколько не повредил ему, тогда все присутствующие вместе с королем (sic!) уверовали. В то время в Константинополе правил император Василий Македонянин (*перевод свящ. Константина Польскова*).

Видный историк русской иерархии Н. Н. Дурново¹ первым приводит названное преосвященным Порфирием (Успенским) имя епископа Алексия. Вслед за Н. Н. Дурново более 30 лет назад имя епископа Алексия включил в список киевских иерархов выдающийся церковный историк М. Е. Губонин. Формально имя первого русского иерарха можно принять только условно, как бы в скобках. Но все же заметим, что само имя Алексей – значительно для истории Русской Церкви и государства. Это имя носили предстоятели Русской Православной Церкви, которым по воле Божией довелось нести тяжкий подвиг служения Церкви, народу и Отечеству, когда требовалось мирное решение проблем существо-

¹ См.: Дурново Н. Н. Девятисотлетие российской иерархии. СПб., 1888. С. 12, 99.

вания Русского Православия с властными «идейными» оппонентами, будь то Золотая Орда или собственный воинствующий атеизм. В нашей истории с именем Алексей было впоследствии всего три предстоятеля Церкви: святитель Алексей митрополит Московский во второй половине XIV века, Патриарх Алексей I в 1945-1971 годах и ныне здравствующий Патриарх Алексей II.

Итак, 862 год – наиболее вероятная дата начала первой русской епархии, наиболее вероятная дата начала Русской Церкви.

Император Константин Багрянородный правильно пишет об архиепископе, а Патриарх Фотий о епископе. Судя по всему, епархия русская была возведена на степень архиепископии уже при Патриархе Игнатии и императоре Василии, что и отражено Константином Багрянородным. Вероятно, и архиепископ был иной, а не предполагаемый Алексей, ставленник Фотия.

Епархии, подобные Русской, имели в Константинопольском патриархате статус миссионерских. Они получали права «автокефалии», в современных понятиях некое подобие широкой автономии, с соответствующими правами местного иерарха. Все «автокефальные» миссионерские епархии, дочерние Царьграду церкви, были архиепископиями (или митрополиями), их дополнительным признаком было именование по просвещаемому народу – скифская, готфийская, аланская, русская, а не по кафедральному граду.

Русская епархия стала архиепископией при Патриархе Игнатии и императоре Василии Македонянине. Вспомним цитированную О. М. Раповым статью Полонской и отметим определенную неосведомленность ее автора о византийском епархиальном устройстве на периферии патриархата, сведения о чем важны для начальной истории Русской Церкви.

Ко времени прихода Олега в Киев епархия русская – уже митрополия и занимает 60-е (или 61-е) место среди епархий Константинопольского патриархата – за 30-35 лет поднялась на семь позиций. Сообщение *Notitiae episcoporum* признается ныне большинством ученых достоверным.

В практически неизвестной в России работе греческого историка, доктора Страсбургского университета Власия Фидаса «Первая церковная иерархия в России и русские источники по этому вопросу» (Афины,

1966) упоминается взятая из поздней (XVII век) Густынской летописи дата русской митрополии – 886 год. Многие источники Густынской летописи давно утрачены, ряд ранних источников в ней использован некритично, но тем не менее эта летопись заслуженно пользовалась вниманием таких авторитетов, как А. А. Шахматов и Е. Е. Голубинский. Сама дата – 886 год, как год возведения Русской епархии на степень митрополии, вполне удовлетворительна и хорошо вписывается в общую хронологию ранней русской истории¹.

Отметим малую вероятность летописной даты – 882 год для начала правления Олега от имени малолетнего Игоря. Приход Олега мог быть только значительно позже:

1. Слишком велик срок между летописной датой прихода Олега в Киев и началом его походов на Царьград – 27 лет.

2. Игорь не участвует в его походах 909-го и 911 годов. Причиной может быть только его несовершеннолетие. Иначе остается признать, что он вступил в брак с Ольгой в 913 году, будучи в более чем зрелом возрасте, а поход на Царьград 944 года и тем более свой роковой поход к древлянам совершил, будучи по понятиям того времени древним стариком. Скорее всего в 911 году (год второго похода Олега) Игорю было не более 15 лет, а женился он лет в 17 (в этом возрасте в те времена и женили юношей). Тогда объяснений его неучастия в Олеговых походах не требуется, и его неудачный поход на Византию совершен в 48 лет – возраст весьма солидный, но приемлемый для подобного ратного труда, а на древлян он ходил имея около 50 лет. Игорь, именем которого действовал Олег при приходе в Киев, имел тогда возраст от года до 4-5 лет. Следовательно, Олег мог прийти с ним в Киев только в период с 897-го по 899 год. Вероятно, Игорь был не действительный сын Рюрика, а «сын» как правопреемник, прямой наследник; может быть, он был Рюрику внук, может быть, даже правнук. Тем более, что Рюрик пришел по призыванию новгородцев ранее 860 года, но не позже 855 года. К моменту прихода Олега в Киев Аскольд и Дир были людьми пожилыми, но еще моложе 70 лет. Видимо, это были когда-то молодые энергичные дружинники Рюрика, отколовшиеся от него с честолюбивой целью най-

¹ См.: Греческий церковный историк о первых Митрополитах всея Руси // ЖМП. № 5. М., 1982. С. 47.

ти свое княжение в Киеве – на перепутье «из варяг в греки». С Рюриком же, точнее с его наследниками, произошла на севере некая беда, род Рюрика был кем-то вытеснен и гоним. Верному роду Рюрика Олегу, спасшему рюрикова потомка, пришлось вместе с другими изгоями искать место на юге, в Киеве, отбив его у Аскольда и Дира.

Если мы примем эту гипотезу смещения хронологии, тогда мы видим, что Русская епархия, Русская Церковь имела не менее 35 лет относительно спокойного существования в языческом окружении, но при покровительстве правителей. Конечно, не прав Карташев, говоря о гонении Олега на христиан, скорее, можно говорить о том, что они утратили протекцию власти. Но Олегу, суровому, но умному правителю, и не было смысла устраивать погром: христиане легко управлялись, а структура управления «епархия – приходы» позволяла легче контролировать и нехристианское языческое население. То, что при Олеге христиане не пострадали сильно, подтверждается и тем, что ко времени Игоря и в элитарном слое киевских варягов и славян было значительно число христиан, а приходы исчислялись сотнями ко времени начала княжения святого Владимира.

Нигде в летописях нет ни слова о начале у нас богослужения на славянском языке, наличие богослужебных книг на славянском языке как будто само собой разумеется. И когда с равноапостольным Владимиром прибывают епископы и восстанавливается давно вдовствующая кафедра киевского митрополита (при свидетельствах о Владимиром крещении нет ни слова об учреждении русской епархии) – никаких упоминаний вопроса о богослужебном языке и о необходимости переводов нет.

Новейшие открытия российской археологии позволяют утверждать, что ко времени равноапостольного князя Владимира на Руси была уже давно сложившаяся собственная, независимая от южных славян письменная традиция. Это исключительной важности поистине эпохальное открытие заключено в находке Новгородской археологической экспедиции 13 июля 2000 года. В этот день был открыт так называемый Новгородский кодекс начала XI века – древнейший памятник русской письменности, содержащий тексты псалмов 75-го, 76-го и несколько строк из 67-го, начертанных на покрытых воском дощечках – церах. Памятник обнаружен в слое, датируемым первой четвертью XI века. Дощечки, длительное время бывшие в употреблении, вероятно, в учебном процес-

се, попали в землю не позднее 1025 года. Их непосредственное происхождение восходит ко времени вскоре по Крещении Руси при святом Владимире, вскоре по христианизации Новгорода. Вот мнение исследователей древнейшего памятника русской письменности о его «национальном» происхождении: «характер ошибок, допущенных писцом при списывании со старославянского оригинала, однозначно свидетельствует о том, что он был не болгарин и не серб, а восточный славянин (то есть русский в том смысле, в каком этот термин используется применительно к древнерусской эпохе)»¹.

Отметим, что одна деталь в тексте даже позволила предполагать в авторе-писце псковича. Подобная письменная традиция могла возникнуть, поддерживаться и развиваться только при поддержке определенной структуры, в которой славянские тексты были востребованы, должны были копироваться, переписываться и размножаться. Подобное могло возникнуть и поддерживать только в пределах церковной структуры: епархия – приход – церковная школа. Причем возникнуть традиция могла только в условиях благоприятных для функционирования этой структуры.

Итак, определенный круг источников и историографии помогает составить некоторое представление о начале русской иерархии, Русской Церкви и Русского государства. Оно укладывается в следующую полугипотетическую хронологическую схему:

860 год – поход Аскольда и Дира на Константинополь.

862 год (863 по Голубинскому и Фидасу, 865/866 по Рапову) – основание Русской епископии и Русской Церкви (возможное имя первого русского епископа – Алексей).

867 год (868) – возведение Русской епархии на степень архиепископии.

886 год – возведение Русской епархии на степень митрополии.

конец 890-х годов – приход в Киев Олега с малолетним Игорем.

Начало княжения Рюриковичей и начало общероссийской государственности.

900-е годы – запустение Русской митрополии. Междухиерейство.

Епархия вдовствует с этого времени по 988 год.

988 год – крещение Руси святым равноапостольным князем Владимиром.

Восстановление Русской митрополии или «Митрополии России» (так она именуется в византийских документах)

988 – 991/992 – на престоле «Митрополии России» святой Михаил Сирий (то есть сириянин), митрополит Киевский.

Начало Русской Церкви – это основание первой епархии, а начало Русского государства – с правления Олега от имени малолетнего Игоря в Киеве, с вокняжения там Рюриковичей, то есть с последних лет IX столетия. Крещение Руси при святом Владимире следует понимать, как крещение будущей нации, воцерковление общенациональное, прежде всего воцерковление государства и правящей династии Рюриковичей. Приняв крещение, Древняя Русь заняла одно из первых мест среди народов и стран христианской цивилизации.

Вопрос о начале русской иерархии, Русской Церкви и государства по-прежнему важен для нашего церковного и национального исторического самосознания, а потому не должен исключаться из круга современных научных интересов.

¹ Зализняк А. А. и Янин В. Л. Новгородский кодекс первой четверти XI века – древнейшая книга Руси // Вопросы языкознания. № 5. 2001. С. 7.

П. Грюнберг

«МЕДНЫЙ ВСАДНИК» А. С. ПУШКИНА
КАК ИСТОРИЧЕСКОЕ ПРОИЗВЕДЕНИЕ¹

У «Медного всадника» удивительная судьба. Повесть основательно изучалась, о ней много написано, ее иллюстрировали известнейшие мастера. Повесть стала побудителем создания иных произведений. Но как произведение историческое, как произведение об историческом пути и судьбе России, оно все еще толком не освоено. Не освоено из-за недооценки автора как мыслителя-историка, из-за пренебрежения пушкинским взглядом на Россию, на ее историческую особенность: обособленность от остального мира и одновременно прочную с ним связь. Напомним, что Пушкин считал исторический путь России несхожим с путями иных, европейских стран, а в движении ее по этому пути особое значение придавал ее общественной элите («аристокрации»). Пушкин ставил судьбу России в прямую зависимость от того, как «себя ведет» ведущее сословие нации. О значении этого сословия он недвусмысленно говорит во второй главе статьи «Второй том «Истории русского народа» Полевого: «<...> аристократия не есть феодализм... аристократия, а не феодализм, никогда не существовавший (в России. – П. Г.), ожидает русского историка. <...> Феодализм частность. Аристократия общность» (для России. – П. Г.)².

Не будем углубляться в вопрос о феодализме в понимании Пушкина. Заметим только, что для него феодализм не «экономическая формация», а политическая система, характерная для истории государств Запада, Европы. Но для России, как для Рима и Византии, характерной чертой структуры общества является патрицианство, «аристократия» (в доимперской истории России именуемая «боярством»). Это черта обществ великих «мировых» империй во времена их становлений и рас-

¹ Текст сообщения на Ежегодной международной богословской конференции Православного Свято-Тихоновского Богословского института 2001 года.

² Пушкин А. С. Второй том «Истории русского народа» Полевого // ПСС. Т. VII. М.; Л., 1949. С. 145.

цвета. Упадок патрицианства, как ведущего имперского сословия, определяет и упадок всего общества в империях.

Упоминание об этом принципиальном воззрении Пушкина-историка не будет излишним прежде обращения непосредственно к тексту и содержанию поэмы «Медный всадник». Отметим еще предварительно, что «Евгений Онегин» (этот «роман в стихах», действительно, «зеркало русской жизни») ценен для историка и изображением преобладающей в русском «хорошем» обществе духовной тенденции, выразителем которой является принадлежащий к «аристокрации» старший тезка героя «Медного всадника». Эти духовные тенденции обуславливают состояние и движение общества – взлет или падение, восхождение или угасание, подъем или упадок.

Общественной элитой Пушкин признавал не только «аристокрацию» в ее силе и полноте внешних возможностей, не только как «правлящий класс». Понятие общественной элиты не связано для Пушкина с внешним преуспеянием ее представителей в обществе. Соименный Онегину герой «Медного всадника» Евгений (это имя, как известно, означает – благородный) низвержен в «ничтожество», он беден и неизвестен. Но у него есть неоцененное им богатство, которого нет у иных сильных мира сего – он того «прозванья», что в «минувши времена» достойно вошло в русскую историю, «в родных преданьях прозвучало». Историческое прошлое было для Пушкина священо, ибо оно совершалось промыслительно: «Не говорите: иначе нельзя было быть. <...> Провидение не алгебра»¹. Следовательно, фамильный, личный исторический жребий указывает на особое высокое призвание. Евгений – аристократ (только по происхождению), несмотря на низменность положения, ибо его «благородство» не в богатстве и общественном признании, а благородном духовном историческом наследии, дарованном ему лично – на фамильном уровне. Но герой «Медного всадника» в нем не нуждается: он «не тужит ни о почившей родне, ни о забытой старине». Его житейский идеал – вполне уютен и беспечален, этот идеал не только вполне хорош, на первый взгляд он даже благостен:

*Уж кое-как себе устроит
Приют смиренный и простой*

¹ Там же. С. 147.

*и в нем Парашу успокоит.
<...>
«Пройдет, быть может, год-другой –
Местечко получу – Параше
Препоручу хозяйство наше
И воспитание ребят...
И станем жить – и так до гроба.
Рука с рукой дойдем мы оба,
И внуки нас похоронят...»*

Но такой житейский идеал, такой «образ жизни» – не для наследника славы предков. Герой поэмы не предполагает ничего того, что ждет Бог от своего избранника. Евгений ничего не предполагает дать людям, ничем не предполагает для них поступиться, жертвовать – то есть служить. Служение – вот достойное поприще каждого человека, а для «аристократа» в первую голову. Служение общественное в любой форме оправдывает наследственное право человека на благородство, его обладание благородной наследственностью. Но житейский идеал Евгения – обывательский, мещанский, то есть «буржуазный» (мещанин и буржуа – в буквальном значении слов – синонимы). Ограничив свой житейский идеал мещанскими рамками, Евгений изменяет своему долгу, наследственному долгу служения стране, ее людям, долгу служения ближнему. Тому долгу, исполнение которого делает его человеком чести, утверждает его богосыновство. Евгений похож на того неверного раба из евангельской притчи, что зарыл данный ему хозяином (в поэме – унаследованный) талант в землю. Не памятуя о «почиющей родне» и «минувшей старине», он исключает себя из участия в богочеловеческом историческом процессе, отказывается от сотрудничества с Богом. Этим он делает себя «маленьким человеком». И делает сам, без каких-либо внешних влияний и воздействий.

Печальный взгляд Пушкина на «аристокрацию» в лице Онегина и его тезки в «Медном всаднике» – вполне историчен. Более того, велика и исторична связь этой печальной констатации вырождения и отречения призванных Богом и Отечеством людей с образом петербургского наводнения:

*Обломки хижин, бревна, кровли,
Товар запасливой торговли,*

*Пожитки бледной нищеты,
Грозой снесенные мосты,
Гроба с размытого кладбища
Плывут по улицам!
Народ
Зрит Божий гнев и казни ждет.*

Поистине вещим, всевидящим взглядом поэт охватил все. В нарастающей ужасной зрелища есть вершина – плывущие по улицам «гроба с размытого кладбища», как напоминание о последнем, «страшном» суде. И народ. Народ показан почти кающимся – видит в действии стихии гнев Божий и наказание за грехи.

Император Александр I в «Медном всаднике» – это не былой объект пушкинских эпиграмм, что были обусловлены воздействием на поэта «общественных движений» и злобствующей полусветской молвы. Это подлинный, исторический Александр – император, правивший Россией «со славой», человек глубокой веры и смирения перед Небесным Царем, покорный его Воле.

*Покойный Царь еще Россией
Со славой правил. На балкон,
Печален, смутен, вышел он
И молвил: «С Божией стихией
Царям не совладеть». Он сел
И в думе скорбными очами
На злое бедствие глядел.*

В свое царствование, когда Россия поднялась на вершину могущества и славы (и по сей день историки Запада заняты непростой проблемой – хотя бы понять сложную личность царя, трудами которого было достигнуто Россией это могущество), Александр потерпел единственное поражение. Он предлагал ведущему сословию все возможные для победоносной России пути эволюции общества и государства: освобождение крестьян, реформы, даже конституцию. Версии возможного развития страны имели на территории империи предметные образцы – в Прибалтике, в Финляндии, в Польше. Александр I был единственным императором России, кто не только понимал, что необходим эволюционный

путь развития, но и последовательно реализовывал этот принцип. Он знал, что осилить этот путь невозможно без опоры в ведущем сословии, без содействия этого сословия. Но дворянство и «аристократия» ответили глухой враждебностью и клеветой. Их «отцы» дали понять царю, что желают прожить славное наследие в качестве помещиков и ни единой крепостной душой не поступятся. (По александровскому закону «о вольных землепашцах», предусматривающему возможность добровольного освобождения помещиками крепостных, за двадцать с лишним лет было освобождено чуть более 40 тысяч крестьян, из них четвертая часть была освобождена одним владельцем, князем А. Н. Голицыным.) Дворянство, имевшее по закону права «вольности», и служить Отечеству, в целом, как сословие, не пожелало, и своим рабам в вольности отказало. Александр готовил все-таки освобождение «сверху», но уже в 1821 году он узнал, что «дети» ведущего сословия составляют заговоры, имея в виду всевозможные блага для России последствия, а одна из их главных целей – «тиранубийство» императора и императорской фамилии.

Последние годы Александра I были печальны. Все, что бы он ни делал, вызывало в лучшем случае непонимание, а чаще враждебность. Будь то разрешение «греческого вопроса» дипломатическим путем, без вооруженного вмешательства России, которое тогда повлекло бы за собой развал созданной им «европейской системы безопасности» (молодой Пушкин был в «греческом вопросе» на стороне Царя¹). Будь то перевод Нового Завета на русский язык – попытка обратить внимание отходящего от Бога общества на вечные идеалы, приблизить общество к ним. К тем идеалам, которыми была жива Россия, к тем идеалам, что еще недавно она отстояла на полях сражений перед лицом всего мира. Но – все это было чуждо тем, кто должен был быть опорой и поддержкой своему государю в его благих делах.

Единственной опорой для неисправимого идеалиста, каковым был по истинной сути своей Александр I, была вера. Немногие, кто понимал его, кто признавал величие его дел и намерений, были великие авторитеты Православной Церкви митрополиты Московские Платон (Левшин)

¹ См. письмо к князю П. А. Вяземскому от 24-25 июня 1824 года и черновики писем к В. Л. Давыдову (?), датируемые 1823-1824 годами // ПСС. М.; Л., 1949. Т. 10. С. 92-93, 98, 99.

и святитель Филарет (Дроздов). И преподобный Серафим Саровский, земно поклонившийся при встрече посетившему его Царю со словами: «Здравствуй, великий государь!» Для отпадавших от Бога и Церкви людей «общества» глубокорелигиозный Александр был не более чем святошей, ханжей, «мистиком», иных понятий они уже знать не желали. И Пушкин отдал дань той клевете и непониманию, что окружали Александра. Но в «Медном всаднике» звучат краткие и значительные слова правды о великом императоре, о царе, разделяющим с простым народом чувства смирения и покаяния перед наказанием Божиим. И не только это, но и первое движение царя – оказание посильной помощи этому гибнущему народу – все в поэме исторично, как в описании конкретного момента, так и в общем прочувствовании конца царствования Александра I.

Понимание смысла бедствия равны и у народа, и у Царя. Не то Евгений. Между ним и кающимся народом – стена. «Страшно далек он от народа». И эта стена воздвигнута им самим. Переживание за близких ему людей могло бы подвигнуть его на обращение к Богу, на молитву за дорогих ему людей. Но в его душе противоположное движение – он восстает. Он быстро проходит путь от «чистого нигилизма» к ропоту против Бога:

*<...> Или во сне
Он это видит? иль вся наша
И жизнь ничто, как сон пустой,
Насмешка неба над землей?*

В своем безбожии Евгений «Медного всадника» сродни убийце Онегину – они одной духовной породы. Безбожие «меньшего» Евгения становится агрессивным. Ропот на Бога переходит в бунт. Богоборчество «маленького человека» бесследно для него не проходит – ибо все события в «Медном всаднике» происходит в «день гнева», день гнева Божия, день Божиего суда.

*И он, как будто околдован,
Как будто к мрамору прикован,
Сойти не может! Вкруг него
Вода и больше ничего!
И обращен к нему спиною*

*В неколебимой вышине,
Над возмущенною Невою
Стоит с простертою рукою
Кумир на бронзовом коне.*

Появление «в кадре» Медного всадника весьма необычно. Все, кто бывал у дома Лобановых-Ростовских в Петербурге – где мраморные «два льва сторожевые» – могут увидеть Фальконетов монумент в профиль, в «три четверти». К Евгению же он «обращен» – спиной, Всадник словно отстранился от него. Явление Всадника «околдованному» Евгению совершенно определено, ибо определено возможностью восприятия великого самим Евгением. Для него, аристократа с идеалами «мелкого буржуа» и безбожника, Петр Великий, олицетворяющий Великую Российскую империю, – бездушный истукан, «кумир на бронзовом коне». Иначе ощутить монумент-аллегория он не может, только грубо материально, как язычник.

Евгений не верит в Бога, следовательно, не верит в чудо. У него был выбор – он его сделал. И он наказан. Его мечты рухнули – дорогие ему люди погибли. Если бы он надеялся на чудо, уповал на Бога, может быть, было бы иначе – «у Бога всего много» гласит народная мудрость. Но он отказался от «чуда», от действия «случая – мощного мгновенного орудия Провидения»¹. Для таких, как он, «случай» – лишь произвольный результат действия «естественных сил». Своим отречением и возмущением против Бога он погубил своих близких, погубил и себя. Духовный путь Евгения – путь безумия и смерти.

Почему же так? Может быть, Провидение немилосердно и жестоко? Нет – жесток, немилосерден и неблагодарен человек. То, что «казнь» не случайна, а справедлива, полезна – не сомневаются в поэме народ и Царь. Образ петербургского наводнения и судьба Евгения у Пушкина являются конкретным историческим примером, реальным предупреждением на будущее. Пушкин словно повторяет евангельское предупреждение жителям Иерусалима незадолго до его гибели:

¹ Пушкин А.С. Второй том «Истории русского народа» Полевого // ПСС. Т. VII. М.; Л., 1949. С. 147.

*В это время пришли некоторые и рассказали Ему о Галилеянах,
которых кровь Пилат смешал с жертвами их.
Иисус сказал им на сие:
думаете ли вы, что сии Галилеяне были грешнее всех Галилеян, что так
пострадали?
Нет, говорю вам: но если не покаетесь, все также погибнете.
Или думаете ли, что те восемнадцать человек, на которых упала башня
Силоамская,
и побила их, виновнее были всех, живущих в Иерусалиме?
Нет, говорю вам; но если не покаетесь, все также погибнете.
И сказал сию притчу: некто имел в винограднике своем посаженную
смоковницу;
и пришел искать плода на ней, и не нашел.
И сказал виноградарю: вот, я третий год прихожу искать плод на этой
смоковнице,
и не нахожу; срубь ее: на что она и землю занимает?
Но он сказал ему в ответ: господин!
оставь ее и на этот год, пока я окопаю ее и обложу навозом;
Не принесет ли плода; если же нет, то в следующий год срубьшь ее.*
(Лк 13:1-9)

Почему бунт «благородного» Евгения, «дворянина во мещанстве», обернулся для него катастрофой ясно из его «противостояния» Всаднику, символизирующему Россию-империю. Евгений – против Бога, и он – за спиной Медного всадника, он – вне России.

Но Всадник влечет безумца. Он, «маленький человек», воспринимает его как своего противника.

Евгений сам произвел себя в «маленькие люди», это его выбор, его житейский идеал. Идеал, в котором нет места служению, определенному Божественным произволением. И Всадник, аллегорический носитель великой идеи, становится объектом его ненависти. Кто против Бога – тот против России.

*Глаза подернулись туманом,
По сердцу пламень пробежал,
Вскипела кровь. Он мрачен стал*

*Пред горделивым истуканом
И, зубы стиснув, пальцы сжав,
Как обуянный силой черной,
«Добро, строитель чудотворный!» –
Шепнул он, злобно задрожав, –
Ужо тебе! <...>»*

Евгений подобен «обуянному силой черной». Но он определяет Петра, своего «идейного противника», как «чудотворного» строителя. «Силой черной – чудотворный»: это и все говорящая рифма, и противоположение сил. Чудо возможно только Богу. Петрово творенье есть феноменальная реализация Божественной воли. Всадник – всего лишь аллегория, «истукан», «кумир», но в нем отображены истинная жизнь и мощь чудотворной созидательной Воли! И он – противник «обиженного» небесами человека, духовного ничтожества, отрекшегося от Бога, от благородного наследия, от богосыновства. Самое страшное в судьбе несчастного Евгения – результат этого «противостояния». Он стал «ни то ни се». Это естественный итог богоборчества, естественный исход для того, кто, осособившись от Бога, «чудотворному строителю» угрожает (пока еще только кулаком).

*<...> он свой несчастный век
Влачил, ни зверь ни человек,
Ни то ни се, ни житель света,
Ни призрак мертвый <...>*

Но Евгений не погублен Всадником, который его преследует лишь в его собственном больном воображении. Во Всаднике вообще нет ничего инфернального и «апокалиптического». Он не разрушитель и не смертоносен, тем более не убийственен. «Апокалиптически» и фантазмагоричны болезненное воображение героя поэмы и трактовки образа Всадника множеством литературоведов, иногда даже выдающихся, анализирующих поэму, словно это произведение не Пушкина, а Андрея Белого, и весьма далеких от знания текста Откровения (Апокалипсиса) Святого

Иоанна Богослова¹. В их трактовках наблюдается непоколебимое единство мнений, которое сводится к следующему: несчастного «маленького», обиженного несправедливостью общества (т. е. людьми) и судьбы (т. е. Богом), преследует и мучит за «справедливый» протест мстительный инфернальный тиран (т. е. Россия имперская и императорская, Россия – Империя). Сочувственный «трагедии маленького человека» вывод неизбежен: «маленького человека», его «общечеловеческие права» надо защищать, а враждебного им чудовищного Медного Всадника (то есть символизируемой им России) лучше бы не было. Словом, вся интерпретация по духу соответствует ныне вполне тривиальной «освободительной» тенденции.

¹ Один высокоталантливый и весьма эрудированный ученый написал о Всаднике такое: «...жуткая, апокалиптическая картина ночного преследования убегающего человека в финале поэмы:

*... озарен луною бледной,
Простерши руку в вышине,
За ним несется Всадник Медный
На звонко-скачущем коне.*

Медиевистам видно в колорите этой картины то, чего не знают другие читатели: бронзовый по материалу, иззелена-черный по цвету патины памятник Петру I, которого в русском народе втайне считали Антихристом, получил здесь подсветку луною бледной. В этом – прозрачный намек на Священное Писание: «И видех, и се конь блед, и сидящий на нем, имя ему смерть, и ад идыше в след его» (Апок 6:8). Старый спор о колористическом значении эпитета «блед» ...завершился в современной библиестике представлением, что это – зеленоватый... цвет разлагающегося трупа» (Мурьянов М. Ф. Из символов и аллегорий Пушкина // Пушкин в XX веке, М. 1996. С. 8. (В цитате опущены греческие, латинские и французские параллели эпитета). Сразу заметим, что сцена кошмара – не финал поэмы. Невозможно признать правильным соотнесение цитаты из Откровения с Всадником. Неверно и свойственное всей современной культуре употребление самого слова «апокалиптический», ибо известно, что Апокалипсис – это Откровение. Безусловна натяжка в приписании Всаднику качеств «мертвенности» и «смертоносности». Никакой «ад» за Всадником в поэме Пушкина «в след его» не «идяше». Наоборот все печально, но стихия успокаивается, и Евгений оканчивает свои дни по лучшему для его состояния «варианту».

Обвинение Империи-Всаднику в будто бы нанесенной ею «маленькому человеку» обиде, унижении и т. п. – ложно. В тексте поэмы нет ничего подобного. Евгений – молодой человек из обедневшей аристократической фамилии, у него обычные «стартовые возможности», но он рассчитывает на свое скромное чиновничье жалование содержать семью, воспитать детей. (Для сравнения напомним, что современный российский начинающий работник «бюджетной сферы» такое «планирование семьи» позволить себе не может.) Но более ему, «благородному» – Евгению, ничего (!) не нужно. Никакого «блага» для окружающего мира он, сам рожденный в «благородстве», производить, «родить» не намерен. Он не несет и не хочет нести никаких (!) обязанностей, кроме обязанностей семьянина, а этого мало для «наследника славы предков», впрочем, этого мало и для любого, не лишенного самосознания, человека.

«Общение» восставшего героя со Всадником и преследование происходит в его же собственном кошмаре, и только. И для Евгения этот «контакт» не губителен, скорее наоборот. Никаких страшных, разрушительных, смертоносных действий Всадник не производит, урона ни кому не наносит, убийств не совершает, ничьих душ не губит, тем более не губит душу Евгения. Он действует только в сильно расстроенном и удаленном в бред от действительности уме героя. В реальности поэмы – Всадник не сходит со своего места, оставаясь аллегорией, величественным образом, ПАМЯТНИКОМ РОССИИ-ИМПЕРИИ, не более. Ставшее традиционным квазимистическое истолкование Всадника удаляет от пушкинской ясности, оно более сродни настроению фантазии Евгения, чем тексту повести и ее содержанию. Традиционная ныне трактовка Всадника находится в полном противоречии и с авторским вступлением к поэме, лучшим гимне промыслительному творению Петра – граду Санкт-Петербургу.

Но что же Россия, а точнее Российская империя, коей «строителем чудотворным» был Петр, то Отечество Пушкина, которому Петр был «отцом»?

Какая дума на челе!

Какая сила в нем сокрыта!

А в сем коне какой огонь!

Куда ты скачешь гордый конь,

И где опустишь ты копыта?

«Какая дума» – то есть каков Божественный замысел о России. Величие этого замысла, как и величие «силы» и «огня», вызывают восторг и трепет. Их высокий смысл для поэта ясен. А вот судьба великой христианской империи, «Третьего Рима», для него предмет тревоги. Дальнейший путь и конец империи – где «опустит копыта» куда-то устремленный «гордый конь» – вот что предлагается для размышлений читателю «Медного всадника». После петербургского наводнения смоковница Российской империи пощажена до времени, до тех пор пока окончательно не проявит себя – будет плодоносить или будет бесплодной для воплощения Божественного замысла о ней самой.

О высоком Божественном происхождении Российской империи, о самом действии Провидения в ее истории, говорится недвусмысленно:

О мощный Властелин судьбы!

Не так ли Ты над самой бездной,

На высоте, уздой железной

Россию поднял на дыбы?

Кто «мощный властелин судьбы»? Петр? Вряд ли. В первоначальной версии (в «болдинском автографе», в «первой белой рукописи») было:

...О мощный царь, о муж судьбы!

Не так ли ты уздой железной...

Здесь все ясно – речь идет о Петре, он «мощный царь», он любимец случая, фортуны – «муж судьбы». Но тогда есть нечто излишнее в «не так ли». Обращение к «мощному царю», к историческому Петру с этим «не так ли» не сближает, а как бы отчуждает момумент от исторического прообраза, омертвляет его, лишает «думы», «силы» и «огня». В окончательной версии исторические Петр и Россия неразрывны со своим образом-символом – Медным всадником. Так что же? «Властелин судьбы» – Петр? Такое понимание будет в противоречии с пушкинским историческим мировоззрением. У Пушкина «случай – орудие Провидения», следовательно над «судьбой» (в исполнении «судьбы» у «случайного» – огром-

ная роль) народов и царств властен Бог. При таком прочтении «Властелин» пишется с большой (прописной) буквы. Тогда в монументе – в Медном всаднике – усматривается некий символ Божественного замысла о России, а образ «железной узды» ведет тогда нас ко второй главе Апокалипсиса, Откровения Иоанна Богослова, стихам 18-22:

И Ангелу Фиатирской церкви напиши:

так говорит Сын Божий, у которого очи, как пламень огненный,

и ноги подобны халколивану:

Знаю твои дела, и любовь, и служение, и веру, и терпение твое, и то, что последние дела твои больше первых.

Но имею немного против тебя:

потому что ты попускаешь жене Иезавели, называющей себя пророчицею,

учить и вводить в заблуждение рабов Моих, любодействовать и есть

идоложертвенное.

Я дал ей время покаяться в любодейнии ея, но она не покалась.

Вот, Я повергаю ее на одр и любодействующих с нею в великую скорбь,

если не покаются в делах своих.

И детей ея поражу смертию, и уразумеют все церкви,

что Я есмь испытующий сердца и внутренности;

и воздам каждому из вас по делам вашим.

Вам же и прочим, находящимся в Фиатире, которые не держат сего учения,

и которые не знают так называемых глубин сатанинских, сказываю,

что не наложу на вас иного бремени.

Только то, что имеете, держите, пока приду.

Кто побеждает, и соблюдает дела Мои до конца, тому дам власть над

язычниками.

И будет пасти их ЖЕЗЛОМ ЖЕЛЕЗНЫМ;

Как сосуды глиняные, они сокрушатся, как и Я получил власть от Отца Моего.

И дам ему звезду утреннюю.

Замечательно, что в этих словах Откровения говорится о внутреннем разделении Фиатира по верности Христу, что было характерно и для общества императорской России, созданной Петром империи. Образ «железной узды» (в поэме не бронзовая, медная или иная, а «железная

узды» – и это совпадение не случайно!) имеет сродство с «железным жезлом» Откровения.

Какая же историческая правда Петровых деяний, что были «железной уздой» в руках «Властелина судьбы»? Над какой бездной поднята Им на дыбы Россия, этот норовистый и «гордый конь», и тем призвана к исполнению своего служения в мире?

Все, что мы знаем «из истории», и о чем написано Пушкиным в начале его незавершенной «Истории Петра I», свидетельствует о том, что Россия была в конце XVII века перед бездной новой великой Смуты – результатом отречения от своего исторического призвания; была над бездной, разверзавшейся в результате «плавной», незаметной, но и скорой утраты духа Православия при внешнем к нему усердии. Православная культура становилась одеянием не «по мерке», ветшала. Запад был тогда накануне эпохи «Просвещения», завершившейся пожаром Великой революции, пожаром, охватившем ее, Европы, торжище, тот «базар», о котором говорил Пушкиным в начале «Истории села Горюхина». Перед губительным воздействием этого грядущего пожара Россия московская была бессильна. Разгул самоубийственных преступных страстей вокруг престола, разложение общества, имевшие следствием и церковный раскол, и стрелецкие бунты, и мучение через государство, но будто бы от лица Церкви, староверов, и западничество Василия Голицына и иных с ориентиром на католицизм – фактическое предательство обществом и властями собственной Церкви и культуры – и все это с вовлечением в свои преступления духовенства, как сословия, в качестве политического фактора, для идейного прикрытия. Таков конец русского XVII века при пришествии Петра, в его молодые годы. Последнее, запоздалое «деяние» XVII века – «дело царевича Алексея», связавшееся с делом заточенной первой супруги Петра. В них политиканство старой аристократии «сработало» и против России, и против нее самой. Дело царевича Алексея и участие в нем части духовенства, лиц духовного звания, которые проявили себя не служителями Церкви, а политическими интриганам, наставлявшими сына идти против отца, искать в католическом Западе союзников против Петра и России, идти на государственное преступление – это дело сыграло решающую роль в печальной судьбе института Патриаршества, послужило поводом к частичному пленению государством Церкви. Духовное квазиправославие в конце

XVII века снова доминировало в общественной жизни России, как перед началом Смутного времени. О подобной национальной деградации уже было у Пушкина сказано – в «Борисе Годунове» словами наемных воинов: «Qu'est-ce à dire pravoslavni?.. Sacrés gueux? maudites canailles!¹ <...> «Est ist Schande!²»

Петр – «железная узда» России. Его трудами Россия повернулась и вернулась, при всех болезненных издержках, на тот путь в мировой истории, который ей был определен Провидением еще во времена Феодора Иоанновича и Годунова, на путь служения и труда в мире на закате христианской цивилизации. А чтобы они, «московиты», не кичились своей мнимой верностью православию в виде привержности его «точному признаку» – бороде и срезанию носов курильщикам, в виде кровавого погрома Соловецкого монастыря, свержений и заточений патриархов и пр. (вот когда «культура православная» была высока!) – вот вам, мерзавцы, идущие, с образами и попами впереди, воевать своего царя, клятвопреступники и кощунники! Царь ваш – брит и вас обреет! Он – с трубкой в зубах и вас заставит курить! И «варягов» он призовет, дабы вашу лень сменить трудом и умением по их, «варягов», примеру. Он, Царь, которого вы прозвали «антихристом» и на которого покушаетесь, имеет железную волю и трудится для величия перед лицом всего мира той державы, которую вы позорите. Он отменил «битье челом» государю, ибо так поклоняться можно только Богу. Он запретил инославным исповеданиям искать себе прозелитов в Православии, но призвал инославных служить православному царю и православному государству. В конце его царствования Церковь перестала быть заложницей политических интриганов, хотя и дорогой для нее и для России ценой. Он создал мировую православную империю, наследницу старого Рима и Византии по вере, культуре и исторической миссии. И его преобразования поддерживали не «представители духовного сословия», а великие иерархи русской Церкви, ее лучшее достояние – святитель Митрофан, епископ Воронежский, святитель Дмитрий, митрополит Ростовский, митрополит Рязанский Стефан Яворский.

¹ Что это значит – православные?.. Рвань окаянная, проклятая сволочь! (А. С. Пушкин)

² Позор! (А. С. Пушкин)

Напрасны обвинения Петру в какой-то особой дикой жестокости. Его жестокость – это жестокость его века. Преображенский приказ – только наследник подобных ему учреждений русского века семнадцатого. Жесткость Петра ни в коей мере не сходна с артистическим садизмом Ивана Грозного, наслаждавшегося мучениями своих невинных жертв. Петр Великий не подобен Грозному, мучителю и убийце священномученика Филиппа (Кольчева), митрополита Московского, и преподобномученика Корнилия, игумена Псково-Печерского. (Ныне невежественные квазипатриоты «монархического толка» возвеличивают Иоанна IV Грозного, как едва ли ни «образцового» православного царя, а один известный исторический лектор в силу такого же невежества поставил знак равенства между «деспотизмом» Грозного и «деспотизмом» Петра). Жесткость Петра была воспитана нравами того русского общества, что столь быстро деградировало в годы его детства и юности, была внушена ему впечатлениями его детства, когда на глазах царя-ребенка зверски убивали, терзали на кровавые куски его воспитателя, боярина Матвеева. Но никогда «дикая жесткость» Петра не была дьявольской жестокостью садиста, никогда, в отличие от Грозного, он ею не наслаждался. Жестокая, часто неадекватная, реакция Петра тем не менее всегда мотивирована, имеет повод вне него.

Мучителя и убийцу святых и светлых лиц национальной русской истории Грозного не следует приводить в уравнивающее сопоставление с Петром, чей царственный выбор остановился на таких светочах Русской Церкви, как святитель Димитрий Ростовский, святитель Иоанн Тобольский, святитель Иннокентий Иркутский, бывших его, Петра, кандидатами на возвышение в епископский сан, кандидатами на поставление на архиерейские кафедры.

И жестокое время начала Российской империи, начала промыслительного создания Петра, имеет неожиданное продолжение. Ровно через сто лет после Петра в созданной им императорской столице возникнет неожиданная проблема найти палача для казни тех, кто покусился испровергнуть созданную его империю и его, Петра, правящую династию. Так жестокий век Петра стал началом развития достаточно гуманных нравов в не такой уж жестокой стране. Напротив, всевозможные «гуманистические» проекты переустройства, лукаво предусматривающие защиту и права «маленьких людей», неотвратимо приводят к массовым

человеческим гекатомбам, к лютой вражде между людьми и широко-масштабному братоубийству, чему свидетелем перед нами – ушедший недавно век.

Петр создал новый двигатель для своей империи, новую аристократию. Старую – частью морально уничтожил страшной кровавой поручкой в «утро стрелецкой казни», частью смешал с «новой волной». И вся аристократия, и все дворянство были обязаны служить, в этом их оправдание перед Богом, оправдание и их привилегиям в Отечестве. Но через полвека дворянство получило «вольность». Служение Отечеству стало для него только долгом нравственным, добровольным делом, не по обязанности, не по закону. Ко времени «Медного всадника» уже и сознание нравственного долга начинало иссякать. Оправдать свою склонность к безделью – всегда можно. «Служить бы рад, прислуживаться тошно», – сказано находчивым демагогом, духовным родственником двух пушкинских Евгениев. Самое удобное – оставаться помещиком и жить «пропиваючи». Можно изменить своему дарованному благородству «только» духовно. Все версии измены – следствие добровольного подчинения внешним обстоятельствам и самооправдывания ими. Следствие – признания внешних факторов, «бытия», определяющими и сознание. Нигилизм двух пушкинских Евгениев, «благородных» избранников и изменников – это два «исторических типа», по выражению Ключевского, – перейдет богоборческое противление и определит дальнейшую трагическую судьбу России. Впереди наследники Евгениев – ставрогины и верховенские.

У Пушкина ясное видение той живучей части общества, за которой «будущее», – в том случае, если «евгении» не обратятся на указанный им свыше «благородный» путь (а они и не обратились). В картине столицы, ожившей после трагедии Божиего гнева, наказанной и пощаженной, Пушкиным отмечено все, что определит будущее не только столицы, но и России:

*В порядок прежний все вошло,
Уже по улицам свободным
С своим бесчувствием холодным
Ходил народ. Чиновный люд,
Покинув свой ночной приют,
На службу шел. Торгаши отважный,*

*Не унывая, открывал
Невой ограбленный подвал,
Сбираясь свой убыток важный
На ближнем выместить.*

Картина весьма неприглядная. В ней выделяется «холодное бесчувствие» народа – самая нелестная характеристика для тех, кто способен понимать, что такое гнев Божий. В этом мудрое видение двуликости «массы» и народа. Но еще важнее – «отважный торгош». Все так просто, так «натурально» в этом образе городской жизни. И в то же время все не просто так, все исполнено глубокого обобщающего смысла. «Благородное сословие» в картине слепопотопного Петербурга не представлено – только «чиновный люд». Нет ничего и от «военной столицы». Нет «благородных» и благородства (пиит-графоман граф Хвостов – это и все, что от них осталось, он «не в счет», он только подчеркивает их отсутствие). Отвага теперь только у торгоша, который «свой убыток важный на ближнем выместит» без тени сомнения. Таков «закон рынка»! В картине Петербурга после наводнения Торгаши – самая значительная, самая «перспективная» фигура! Он – будущий хозяин в «обществе».

Вопрос в том, будет ли далее Провидение удерживать в спасительной «железной узде» этих неверных, этих неоязычников? Есть ли какая надежда, в чем ее приметы?

Судьба подвигшегося на богоборство Евгения до конца занимает автора. Впавший в безумие богоотступничества герой не до конца безнадежен. Ибо он любил, и те, кого он любил, ему дороже его самого. Он стремится к ним. В своем несчастном состоянии, в людском презрении, он предан своей любви. И он не полностью забыт. Его тело найдено у места гибели его близких, оно погребено людьми «ради Бога» – то есть «для Бога». Не только из милосердия людского. Все предоставлено на Высшее усмотрение – в уповании на милосердие Божие в День Суда. Бессильны любые вражда и бунт, ничтожны все страсти. Все проходит, все «суета сует». Все – каждый человек, каждая нация, каждая страна имеют у Бога истинное начало и последнее прибежище. Печальной, но примиряющей интонацией упокоения завершает автор повесть. Она завершается словами – «ради Бога». Этими словами указана последняя надежда людей России – Божие милосердие.

Вся повесть – великая, неохватная мыслями и чувствами людскими пророческая притча о России, о ее исторической судьбе и грядущей участи ее людей. И через притчу – призывание их к покаянию и служению Богу, друг другу и стране.

* * *

Новозаветные тексты цитированы по изданиям:

1. Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие. СПб, 1874.
2. Деяния и Послания Святых Апостолов с Апокалипсисом. СПб, 1862.

* * *

Текст поэмы цитирован по изданию: А. С. Пушкин. Медный всадник // Л., 1978. («Литературные памятники»).

О. Косик

«ПОСЛАНИЕ КО ВСЕЙ ЦЕРКВИ» СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА СЕРАФИМА УГЛИЧСКОГО ОТ 20 ЯНВАРЯ 1929 ГОДА

В декабре 1926 года положение Русской Православной Церкви серьезно осложнилось арестом Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия (Страгородского). Поскольку Местоблюститель Патриаршего Престола митрополит Петр Крутицкий¹ находился в ссылке за Полярным кругом, временное управление Русской Православной Церковью взял на себя митрополит Иосиф (Петровых)². Он был третьим из кандидатов на замещение, назначенных митрополитом Петром Крутицким. Первым был митрополит Сергей (Страгородский), вторым – митрополит Михаил (Ермаков)³, который в декабре 1925 года отказался принять на себя обязанности Заместителя Патриаршего Местоблюстителя. Предвидя скорый арест, митрополит Иосиф назначил своими преемниками архиепископов Корнилия (Соболева)⁴, Фаддея (Успен-

¹ Священномученик митрополит Петр (Полянский Петр Федорович, 1862-1937). С апреля 1925 года Патриарший Местоблюститель, с декабря 1925 года в заключении, 10 октября 1937 года расстрелян в г. Магнитогорске. Деянием Архиерейского Собора 1997 года причислен к лику святых.

² Митрополит Иосиф (Петровых Иван Семенович, 1872-1937). С 26 августа 1926 года митрополит Ленинградский. 16 декабря 1926 года был сослан в Моденский монастырь в Череповецкой губ. В сентябре 1927 года получил разрешение вернуться в г. Ростов Ярославской губернии. 29 февраля 1928 года был арестован и вторично выслан в Моденский монастырь; 9 сентября 1930 года арестован, приговорен к пяти годам заключения в лагере с заменой на высылку в Казахстан на тот же срок; в июне 1937 года арестован; 20 ноября 1937 года расстрелян.

³ Михаил (Ермаков Василий Федорович, 1862-1929). С 1921 года митрополит Киевский и Галицкий, Патриарший Экзарх Украины. С декабря 1927 года член Временного Патриаршего Священного Синода при Заместителе Патриаршего Местоблюстителя митрополите Сергии. 30 марта 1929 года скончался.

⁴ Архиепископ Корнилий (Соболев Гавриил Гаврилович, 1880-1933). Хиротонисан в 1917 году. С 1926 года архиепископ. С мая 1927 года в заключении в Соловецком лагере особого назначения. Скончался в ссылке.

ского)¹ и Серафима (Самойловича)². Вскоре митрополит Иосиф действительно был арестован и выслан. Поскольку архиепископ Корнилий также находился в ссылке, а архиепископ Фаддей был арестован, то замещение принял на себя архиепископ Угличский Серафим, который нес эти обязанности с 29 декабря 1926 года до 7 апреля 1927 года.

Вскоре после вступления в должность архиепископ Серафим заявил о курсе на децентрализацию церковного управления, следуя за митрополитом Агафангелом³ (послание от 18 июня 1922 года⁴), а также руководствуясь постановлением Святейшего Патриарха Тихона и соединенного присутствия Священного Синода и Высшего церковного совета от 20 ноября 1920 года⁵. В своем воззвании от 29 декабря 1926 года, «умоляя своих собратьев-епископов» «помочь нести тяжкий и ответственный Крест управления Русской Православной Церковью», он просил сократить переписку и сношения с ним до минимума, «предоставляя все дела, кроме принципиальных и общецерковных (как, например, избрание и хиротония во епископа), решать окончательно на местах»⁶.

Митрополит Сергей позднее выражал недовольство указанными действиями священномученика Серафима. Митрополит Сергей писал митрополиту Агафангелу: «Архиепископ Серафим, будучи Заместителем, имел возможность воспользоваться плодами моих (в ноябре 1926 года) переговоров с властями, но не воспользовался и, передав мне управление, теперь негодует, что я не последовал его примеру и не стал

¹ Священномученик архиепископ Фаддей (Успенский Иван Васильевич, 1872-1937). Деянием Архиерейского Собора 1997 года причислен к лику святых.

² Священномученик архиепископ Серафим (Самойлович Семен Николаевич, 1881-1937). Деянием Юбилейного Архиерейского Собора 2000 года причислен к лику святых.

³ Священноисповедник митрополит Агафангел (Преображенский Александр Лаврентьевич, 1854-1928). Деянием Юбилейного Архиерейского Собора 2000 года причислен к лику святых.

⁴ См.: Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917-1943: Сб. в 2 ч. / Сост. М. Е. Губонин. М., 1994. С. 490. Там же. С. 220.

⁵ См.: Там же. С. 169.

⁶ Там же. С. 490.

своими же руками разрушать все то, чего с таким трудом добивались мои предшественники и я»¹.

В марте 1927 года святитель Серафим был вызван в Москву начальником 6-го отделения Секретного отдела ОГПУ Е. А. Тучковым² и заключен во Внутреннюю тюрьму ОГПУ. По воспоминаниям келейника Владыки М. Н. Ярославского, власти предлагали архиепископу Серафиму кандидатуры в члены Священного Синода, которые принять он не согласился, предложив своих кандидатов, в частности митрополита Кирилла Казанского³.

Известно, что на переговорах поднимался вопрос об условиях легализации Церкви, они были таковы, что архиепископ Серафим не считал возможным их принять. Свой отказ он мотивировал тем, что не считает себя полномочным решать принципиальные вопросы без находящихся в заключении старших иерархов. По данным протопресвитера М. Польского, на вопрос следователя: «Кто же возглавит Церковь, если мы вас не выпустим?» – архиепископ Серафим ответил: «Сам Господь Иисус Христос»⁴. Вскоре митрополит Сергей был освобожден, и архиепископ Серафим передал ему управление Русской Православной Церковью⁵.

В мае 1927 года митрополит Сергей подал властям заявление об учреждении при нем Временного Патриаршего Священного Синода. Предложение не вызвало у властей возражений, и митрополит Сергей издал соответствующий указ. Синод, созданный митрополитом Сергием, состоял из кандидатов, предложенных Тучковым архиепископу Се-

¹ См.: Там же. С. 576. Письмо от 2 февраля 1928 года.

² Тучков Евгений Александрович (1892-1957) – с мая 1922 года по октябрь 1929 года начальник 6-го отделения Секретного отдела ОГПУ.

³ Священномученик митрополит Кирилл (Смирнов) включен в Собор новомучеников и исповедников Российских Деянием Юбилейного Архиерейского Собора в 2000 году.

⁴ *Протопресвитер Михаил Польский*. Новые мученики Российские: В 2-х ч. Ч. 1. Репр. воспр. изд. 1949-1957 гг. (Джорданвилль). М., 1994. С. 13-14.

⁵ Можно отметить, что вступление в должность Заместителя Патриаршего Местоблюстителя самого архиепископа Серафима, без соборного решения, многим представлялось сомнительным, так же как и передача высшей церковной власти митрополитом Петром по завещательному распоряжению.

рафиму¹. Спустя три месяца, 29 июля вышла известная Декларация митрополита Сергия, вызвавшая разделение в Русской Церкви.

В Ленинграде, в Москве, в Воронеже, в Вятке, в местах ссылок среди духовенства развертывались горячие дискуссии о сложившейся церковной ситуации. Переписывались послания архипастырей, письма, канонические разборы ситуации и прочие церковные документы.

Архиепископ Серафим в это время сближается с московскими церковными деятелями, не принявшими Декларацию, устанавливаются тесные связи с настроенными очень резко против митрополита Сергия М. А. Новоселовым², А. Ф. Лосевым³, протоиереем Н. Дуловым⁴ и другими оппозиционерами, которые возлагают на Владыку большие надежды, рассматривая его как одного из своих возможных руководителей. Владыка Серафим едет в Москву, чтобы встретиться с протоиереем Сергием Мечевым. Священномученик Сергий, восприняв отрицательно Декларацию 29 июля, никогда не звал паству к отделению от митрополита Сергия. Его позиция воспринималась в кружке А. Ф. Лосева и М. А. Новоселова как недопустимо компромиссная. И поэтому, когда

¹ См.: Воспоминания М. Н. Ярославского (в записи священника Михаила Ардова) // Надежда: Душеполезное чтение. Вып. 18. Базель-Москва, 1994. С. 166-167.

² Мученик Михаил (Новоселов Михаил Александрович, 1864-1938) – известный церковный деятель, автор «Писем к друзьям». Арестован 17 мая 1929 года по делу «Всесоюзной контрреволюционной монархической организации церковников Истинно-православная церковь». Расстрелян в Вологодской тюрьме.

³ Лосев Алексей Федорович (1893-1988) – известный философ, активный церковный деятель, близкий к М. А. Новоселову. 18 апреля 1930 года арестован по делу «Всесоюзной контрреволюционной монархической организации церковников Истинно-православная церковь». Вместе с ним была арестована и его жена Валентина Михайловна. Приговорен к 10 годам ИТЛ. В 1932 году освобожден досрочно.

⁴ Протоиерей Николай Николаевич Дулов (1885-1937). Рукоположен во иерея в 1920 году. 28 октября 1929 года арестован по делу «Всесоюзной контрреволюционной монархической организации церковников Истинно-православная церковь». Приговорен к расстрелу, с заменой на 10 лет ИТЛ. В 1931 году приговор изменен на 5 лет ИТЛ условно. Из-под стражи освобожден.

встреча архиепископа Серафима с протоиереем Сергием Мечевым¹, стала известна А. Ф. Лосеву и М. Н. Новоселову, реакция последних была очень эмоциональной.

В письме от 1 февраля 1928 года к М. А. Новоселову, которого называет «печальником о Церкви Христовой», А. Ф. Лосев, резко критикуя «непоминающих, но не отложившихся», пишет: «Наконец, возмутительнее всего, что этот же иерей [о. Сергей Мечев] находится в близких отношениях с преосв[ященным] Серафимом, еп[ископом] Угличским, и что, последний, будучи в Москве, даже был у сего иерея»². Письмо предполагалось для распространения, но этот фрагмент М. А. Новоселов не считал возможным предать гласности.

Михаил Александрович пишет близкому знакомому: «В письме Ал[ександра] Ф[едоровича] есть «нецензурное» место о арх[иепископе] Сераф[име]. Совершенно невозможно распространять слухи, что он был у Ножичкина³. Это криминал, за к[ото]рый может быть привлечен к ответств[енности] а[рхиепископ] С[ерафим]. Посему вычеркните в своем экз[емпляре] это место... распространять экземпляры с этим сообщением недопустимо!»⁴

6 февраля 1928 года митрополит Агафангел (Преображенский), архиепископ Серафим, митрополит Иосиф (Петровых), архиепископ Варлаам (Ряшенцев⁵), епископ Евгений (Кобранов)¹ подписали доку-

¹ Священномученик протоиерей Сергий (Мечев Сергей Алексеевич, 1923-1941), сын святого праведного протоиерея Алексея Мечева. С 1923 года служил в церкви свт. Николая в Кленниках, руководил большой общиной. В ночь на 29 октября 1929 года арестован одновременно с несколькими прихожанами храма. Приговорен к 3 годам ссылки в Северный край. В 1941 году принял мученическую кончину.

² ГА РФ. Ф. 5919. Оп. 1. Д. 100 («Дело митрополита Сергия»).

³ Имеется в виду о. Сергей Мечев.

⁴ ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной контрреволюционной монархической организации церковников Истинно-православная церковь». Т. 4. Л. 92.

⁵ Архиепископ Варлаам (Ряшенцев Виктор Степанович, 1878-1942). С декабря 1927 года временно управляющий Любимским викариатством Ярославской епархии. 7 сентября 1929 года арестован. Приговорен к 3 годам заключения в концлагере. 20 мая 1931 года арестован в лагере и осужден ОСО при Коллегии ОГПУ СССР. Приговорен к 10 годам заключения в лагере, которое позднее было заменено ссылкой. Умер в тюрьме г. Вологды.

мент об отделении от митрополита Сергия и от учрежденного при нем Временного Патриаршего Священного Синода. Святитель Серафим одновременно с общим воззванием направил митрополиту Сергию личное письмо, в котором со скорбью, любовью и смирением умолял митрополита Сергия «сознаться в роковой ошибке» – Декларации и новой церковной политике, из-за которых приносится в жертву свобода Церкви и растет число страдальцев за веру.

17 февраля 1928 года архиепископ Серафим был арестован в Ярославской губ. и выслан в Буйничский Свято-Духов монастырь Могилевской губ.

В следственном деле Всесоюзной контрреволюционной монархической организации церковников Истинно-православная церковь», по которому проходили М. А. Новоселов, А. Ф. Лосев, митрополит Иосиф (Петровых) и сотни других людей, имеются материалы, по которым можно составить картину развертывавшейся борьбы. Протоколы допроса митрополита Иосифа (Петровых) свидетельствуют о сложных взаимоотношениях М. А. Новоселова с митрополитом Иосифом и архиепископом Серафимом.

Митрополит Иосиф говорил на следствии: «Я утверждаю, что Новоселов на меня никакого особого влияния не имел. С большей справедливостью это следует сказать относительно архиепископа Серафима Самойловича. По крайней мере он мне говорил, что Новоселова слушаться иногда не вредно. [...] Вообще Новоселов больше говорил и влиял на митрополита Агафангела и, как я уже говорил, на архиепископа Серафима. Ко мне Новоселов приезжал один раз вместе с Серафимом. На отход Агафангела и его группы, на их оформление в самостоятельное течение – он повлиял в том смысле, что подлил, как говорится, масла в огонь: он подтолкнул их на том пути – на котором они уже стояли. ...Позже архиепископ Серафим Угличский показал мне, переслав, кажется, его, письмо Новоселова, в котором последний анализировал троих лиц, с точки зрения пригодности их к возглавлению нового церков-

¹ Епископ Евгений (Кобранов Евгений Яковлевич; 1892-1937). В 1926 году хиротонисан во епископа. С 14 декабря 1927 года епископ Ростовский, викарий Ярославской епархии. В 1928 году арестован в г. Ростове Ярославской обл. Приговорен к 3 годам ссылки. С октября 1929 года в заключении в тюрьме г. Ярославля. Приговорен к 3 годам ссылки. В 1937 году расстрелян в г. Чимкенте.

ного течения. Относительно меня и Агафангела говорилось, что мы мало для этого пригодны: я – как склонный более к созерцательной жизни, – а Агафангел – как престарелый. Называя Серафима «сынком», Новоселов выдвигал на эту роль его, как более молодого и энергичного»¹.

После выхода ярославской декларации М. А. Новоселов тревожился, не проявит ли митрополит Агафангел какой-либо уступчивости в возникшем противостоянии Заместителю Патриаршего Местоблюстителя группы ярославских архиереев. Михаил Александрович пишет: «Сегодня получил письмо от Симы Угл[ичского]»². Он пишет, что напрасно смущаемся относительно Агаши³. За ним (Симой), по-видимому, начинают ухаживать, чуть ли не готовы амнистировать. Буду писать, чтоб не поддавался лести»⁴. Судя по письму, власти время от времени пытались договориться с Владыкой Серафимом, понимая его роль в ярославской группе. Но святитель не шел на уступки.

11 апреля 1928 года архиепископ Серафим и другие викарные архиереи – архиепископ Варлаам (Ряшенцев) и епископ Евгений (Кобранов) – были подвергнуты прещениям. Святитель Серафим был уволен от управления Угличским викариатством с запрещением в священнослужении (временно) в Ярославской и Московской епархиях. По свидетельству современников, «цена этому запрещению следующая: архиепископу Серафиму одновременно с запрещением был предложен митрополичий клобук и любая епархия, только прими назначение от митрополита Сергия и его Синода, но он ответил: предпочитаю страдать за Церковь»⁵.

¹ «Я иду только за Христом...» Митрополит Иосиф (Петровых), 1930 год / Публ. А. Мазырина // Богословский сборник. 2001. № 9. С. 415-416.

² Так в целях конспирации М. А. Новоселов называл архиепископа Серафима (Самойловича).

³ Так в целях конспирации называли митрополита Агафангела (Преображенского).

⁴ ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной контрреволюционной монархической организации церковников Истинно-православная церковь». Т. 4.

⁵ Краткая годичная история Русской Православной Церкви. 1927-1928 гг. // Дело «Всесоюзной контрреволюционной монархической организации церковников Истинно-православная церковь». Т. 4. Документ опубликован в издаваемой Русской Православной Церковью за рубежом газете «Церковные ведомости» (1928. № 21-22. 1929. №№ 1-2, 3-12).

10 мая следует известное «Ответное письмо ярославской группы архиереев Заместителю Патриаршего Местоблюстителя, митрополиту Сергию», в котором архипастыри заявляли, что они не прерывают молитвенного общения с митрополитом Сергием, но его распоряжений, смущающих их и народную совесть и нарушающих каноны, исполнять не будут¹.

Вскоре в Ярославль были направлены архиепископ Иувеналий (Масловский)² и протоиерей Владимир Воробьев³, после беседы с которыми тяжело больной митрополит Агафангел примирился с Заместителем Патриаршего Местоблюстителя. Распространено мнение, что после этого воссоединились и другие архиереи ярославской группы, в частности архиепископ Серафим⁴.

Документы следственных дел свидетельствуют, что примирение архиепископа Серафима если и состоялось, то лишь на очень краткое время. Для него наступил тяжелейший период сомнений и раздумий. В деле по обвинению Татьяны Людовиловны Катуар⁵ № Р-44340, хранящем-

¹ См.: Акты... С. 610.

² Священномученик архиепископ Иувеналий (Масловский Евгений Александрович; 1878-1937), с апреля 1928 года член Временного Патриаршего Священного Синода при Заместителе Патриаршего Местоблюстителя митрополите Сергии. 22 января 1936 года арестован в г. Рязани. Приговорен к пяти годам ИТЛ. В 1937 году осужден в лагере. Расстрелян. Причислен к лику святых Деянием Юбилейного Архиерейского Собора в 2000 году.

³ Протоиерей Владимир Николаевич Воробьев (1876-1940). В 1918-1924 годах настоятель храма Николы в Плотниках на Арбате в Москве. Награжден митрой архиепископом Серафимом (Самойловичем) в период исполнения последним обязанностей Заместителя Патриаршего Местоблюстителя. 4 ноября 1930 года арестован. Приговорен к десяти годам заключения в концлагере. В 1932 году комиссован по болезни сердца, выслан. В 1938 году арестован. Скончался в тюрьме.

⁴ Протоиерей В. Цыпин пишет: «Вслед за ним моливенно-каноническое общение с Заместителем Местоблюстителя возобновили и архиепископы Серафим и Варлаам и епископ Евгений» (*Протоиерей В. А. Цыпин. История Русской Церкви, 1917-1990. М., 1997. Т. 9. С. 183*).

⁵ Татьяна Людовиловна Катуар (1899-1986) была дочерью потомственного почетного гражданина, крупного промышленника, выходца из Франции. Первый раз ее арестовали 4 августа 1922 года, когда ей был всего 21 год. Она была задержана в здании Политического Красного Креста, когда она пришла справиться о посаженном за решетку протоиерее Владимире Богданове. Ее слова, произнесен-

ся в Центральном архиве ФСБ РФ, обнаружены письма архиепископа Серафима¹, проливающие свет на ход событий. Владыка писал Татьяне Людовиловне из Буйничского монастыря:

«На днях получил беспокойную телеграмму от дяди из Л[енингра]да – я пишу ему через С. Н. Т-ву², можете прочитать, разъяснение стишите.

Мне кажется, что это правильно. Ведь мы должны испробовать все пути к примирению.

Жаль, что я не могу прислать Вам моего объяснения – оно все сказало бы.

Мы остаемся на прежней позиции. Но нужно выйти из этого положения, которое может сделаться безнадежным.

Я думаю, что Вы одобрите и разъяснение, мою телеграмму М. А-лу³ и то, что я пишу. Почему же все еще не попытаться примириться. Нас упрекают, что мы порвали с М. С.⁴, не употребив формы увещания. Но вы знаете, как много раз увещевал я – Наш Авва, М. А.⁵, дядя¹ и др[угие] – а Е. Ник.² даже до

ные на допросе, о том, что изъятие церковных ценностей есть воровство, послужили причиной двухмесячного содержания под стражей. Это не охладило ее ревностного стремления помогать духовенству, ссыльным, арестованным за веру. Она посылала посылки, носила передачи заключенным, добывала и посылала изгнанному духовенству в далекие края облачения, иконы, была связной, перепечатывала рукописи. По документам, уже в 1922 году она была знакома с Михаилом Александровичем Новоселовым. В 1929 году на допросе она держалась не менее воинственно, чем в 1922 году: «То, что я состою в переписке с высланными служителями культа, – я виной не считаю: по-моему, репрессии по отношению к служителям культа – абсурд. Их высылают во всяком случае не за антисоветскую деятельность, советская власть гонит церковь».

¹ Письма атрибутированы по их содержанию и другим материалам данного следственного дела.

² Неустановленное лицо.

³ Имеется в виду митрополит Агафангел (Преображенский). Документ обнаружить не удалось.

⁴ Ио – исправляющий обязанности (Заместителя Местоблюстителя Патриаршего Престола), т. е. митрополит Сергей (Страгородский).

⁵ Вероятно, имеется в виду митрополит Агафангел (Преображенский).

смерти. ИО³, видимо, нужны официальные формы увещания – я пишу и таковые и посылаю через М. А-ла⁴ – это будет правильно[...]⁵

Возникает вопрос, кто же этот «дядя из Ленинграда». Он упоминается и в других письмах, как человек, играющий очень важную роль в деятельности оппозиционеров. Можно с большой долей вероятности предположить, что это конспиративное имя М. А. Новоселова, который в это время находился в Ленинграде. В одном из своих писем сам Михаил Александрович, из конспиративных соображений не желая называть имя «Михаил»⁶, говорит – «тезоименитый дяде».

Содержание же упомянутой «беспокойной» телеграммы от «дяди» освещено в письме от 19 мая 1928 года, где пишется: «...сообщаю вам, что услышав о переходе Ярославских купцов в сергиянский трест, мы послали телегр[амму] С[ерафиму] Угл[ичскому]: “Сообщают, дедушка

¹ Скорее всего имеется в виду упоминаемый в деле «Всесоюзной контрреволюционной монархической организации церковников Истинно-православная церковь» документ, составленный о. Ф. Андреевым и М. А. Новоселовым.

² Имеется в виду епископ Николай (Никольский Николай Николаевич, 1879-1928). 9 октября 1921 года хиротонисан во епископа Елецкого. С сентября 1927 года епископ Вязниковский, викарий Владимирской епархии. В одном из писем М. А. Новоселова приводятся следующие факты: «О еп[ископе] Ник[олае] Ел[ецком] вчера передавали то, чего из М[осквы] нам не писали, т. е. писали, но иначе. Его разговор с С[ергием] был бурный, решительный. Будто бы С[ергий] поставил такую альтернативу: или Тамбов, или Нарым. Еп[ископ] Н[иколай]: «Что же, это ГПУ?» «Нет, Синод...» «Нет, ГПУ» и т. д. Правда ли это? Ссылаются на зачат[ьевских] сестер, где он остановился и где умер» (ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной контрреволюционной монархической организации церковников Истинно-православная церковь». Т. 4. Л. 22 об.). Епископ Николай скончался 4 мая 1928 года.

³ Имеется в виду митрополит Сергей (Страгородский).

⁴ Вероятно, имеется в виду митрополит Агафангел (Преображенский).

⁵ ЦА ФСБ РФ. Д. Р-44340. Л. 50. Автограф архиепископа Серафима (Самойловича).

⁶ В письме дословно говорится следующее: «О Жижиленко (тезоименитый дяденьке) узнайте в храме на Ильинке» (ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной контрреволюционной монархической организации церковников Истинно-православная церковь». Т. 4. Л. 40 об.). Речь шла о Михаиле Александровиче Жижиленко (будущем епископе Максиме).

ослабел, переехал С-ки¹ [так в тексте]. Неужели с согласия Симы²? Очень беспокоимся. Федя³». Владыка ответил через знакомую: “Прошу успокоить Федю. Подробности письмом”».

В эти недели, судя по следственным делам, он ощущал нажим со стороны Михаила Александровича, который настаивал на издании послания с выражением протеста против политики митрополита Сергия. «Я знаю, что Серафим, под впечатлением Новоселова, подготавливал какой-то протест против декларации митрополита Сергия, какой точно – мне неизвестно»⁴, – говорил в 1930 году на допросе митрополит Иосиф.

Идеологам разрыва нужен был документ, на основании которого можно было бы формировать независимое от митрополита Сергия и Священного Синода церковное управление. И такой документ появился. Это было «Послание ко всей Церкви» архиепископа Серафима.

Надеждам святителя Серафима на достижение взаимопонимания с митрополитом Сергием не суждено было оправдаться. Вместе с мучеником Михаилом Новоселовым, священномучениками Кириллом (Смирновым), Дамаскином (Цедриком)⁵ и многими другими он никогда не примирился с митрополитом Сергием. Вместе с тем было нечто, что отличало позицию Владыки Серафима от новоселовской. Священномученик Серафим осознавал свою особую ответственность, которая тяжелым грузом лежала на его душе. Как архипастырь, находившийся на должности фактического возглавителя Церкви, он акт передачи власти воспри-

¹ Может быть, «Соловки», то есть превзошел по лояльности «Соловецкое послание».

² Архиепископ Серафим (Самойлович).

³ На допросе М. Н. Новоселов дал показания относительно этой телеграммы: «Эта телеграмма условная. Речь идет о митрополите Агафангеле, о котором у нас получились сведения в Ленинграде, что он отошел от нашего движения. «Федя», о котором идет речь в документе – священник Федор Андреев» (ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной контрреволюционной монархической организации церковников Истинно-православная церковь». Т. 11. Л. 155). Отец Федор Андреев ко времени допроса (10 ноября 1930 года) уже скончался (10 мая 1929 года).

⁴ Показания митрополита Иосифа (Петровых) от 19 ноября 1930 года // Богословский сборник. 2001. № 9. С. 416.

⁵ Священномученик епископ Дамаскин (Цедрик Дмитрий Дмитриевич, 1877-1937). Деянием Юбилейного Архиерейского Собора 2000 года причислен к лику святых.

нимал как деяние, за которое должен нести полную ответственность перед Богом. С этим связаны его переживания и тяжесть принятия решения о разрыве, необходимость которого ему представлялась далеко не такой однозначной, как М. А. Новоселову.

Архиепископ Серафим, написав воззвание, долго колебался, стоит ли его выпускать. В следственном деле № Р-40493 имеются его показания:

«Я некоторое время был «заместителем патриаршего местоблюстителя» (с 29 декабря 1926 г. по 7/IV-27 г.), т. е. управлял так называемой «русской православной церковью». Документ, помеченный датой 7/20 января 1929 года и скрепленный моей подписью, принадлежит действительно мне. Но выпущен он преждевременно. Я вначале предполагал посоветоваться с митрополитом Иосифом Петровых, прежде чем этот документ выпустить. [...] Хотя этот документ и был мною подписан, я все же не ждал такого быстрого его появления, я колебался, выпускать его в настоящее время или подождать. Независимо от моих намерений или, вернее, отчасти согласно с моими желаниями, то лицо, от которого выпуск документа зависел, выпустило его в то время, как я еще не покончил с моими колебаниями. [...]

В послании архиепископ Серафим отказывается признавать власть митрополита Сергия и призывает следовать своему посланию о решении церковных дел на местах автономно, обращаясь в крайней нужде к митрополиту Иосифу. Архиепископ Серафим утверждает незаконность и неканоничность прещений, наложенных митрополитом Сергием.

Послание являлось беспрецедентным деянием. Оно по существу представляло собой отзыв власти у фактически исполняющего должность Заместителя Патриаршего Местоблюстителя. Сам митрополит Иосиф о послании не был осведомлен. Епископ Алексей (Буй)¹ на до-

¹ Епископ Алексей (Буй Семен Васильевич; 1892-1937), в 1924 году хиротонисан во епископа. В начале 1926 года архиепископом Серафимом Угличским был назначен кандидатом на должность временно исполняющего обязанности Заместителя Патриаршего Местоблюстителя. В феврале 1928 года им же – управляющим Воронежской епархией. 22 января 1928 года присоединился к оп-

просе 8 декабря 1930 года дал показания, что архиепископ Серафим говорил ему, находясь в Соловецком лагере, что жалеет о том, что при составлении воззвания обратился не к митрополиту Иосифу, а к Новоселову, заострившему формулировки документа¹.

В послании звучит сожаление по поводу совершившейся в 1927 году передачи прав Заместителя: «...Митр[ополит] Сергий, увлекающий ныне малодушных и немощных братий наших в новообновленчество, нашего доверия не оправдал. Это и понуждает нас, причастных к получению митр[ополитом] Сергием прав Заместителя Патриаршего Местоблюстителя, выступить на защиту попираемой им и иными прочими Истины Христовой и внутренней свободы Церкви Православной».

Текст послания был отдан Татьяне Катуар. Неожиданно она получает распоряжение, переданное от архиепископа Серафима, – показать воззвание Новоселову («Дяденьке»). Возможно, именно он и стал его распространять.

Весть о том, что послание обнаружено, вызывает у святителя Серафима бурные и противоречивые чувства – облегчение, что ситуация получила разрешение, готовность к аресту, сожаление об отходе некоторых соратников и мысли о возможной реакции митрополита Сергия. Он пишет Татьяне Катуар:

*«Дорогая Таня!
Итак, все совершилось. Получил известия и возблагодарил Бога. Передайте дяденьке мою глубочайшую благодарность и признательность. Совершенно успокоился и ко всему пригото-*

позиции митрополиту Сергию. В январе 1928 года освобожден от управления епархией, в марте 1928 года запрещен в священнослужении. В мае 1928 года участвовал в совещании руководителей «иосифлян» в Ленинграде, на котором ему было поручено управлять всеми приходами юга страны, отделившимися от митрополита Сергия. 20 мая 1928 года выслан из Воронежа. 7 марта 1929 года арестован. Приговорен к 3 годам ИТЛ. 1 февраля 1930 года арестован в Соловецком лагере за распространение «Послания ко всей Церкви» архиепископа Серафима Угличского. Приговорен к расстрелу. Приговор тогда приведен в исполнение не был. В 1937 году арестован в лагере и расстрелян.

¹ ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной контрреволюционной монархической организации церковников Истинно-православная церковь». Т. 4. Л. 390.

вился. Только почему-то думается, что меня оставляют в покое. Правда, придется ответственность, но этого не избежать и так все равно нужно [?] когда-нибудь говорить. Даже думал было обратиться с приветом к Я-¹, но потом отложил, чтобы не назвали меня искателем того, чего я и в уме не думал искать.

Хотя назначение А. П.² можно считать законным поводом к моему выступлению. Я думаю, что это так – попрошу Вас и дядю последить ответом М. С.³, который будет разбивать меня по слогам и буквам и едко напишет свою отповедь.

Быть может, она уже к возвращению будет готова, тогда хорошо было бы начертать мне и надлежащий ответ. Здесь, буквально, не с кем посоветоваться. Я уже читал отповедь М. С. Дедушке, в которой он называет меня разрушителем Хо[зйст]ва и своим вмешательством и выступлением предотвратил якобы эту гибель⁴.

Это он повторно разумел мой циркуляр от 16/29 и мое заветование о церковной автономии. Конечно, это он сумеет – распространить и повергнуть меня в прах, но силен Бог и смирных своих он сохранит, а гордых поразит. Я верю, что те, кто будет с нами, найдут теперь твердую точку опоры [...]⁵

В деле архиепископа Серафима № Р-40493 подшита машинописная копия воззвания, которая заверена круглой печатью: «МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ. Заместитель Патриаршего Местоблюстителя СЕРГИЙ

¹ Возможно, имеются в виду представители ярославской оппозиции.

² Архиепископ Павел (Борисовский Павел Петрович, 1867-1938). Был назначен на Ярославскую кафедру 14 декабря 1927 года. В марте 1928 года командирован для увещания митрополита Ярославского Агафангела (Преображенского), выпустившего вместе с группой архиереев Ярославской епархии декларацию об отделении от митрополита Сергия и учрежденного при нем Временного Патриаршего Священного Синода. С 21 января 1929 года архиепископ Ярославский.

³ Имеется в виду митрополит Сергий (Страгородский).

⁴ См.: Акты... С. 576.

⁵ ЦА ФСБ РФ. Д. Р-44340.

Митрополит Нижегородский». По всей вероятности, копия была сделана в канцелярии самого митрополита Сергия. Из канцелярии послание каким-то образом попало в руки ГПУ. Последовали аресты. Арестован был и сам Владыка Серафим.

Известие о том, что послание выпущено, вызвало смятение среди соратников архиепископа Серафима. В деле Т. Л. Катуар (ЦА ФСБ. Д. № Р-44340) хранится письмо, подписанное некоей «Раей». Судя по содержанию и стилю, оно скорее всего принадлежит духовному лицу, возможно даже одному из епископов, оппозиционных митрополиту Сергию, из соображений конспирации подписавшимся женским именем. Поскольку Т. Л. Катуар была связной в среде непоминающих, ей писали различные церковные деятели с целью сообщить единомышленникам нужные сведения. Из письма «Раи»:

«Дорогая Таня!

Приехала Надя¹ в среду и страшно сразила нас известием, что дело уже в ход пошло. Как-то все случилось непонятно. Владыка говорил и писал Вам и домой, что последний голос за домашними, но вышло по-другому. Непонятно и то, каким образом Владыка согласился на распространение этого воззвания², когда оно идет вразрез с его собственным убеждением. Что он сделал? Он дал щелчок М. С.³ и прочь отошел. Из его готовности нести силы на служение церкви вышло частное дело. Он отвечает только за себя, присоединяется к Ленингр[адской] группе и только. А М. С. опять остается заместителем, и мы все опять под его тяжелой карательной рукой. Владыка своим выступлением зовет последовать его примеру, если поступать всем так, как он, [то] всем нам, начиная от архипастыря и кончая пасомым, надо каждому персонально давать М.С. такой же отбой. Иначе нет выхода. Но не надо забывать, что М.С. железный, ему не больно, правда-то Божия на небо уйдет».

¹ Неустановленное лицо.

² «Послание ко всей Церкви» от 20 января 1929 года.

³ Митрополит Сергий (Страгородский).

Автор письма сообщает о проекте некоего документа, составленного от имени оппозиционного ярославского духовенства и адресованного митрополиту Сергию.

«Не получая от Вас долго никаких известий, наши озаботились, и вот однажды ночью какая-то сила подняла о. Н.¹ писать, и он писал, точно чувствуя, что это будет нужно. Он вот что писал. 1) Указывал причины, почему пошли отделения от митр[опо]лита Сер[гия] и почему была послана Ярославская декларация², почему было дано майское разъяснение. Все, что смущало верующих, было М. С.³ сказано. Дальше предположения. Исправить то и то. На это дается определенный срок, тогда уж вступает в силу другая бумажка, которая М. С. должна быть послана вместе с первой, в которой два бывших заместителя – М[итрополит] Иосиф и Арх[иепископ] Серафим возвращают от митр[опо]лита Сер[гия] замест[ительство], действуя по 8.10 п.12 правилам Соборного определения⁴. Но ввиду того, что они оба в ссылке, принять не могут, да и им самим это сделать и нельзя самолично, указывают на циркуляр

¹ Неустановленное лицо.

² Имеется в виду «Обращение группы ярославских архиереев к Заместителю Патриаршего Местоблюстителя митрополиту Нижегородскому Сергию об административном отмежевании от него и его Патриаршего Священного Синода» от 6 февраля 1928 года // Акты. С. 572-574.

³ Имеется в виду митрополит Сергей (Страгородский).

⁴ Вероятно, имеется в виду Определение Священного Собора Русской Православной Церкви 1917-1918 годов от 28 июля (10 августа) «О Местоблюстителе Патриаршего Престола», где, в частности, говорится: «В случае отпуска или болезни Патриарха временное председательствование в Священном Синоде и Высшем Церковном Совете Патриарх поручает одному из членов Священного Синода: в случае нахождения Патриарха под судом, его место в Священном Синоде и Высшем Церковном Совете заступает старейший из иерархов; в случае же оставления Патриархом патриаршего престола или кончины, действуют статьи соборного определения о Местоблюстителе патриаршего престола...» // Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. М., 1994. Вып. 4. С. 8. (Репр. воспр. изд. 1918).

М[итрополита] Агафангела, выпущенный им в 22 году, когда был посажен Святейший и М[итрополиту] А[гафангелу], которому Св[ятейший] передал власть, предстояла ссылка. Там он объявляет автономию впредь до возвращения ссылных».

Много места в письме занято пересказом разговора автора с почитаемой старицей Ксенией (Красавиной), живущей в окрестностях Рыбинска. Слепая, полуглухая восьмидесятилетняя монахиня Ксения играла немалую роль в церковных делах Ярославской епархии¹. В девятнадцать лет ушла в лес «спасать душу и тело». В лесу в землянке прожила тридцать лет, питалась чем придется. Два раза приезжал к ней святой праведный отец Иоанн Кронштадтский. Люди приходили к ней за наставлениями². Архиепископ Серафим знал ее около двадцати лет. Старица за стойкость в вере называла его «столпом истинно-православной церкви».

Автор письма отправился с воззванием к старице Ксении. Старица сказала:

«Хорошо написано, но Боже сохрани его сейчас выпускать. Что он один-то? Опутывают его, больно тащут. Зачем спешит? Куда? Какая польза нам от этого. Ах сыночек, сыночек! [«]Мама, мама[«], а с мамой-то и не посоветовался!»... «Читаю бумагу наших. «Вот это хорошо», так надо. Необходимо ехать к М. И.³ и дело делать с ним сообща. Говорю, как же быть, если в Москве это воззвание выпущено. Отвечает: «Вы-

¹ О ней имеются сведения в воспоминаниях о епископе Афанасии, записанных Е. В. Апушкиной со слов друга Владыки протоиерея Иосифа Потапова: «Перед тем как митрополит Сергей стал Заместителем Местоблюстителя, его роль Тучков предлагал тем архиереям, имена которых стояли в завещании Св. Патриарха, то есть митрополитам Кириллу и Агафангелу. Рассказывали, что митрополиту Агафангелу запретила идти на это одна блаженная (слепая Ксения) из города Рыбинска, которую он очень почитал» (Молитва всех вас спасет. М., 2000. С. 44). Происходила из крестьян деревни Ларионовка Мышкинского р-на Иваново-Промышленной обл. Осенью 1930 года была арестована, сослана в Архангельскую обл. Сотни людей приходили к ней за наставлениями. Ее духовная семья была непосредственно связана с архиепископом Серафимом.

² УФСБ по Ярославской обл. Д. С-12055. Т. 3. Л. 45.

³ Митрополит Иосиф (Петровых).

пущено, да и не выпущено – а кому известно стало, так пусть сыночек напишет: считать недействительным. Ему ведь нельзя больше делать, если эта бумага пойдет, ей надо замолкнуть».

Автор письма уверен, что только совместные действия с митрополитом Иосифом могут привести к успеху, но... «дядя не велит с Иосифом сноситься».

В другом месте письма приводятся неодобрительные слова старицы, прочитавшей письма некоего лица, обозначенного, как «Наденька»: «Стала читать письмо от Наденьки и, когда дошла до «Ярослав[ское] бо[лото?]', она говорит: «А я что тебе сказала: «Не был сыночек в болоте, так вот это тянет его. Он видит, что с м[итрополитом] Иосифом ничего не сделаешь, не поддается, так давай нашим прикрывать свои дела. Или [нрзб.] и мы свою группу оправдаем, а дело-то Божие в сторонку». Оскорбилась на выражение «блуд». «Да, все не хороши, этот кривой, этот косой, но надо поглядеть и ты православный ли». Я думаю, что когда выйдут те бумажки, о которых писала тебе я, тогда дяденька, может, и поймет».

Трудно отделаться от мысли, что автор цитированного фрагмента в письме «от Наденьки», «Дяденька» и М. А. Новоселов – одно лицо. Кто еще мог так горячо нападать на представителей ярославской группы с нетерпеливыми обличениями? Кто торопился найти лидера оппозиции?

Архиепископ Серафим выступил с воззванием, испытывая энергичный натиск со стороны М. Н. Новоселова и до последнего момента не будучи вполне уверен в необходимости своего выступления.

Письма, обнаруженные в следственном деле Т. Л. Катуар, прикровенно указывают на особую роль в описываемых событиях архимандрита Неофита (Осипова)¹, духовного отца Татьяны Людовиковны Катуар.

¹ Архимандрит Неофит (Осипов Николай Александрович, 1875-1937) был ученым богословом, до революции член Учебного комитета при Святейшем Синоде. С 1918 по 1922 год ризничий и секретарь Патриарха Тихона. 5 мая 1922 года арестован, как секретарь Патриарха Тихона и сослан на три года в Зырянский край. Там он сблизился со святителями Кириллом (Смирновым) и Афанасием (Сахаровым), с которыми переписывался впоследствии. С 1925 года в Москве. 26 апреля 1927 года арестован, приговорен к ссылке в Сибирь на три года. 23 ноября 1929 года освобожден

Сподвижник и секретарь Патриарха Тихона, ученый-богослов, он пользовался большим уважением среди единомышленников. «Авва» – так его называла Т. Л. Катуар всю свою жизнь, что отразилось, в частности, в ее переписке с епископом Афанасием (Сахаровым)¹. Так обращался к архимандриту Неофиту священномученик митрополит Кирилл Казанский².

С 26 сентября 1926 года о. Неофит находился в ссылке в Сибири. Старица Ксения в цитированном письме «Раи» говорит относительно предполагавшейся поездке Татьяны к Авве: «С Богом, вот бы и он бы так хорошо посоветовал, помог бы сыночку [архиепископу Серафиму], дорогу показал...» Архиепископ Серафим в письме Татьяне Катуар от 6 (19) мая 1928 года пишет об «Авве»: «Спасибо за адрес, непременно буду писать ему – но знаете, что не его нам надо утешать, а от него ждать утешения».

Многие скупые намеки говорят о том, что указания Аввы Неофита очень ценились церковными деятелями оппозиции, в частности Владыкой Серафимом.

Однако послание от 20 января 1929 года вышло без его ведома и без его совета. Более того, архимандрит Неофит (Осипов), узнав о выходе послания и причастности Татьяны Людовиковны к распространению письма, был очень разгневан. Этот вывод можно сделать на основании фрагмента письма неизвестного лица к Татьяне Катуар. В этом письме архимандрит Неофит в целях конспирации назван «Костин брат». (В 1922 году вместе с архимандритом Неофитом был арестован его брат Константин, хорошо известный в кругу архимандрита Неофита.) Автор очень эмоционально переживает события, связанные с посланием. Письмо написано от лица женщины (что несколько не прибавляет нам знаний об авторе), по-видимому из ссылки :

Татьяночка! Несчастная любимая моя девочка! Вот сколько испытаний прияли сразу. Господь да укрепит Вас крепостию

ден с запрещением проживания в ряде городов и прикреплением к определенному месту жительства. В 1935 году арестован, отправлен в Сибирские лагеря. Арестован и расстрелян в лагере.

¹ Письмо хранятся в Церковно-историческом архиве ОНИ ПСТБИ.

² См. Акты... С. 867-870.

Своею и запретит духу уныния овладеть Вами. Отцу своему непременно напишу, прося его молитвенной помощи Вам, а мы в своих недостойных молитвах, конечно, поминаем и будем помянуть Вас. Скорблю глубоко, что не могу хотя немного облегчить Ваши переживания и помочь в заботах о Пламенном¹.

...Какой ужас все совершившееся! У меня мысли нет винить Вас, но мое сердце обливается слезами о шаге Пламенного. Почему, терпя так долго, он дальше не терпел? Кто уверил в необходимости этого шага?² Это не были ни Костин брат, ни дедушка К.³, ибо в словах последнего, переданных Кост[иным] братом, нет и тени призыва к отделению. Кто обманул Пламенного, сказав, что домашние⁴ одобряют обращение? Великий грех и большое зло для дела Церкви. Скажите, нарочный привез Вам письменное распоряжение от него или Вы поверили словесному. Конечно, не Вы причина его болезни⁵, а самое это обращение. С того момента, как Вы по его желанию выпустили его из рук, оно тем или иным путем достигло дяди Жени⁶, который быстро учел все возможности и решил воспрепятствовать по-своему. [...]

Я вижу для Вас гораздо большую рану в гневе Костиного брата. Знаю Вашу честность и верю Вашим словам, что Вы не виноваты. [...]

Из приведенных документов видно, что близкие архиепископу Серафиму церковные деятели – митрополит Кирилл Казанский, архимандрит Неофит (Осипов), – отнюдь не поддержали его послание. Более того, они сочли, что послание принесло больше вреда, чем пользы, усугубив разделение.

¹ Имеется в виду архиепископ Серафим (Самойлович).

² Имеется в виду распространение воззвания.

³ Митрополит Кирилл Казанский.

⁴ Имеются в виду ярославские архиереи.

⁵ Иносказательное обозначение ареста.

⁶ Возможно, имеется в виду начальник 6-го отделения Секретного отдела ОГПУ Евгений Александрович Тучков.

Выпуск послания означал полный разрыв Владыки Серафима с митрополитом Сергием. М. В. Шкаровский сообщает о наличии документа, в котором говорится, что «...в феврале 1929 года Владыка [Серафим] отправил ярославскому викарию еп[ископу] Романово-Борисоглебскому Вениамину¹ открытку, в которой сообщал, что окончательно отделился от митр[ополита] Сергия, выступил вновь Заместителем Патриаршего Местоблюстителя и даже передал заместительство митр[ополиту] Ленинградскому Иосифу (от которого в свое время его и принял)»².

Послание увидело свет вскоре после своего обнародования, оно появилось в № 46 за 1929 году эмигрантской монархической газеты «Царский вестник», издававшейся в г. Белграде (Югославия). В 1930 году было напечатано в № 5/6 газеты «Церковные ведомости». Публикация сопровождалась сообщением о том, что архиепископ Серафим Угличский за это послание был арестован 17 февраля 1929 года [ст. ст.], в день священномученика Ермогена, а епископ Воронежский Алексей (Буй) за распространение этого же послания арестован 21 февраля того же года, о чем сообщено из Москвы неизвестным лицом, подписавшимся «Ревнитель Православия».

Послание не имело большого влияния, если не считать некоторых попыток представителей Русской Зарубежной Церкви опереться на него. Например, в 1930 году редакция «Церковных ведомостей» сообщает: «В настоящее время подавляющее большинство епархий окончательно отделилось от м[итрополита] Сергия и руководствуется в своей церковной жизни известным посланием Высокопреосвященнейшего Серафима, епископа Угличского»³.

¹ Священномученик епископ Вениамин (Воскресенский Василий Константинович, 1871-1930) в 1927 году арестован в г. Тутаеве и сослан. Вторично был арестован в ссылке. Умер в тюрьме, находясь под следствием (см. о нем: Новомученики и исповедники Ярославской епархии. Ч. 2-3 / Под ред. прот. Николая Лихоманова. Романов-Борисоглебск (Тутаев), 2000. С. 27-40). Причислен к лику святых Деянием Юбилейного Архиерейского Собора в 2000 году.

² Шкаровский М. В. Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. СПб, 1999. С. 131 (Цитируется письмо из частного архива).

³ Церковные ведомости. 1930. № 5-6. С. 2.

Это явилось одной из причин появления труда митрополита Литовского и Виленского Елевферия¹ «Разбор постановления группы ярославских иерархов об отложении от Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия»², тенденциозного анализа происходивших событий. Митрополит Елевферий посетил Советский Союз в ноябре 1929 года и нашел, что к этому времени в России уже мало говорили об отделении ярославских иерархов, «да и за границей уже было замолчали о нем. Но в «Царском вестнике»... появилось послание будто бы архиепископа Серафима Угличского... которое вновь несколько подогрело улегшееся было движение». Выразив сомнение в авторстве архиепископа Серафима, митрополит Елевферий решил подвергнуть каноническому разбору позицию ярославских иерархов, желая обосновать правоту митрополита Сергия в сложившейся ситуации, но из-за слабой осведомленности автора этот документ выглядит неубедительно.

Каков отдаленный результат послания? Из ряда следственных дел выясняется следующее. В 1934 году, находясь в ссылке в Архангельске, архиепископ Серафим провел совещание нескольких ссыльных епископов, от имени которых было составлено и разослано воззвание, призывавшее к объединению и решительным «действиям в блоке со всем оппозиционно настроенным духовенством»³. В этом воззвании архиепископ Серафим Угличский запрещал в священнослужении митрополита Сергия⁴.

Таким образом, послание, в котором архиепископ Серафим фактически заявил о лишении митрополита Сергия заместительства, имело своим последствием запрещение уже «Блаженнейшего» митрополита в священнослужении. Серьезных последствий этот акт не имел, и реакция

¹ Митрополит Елевферий (Богоявленский Дмитрий Яковлевич, 1870-1940), с 1917 года управляющий Литовской епархией. С 28 июня 1928 года архиепископ Литовский и Виленский. С 24 декабря 1930 года временно управляющий русскими западноевропейскими приходами.

² Акты... С. 657-677.

³ Допрос архимандрита Симеона (Холмогорова). См.: Архив УФСБ по Ивановской обл. Д. П-8151. С. 222. См. также: Хлебников М. Движение непомянувших в Костромской губ. // Православная жизнь. 1997. № 5.

⁴ Допрос архиепископа Феодора (Поздеевского). Там же. С. 185.

на него неизвестна. Воззвание обсуждалось и в 1935 году на собрании епископов с участием архиепископа Феодора (Поздеевского)¹.

В нашей стране «Послание» архиепископа Серафима Угличского 1929 года не публиковалось, хотя многие исследователи ссылаются на него в своих работах². М. Е. Губонин помещает только слова документа: «Ко мне часто обращаются...» и излагает общий смысл воззвания³. Копии воззвания обнаруживаются в следственных делах 1920-1930-х годов, в частности в деле «Всесоюзной контрреволюционной монархической организации церковников Истинно-православная церковь» (ЦА ФСБ РФ), в следственных делах епископа Алексия (Буя)⁴, архиепископа Серафима⁵ и других.

Эти и другие материалы позволяют проследить историю возникновения документа, созданного церковным деятелем, сто дней несшим на себе бремя управления Русской Православной Церковью.

Обнаружение послания архиепископа Серафима опровергает мнение о его примирении и воссоединении с митрополитом Сергием после мая 1928 года. Документы свидетельствуют о том, как мучительно, в каких тяжелых сомнениях созревало решение об отходе, как долго теплилась надежда на возможность понимания.

***Послание ко всей Церкви священномученика архиепископа
Серафима Угличского
от 20 января 1929 года***

+

Возлюбленным о Господе Архипастырям, пастырям и пасомым Православной Русской Церкви.

К нам часто обращаются с вопросами: что делать нам и чем руководствоваться в дни нашей церковной скорби и общего

¹ Монахиня Иоанна. Исповеднический путь Владыки Феодора // Православная жизнь. 1995. № 9. С. 6.

² См., например: Шкаровский М. В.. Цит. соч. С. 131.

³ Датируется неправильно: «06 (?). 1928» (Акты. С. 618)

⁴ ЦА ФСБ РФ. Д. Р-41626.

⁵ ЦА ФСБ РФ. Д. Р-40943.

шатания умов, когда «восстают лжехристы и лжепророки, чтобы прельстить, если возможно, и избранных» (Мф. 24, 24)¹.

Мы руководствуемся в нашем смирении Православной Христианской совестью и преданностью Собору Православной Российской Церкви 1917-1918 гг., почившему Святейшему Патриарху Тихону, Патриаршему Местоблюстителю Высокопреосвященному Петру, Митрополиту Крутицкому, и тем страдальцам за истину Христову, которые отмечают декларацию (1927 г. 16/29-VII) м[итрополита] Сергия и все последующие его распоряжения. Не раз мы и многие обращались к митр[ополиту] Сергию с увещанием², но он не прекращает своей губительной для Церкви деятельности, отчего иные чада Церкви Православной страдают, болезнуют, а иные смущаются прещениями, налагаемыми м[итрополитом] Сергием на противников его церковной политики.

Посему мы считаем своим долгом поведать всем верным по нашей Архиерейской совести, что все прещения, налагаемые так наз[ываемым] Заместителем Патриаршего Местоблюстителя м[итрополитом] Сергием и его так наз[ываемым] Вр[еменным] Патр[иаршим] Синодом, незаконны и неканоничны, – ибо м[итрополит] Сергий и его единомышленники нарушили соборность, прикрывши ее «олигархической коллегией», попрали внутреннюю свободу Церкви, уничтожили самый принцип выборного начала епископата, принесли много страданий Церкви Божией, заменили на кафедрах многих епископов своими единомышленниками, а противных им лишили общения с их верными пастырями, болезнующими со своими страдальцами и

¹ Точный текст: «Ибо восстанут лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных» (Мф 24:24). Осознание своего времени как апокалиптического было характерно для мироощущения всех представителей движения «непоминающих», с чем связаны частые обращения к соответствующим местам Нового Завета.

² См.: Письмо бывшего Заместителя Патриаршего Местоблюстителя архиепископа Угличского Серафима (Самойловича) к Заместителю Патриаршего Местоблюстителя митрополиту Нижегородскому Сергию (Страгородскому) из Ярославля // Акты... С. 570-572.

мучениками за истину Христову. Весьма трогает и умиляет нас, что пастыри, лишенные общения со своими Архипастырями и пастырями, годами ждут их возвращения, дабы с ними, вернувшись в их братские объятия, прославить Имя Божие, дивное во святых своих, и воссоздать Церковь Божию.

В части административной, по управлению церковными делами, мы рекомендовали бы всем верным о Господе принять к руководству воззвание почившего Высокопреосвященного Агафангела, Митрополита Ярославского, от м[есяца] мая 1922 г. и наш циркуляр от 16 (29) декабря 1926 года, обращаясь в крайней нужде к Высокопреосвященному Митрополиту Иосифу (Ленинградскому), от которого мы восприяли 16 (29) декабря 1926 г. права Заместителя Патриаршего Местоблюстителя и с которым находимся в одинаковом ссыльном положении.

Обратиться к вам, возлюбленные о Господе Архипастыри, пастыри и все верные чада Церкви Христовой, с настоящим словом нас, помимо высказанных уже оснований, побуждает также и передача нами прав Заместителя Патриаршего Местоблюстителя 25-го марта – 7 апреля 1927 г. Высокопреосвященному Сергию, митрополиту Нижегородскому, без всяких оговорок, по доверию к нему. Между тем Митр[ополит] Сергий, увлекающий ныне малодушных и немощных братий наших в новообновленчество, нашего доверия не оправдал. Это и понуждает нас, причастных к получению митр[ополитом] Сергием прав Заместителя Патриаршего Местоблюстителя, выступить на защиту попираемой им и иными прочими Истины Христовой и внутренней свободы Церкви Православной.

Благодать, мир и любовь Господа нашего Иисуса Христа да будет со всеми нами. Аминь.

Смиренный Серафим, Архиепископ Угличский, бывший Заместитель Патриаршего Местоблюстителя.

1929 года 7/20 января г. Могилев. Буйничский монастырь.

«СОВ. СЕКРЕТНО. СРОЧНО. ЛИЧНО. ТОВ. ТУЧКОВУ»
И НЕ ТОЛЬКО ЕМУ

Донесения из Ленинграда в Москву, 1928-1930 годы

В предыдущем выпуске «Богословского сборника» были опубликованы три датированных ноябрем 1927 – мартом 1928 года донесения из Ленинградского Полномочного представительства ОГПУ начальнику 6-го («церковного») отделения Секретного отдела ОГПУ Е. А. Тучкову¹. Донесения были обнаружены среди материалов 11-томного следственного дела «Всесоюзной контрреволюционной монархической организации церковников “Истинно-православная церковь (ИПЦ)”». Дело появилось в результате напряженной работы многих людей на протяжении нескольких лет – работы сотрудников центрального аппарата ОГПУ (в первую очередь самого Е. А. Тучкова и его ближайших помощников – И. В. Полянского и А. В. Казанского), а также их «коллег» из разных мест Советского Союза (Ленинграда, Харькова, Воронежа, Иванова и многих других). Почти половину материалов дела «Всесоюзной организации ИПЦ» составляет именно «переписка с местами». Конечно, тремя опубликованными документами эта переписка не ограничивалась.

Ниже читателю предлагается еще несколько документов из этой переписки, относящихся уже к более широкому временному периоду: январь 1928 – март 1930 года. Последний документ уже не имеет надписания «лично тов. Тучкову», поскольку к 1930 году его на посту главного координатора «борьбы с церковной контрреволюцией» сменил И. В. Полянский (небезынтересно проследить процесс постепенного перехода дел от Тучкова к Полянскому по резолюциям на донесениях).

Важность опубликованных ранее и публикуемых ныне документов определяется, прежде всего, тем, что в них весьма ярко иллюстрируется антицерковная деятельность ОГПУ, причем в масштабах, далеко не ограничивающихся одним Ленинградом. Как уже отмечалось, политика ОГПУ по отношению к Русской Православной Церкви состояла в том, чтобы, спровоцировав возникновение в ней разделений, уничтожить ее по частям: начиная от оппозиции

¹ См.: «Сов. секретно. Срочно. Лично. Тов. Тучкову»: Донесения из Ленинграда в Москву, 1927-1928 годы / Публ., вступл. и примеч. А. Мазырина // Богословский сборник. Вып. 10. М.: Изд-во ПСТБИ, 2002. С. 362-385.

церковной власти и заканчивая представителями самой этой власти, полностью лояльной ОГПУ (известно, например, что большинство иерархов, подписавших в 1927 году июльскую Декларацию, в 1937 году было расстреляно).

Важнейшей задачей ОГПУ на начальном этапе было появление внутрицерковной оппозиции. От церковной власти (и высшей, и епархиальной) для этого требовали пойти на такие шаги, которые вызвали бы сильное возмущение в церковной среде. Таким вынужденным шагом митрополита Сергия, фактически возглавлявшего тогда Русскую Церковь, и явилась июльская Декларация. От управлявшего Ленинградской епархией епископа Николая (Ярушевича) представители ОГПУ требовали выпустить еще более соблазнительное воззвание. До выпуска им этого воззвания трогать церковную оппозицию органы ОГПУ не хотели, опасаясь преждевременными репрессиями ее совсем уничтожить. Замысел, по их признанию, состоял в том, чтобы в оппозицию были «втянуты верующие» и она проявила себя более активно.

После этого, по плану ОГПУ, должна была развернуться борьба (причем борьба «беспощадная!») между подписавшими воззвание и их противниками. Сами органы в эту борьбу как бы и не вмешивались бы, с таким расчетом, чтобы «легче выявить ту и другую сторону». Лишь после того как стороны будут выявлены, стоило уже переходить к арестам активных членов оппозиции. План, как видно, предельно циничный. Роль «беспощадных борцов» с противниками подчинения внутрицерковной жизни ОГПУ отводилась, прежде всего, законному священноначалию Русской Церкви. Ознакомившись с этим планом, Тучков написал: «Ответить согласием».

На следующем этапе уже начинались, говоря языком ОГПУ, «изъятия по агентурно-оперативным соображениям представителей реакционной, оппозиционной по отношению митрополита Сергия церковной группировки». Причем речь шла именно об «изъятиях» оппозиционеров, то есть о постепенном, а не о единомоментном уничтожении оппозиции. Постепенность была необходима для того, чтобы установить «их всесторонние связи и освещение внутренней жизни». По этой причине уничтожение оппозиции растягивалось на несколько лет.

Сосредоточенность на уничтожении церковной оппозиции вовсе не означала ослабления давления ОГПУ на более лояльную часть Русской Церкви, возглавлявшуюся митрополитом Сергием. Нужно было и далее толкать его на такие действия, которые производили бы все новые возмущения в Церкви. Так в печати появилось интервью Заместителя Местоблюстителя, в котором заявлялось, что гонения на религию в СССР никогда не было и нет, церкви закры-

ваются «даже по постановлению самих верующих», а верующие и священнослужители подвергаются репрессиям не за их религиозные убеждения, а за «разные противоправительственные деяния»¹. Надо полагать, что у властей были мотивы внешнеполитического характера для принуждения митрополита Сергия к такому выступлению. Но едва ли менее важным для ОГПУ было то, что интервью Заместителя спровоцировало новую волну недовольства его деятельностью в церковных кругах. Выявляемые же недовольные становились новой мишенью для репрессивных органов: «Считаем необходимым, – говорилось в очередном донесении, – за всеми колеблющимися противниками сергиевского интервью... вести усиленное наблюдение, беря их на особый учет, а где будет необходимо по отношению организаторов общественного мнения против Сергия – будем производить и аресты».

Так, постепенно, Русская Церковь уничтожалась, и одним из орудий ее уничтожения, в соответствии с изощренной тактикой ОГПУ, должна была быть сама церковная власть.

Предлагаемые читателю документы интересны не только потому, что в целом они хорошо иллюстрируют тактику антицерковной деятельности ОГПУ (как уже говорилось в прошлом выпуске, подобная тактика была не нова: план уничтожения Русской Церкви по частям, с использованием ее же членов, еще в 1922 году предложил Л. Д. Троцкий). В публикуемых документах сообщается также о целом ряде примечательных деталей, относящихся к церковной жизни конца 1920-х – начала 1930-х годов. Для истории «иосифлянства», например, весьма важным является сообщение о посещении Ленинграда митрополитом Иосифом в феврале 1928 года. Не менее интересным является сообщение о том, что в Сергиевском Синоде был человек, который ставил «иосифлян» в известность о всех важных вопросах.

Ценность этих сообщений несколько снижается от того, что получены они через третьи руки – руки осведомителей ОГПУ. Есть, однако, и заслуживающие внимания сообщения из первых рук, например, о том, что один из ленинградских «иосифлянских» священников был завербован и сам стал «осведомом» ОГПУ. (Кто именно, в документе не сообщается, но даже если бы имя и было

¹ См.: Известия ВЦИК. 1930 г. № 46 (3893). 16 фев.; Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917-1943 / Сост. М. Е. Губонин. М.: Изд-во ПСТБИ, 1994. С. 682-686.

названо, предать его огласке не представлялось бы возможным, как по этическим соображениям, так и по причине того, что подобные сведения и поныне составляют государственную тайну.)

Думается, что внимательный читатель найдет для себя и другие интересные моменты в предлагаемых документах (например, в подробном описании реакции на интервью митрополита Сергия в разных церковных и нецерковных кругах – от «иосифлян» до лютеран и даже еврейства).

Документы приводятся с сохранением основных особенностей оригинала (исправлению подвергнуты только очевидные орфографические и синтаксические ошибки). Использование строчных и заглавных букв сохранено (в том числе и при написании священных имен), отмечены имеющиеся в тексте подчеркивания и пометки.

Краткие сведения об упоминающихся в документах лицах и храмах приводятся в конце публикации.

Публикация осуществляется в рамках исследовательского проекта РГНФ 01-01-00296 а.

№ 1

Январь 1928 года¹

<Дата не указана>

№ <не указан>

Сов[ершенно] секретно. Срочно. Лично
Серия «К»

НАЧАЛЬНИКУ 6 ОТДЕЛЕНИЯ СО ОГПУ –
т[оварищу] ТУЧКОВУ

гор[од] Москва

О церковной оппозиции.

Отношением за № 430328/6 от 31/XII [19]27 г. Вы предлагаете про-
извести обыски и аресты наиболее активных и антисоветски настроен-

¹ Датировано в соответствии с датой резолюции на донесении.

ных верующих из числа играющих наиболее активную роль в церковной оппозиции¹.

Учитывая настоящее состояние оппозиции, мы считаем, что принимать какие-либо репрессивные меры к таковой в данный момент преждевременно по следующим причинам:

Церковная оппозиция в Ленинграде проводится, главным образом, самим духовенством, участие в ней верующих совершенно малое, если не считать купца ВАРГАНОВА, профессора АНДРИЕВСКОГО и двух-трех человек из двадцатки Сампсониевского собора.

ВАРГАНОВА арестовывать нельзя потому, что он большую роль играет среди сенновских торговцев в деле возвращения в Ленинград митрополита ИОСИФА, его арест, хотя бы и по другой плоскости преступления, расшифрует нашу работу.

Профессора АНДРИЕВСКОГО нельзя уже потому, что он был в числе делегатов у митрополита СЕРГИЯ².

Остается 2 члена двадцатки Сампсониевского собора, но и их арест может вспугнуть оппозицию так, что в Ленинграде от нее не останется и следа.

Кроме сего, мы считаем, что до выпуска правящим епископом воззвания¹ аресты производить не следует уже потому, что оппозиция в Ле-

¹ Данное отношение среди материалов дела «Всесоюзной организации ИПЦ» не обнаружено. Можно предположить, что его основой послужила резолюция Е. А. Тучкова от 15 декабря 1927 года, наложенная на предыдущее донесение из Ленинграда: «т[оварищу] Полянск[ому].

1) Сообщите в Ленинград, что была у Сергия делегация с такими-то предлож[ениями].

2) Предложите наиболее активных из оппозиции мирян арестовать под дру-
гими предложениями.

3) Сообщите, что мы повлияем на Сергия, чтобы он запретил в служении некоторых оппозиц[ионных] епископов, а Ерушевич после этого пусть запретит некоторых попов.

15/XII Е. Тучков» (Богословский сборник. Вып. 10. С. 369).

² Делегация представителей ленинградского духовенства и мирян, в состав которой входили епископ Димитрий (Любимов), протоиерей Викторин Добронравов, миряне И. М. Андреевский и С. А. Алексеев, посетила митрополита Сергия в Москве 12 декабря 1927 года.

нинграде себя открыто не проявляет, после же выпуска воззвания она безуслов[но] себя проявит более активнее, в нее будут втянуты верующие, которые до сих пор идут на поводу у духовенства. Вместе с этим, лица, подписавшие это воззвание, должны будут сами вести беспощадную борьбу со своими противниками, а в борьбе, в которую не вмешиваемся мы, будет легче выявить ту и другую сторону.

Сообщая нашу линию, мы, однако, не стоим за то, что активных членов оппозиции вообще трогать не будем, но мы считаем, что в настоящий момент, когда церковная оппозиция в Ленинграде еще только в стадии своего возникновения, что она настолько слаба, что малейшая с нашей стороны репрессия, хотя бы и к отдельным членам таковой, безусловно может ее уничтожить, если не навсегда, то надолго.

ПП ОГПУ в ЛВО: <подпись отсутствует>

Нач[альник] СОУ: Неверов

Нач[альник] СО: Жупахин

ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ». Т. 6. Л. 4-5. Подлинник. Машинопись на бланке Полномочного представительства ОГПУ СССР в Ленинградском военном округе.

В левом верхнем углу первой страницы надпись простым карандашом: «Т[оварищу] Полянскому. Ответить согласием. 19/І. Е. Тучков». Автограф Е. А. Тучкова.

№ 2

29 февраля 1928 года

29/ II 1928 г.

¹ От епископа Николая (Ярушевича) представители ОГПУ требовали «открытие Епархиального Управления ознаменовать выпуском воззвания, но такого воззвания, которое било бы противников Сергиевского воззвания <июльской Декларации> вовсю» (Богословский сборник. Вып. 10. С. 368). Текст воззвания должен предварительно быть согласован с ОГПУ. По всей видимости, требуемое воззвание епископом Николаем так и не было выпущено. Во всяком случае, упоминания о нем в полемической литературе конца 1920-х и последующих годов публикатору не встретились.

№ 59834/к

Сов[ершенно] секретно. Срочно. Лично
Серия «К»

СО ОГПУ – 6 ОТДЕЛЕНИЕ – тов[арищу] ТУЧКОВУ

гор[од] Москва

О митр[ополите] ИОСИФЕ.

По сведениям нашего осведомления, митрополит ИОСИФ проездом в Устюжну заезжал в Ленинград, где убеждал всех крепко стоять за него, ни в каком случае не каяться перед митрополитом СЕРГИЕМ (наоборот, говорил ИОСИФ, митрополит СЕРГИЙ должен перед нами каяться). «Пусть я буду сослан, казнен, говорил ИОСИФ, но не покину тех, кто идет за мной».

В Ленинград приехал из Москвы М[ихаил] НОВОСЕЛОВ (бывший издатель религиозно-философских листков), который бешено агитирует против митрополита Сергия и Серафима.

Просим сообщить подробные данные о личности НОВОСЕЛОВА (местопребывание его в Ленинграде нами устанавливается). Относительно приезда митрополита ИОСИФА в Ленинград просим выяснить и сообщить – было ли дано разрешение Ярославским Губотделом на остановку его в Ленинграде.

Нач[альник] СОУ: Невернов

Нач[альник] СО: Жупахин

ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ». Т. 6. Л. 2. Подлинник. Машинопись на бланке Полномочного представительства ОГПУ СССР в Ленинградском военном округе.

В правом верхнем углу стоит штамп: «Секретный отд[ел] ГПУ. Получено 2/III 1928 г. Вх[одной] № 8312».

В левом верхнем углу надпись чернилами фиолетового цвета: «Казанскому. Сообщите просимые сведения. 3/III И. Полянский». Автограф И. В. Полянского.

№ 3

27 октября 1928 года

27/X 1928 г.

№ 53668/к

Сов[ершенно] секретно. Срочно. Лично

Серия «К»

СО ОГПУ – 6 ОТДЕЛЕНИЕ – тов[арищу] ТУЧКОВУ

гор[од] Москва

Сообщение по духовенству.

На В[аш] № 219235/6¹ от 10/X с[его] г[ода] сообщаем, что реакционная, оппозиционная по отношению митрополита Сергия церковная

¹ «Секретный 10/X [19]28 г. № 219235/6

Сов[ершенно] секретно. Срочно.
ЛЕНИНГРАД, ПП ОГПУ ПО ЛВО

О нелегальной черносотенной группировке.

По имеющимся у нас достоверным агентурным материалам, в гор[оде] Ленинграде существует монархически-церковная группировка, наиболее активными деятелями которой являются профессора ЛОСЕВ и АБРАМОВИЧ, НОВОСЕЛОВ, поп ВЕРЮЖСКИЙ, СОВЕТОВ, АНДРЕЕВ (б[ывший] профессор Академии) и другие.

Группировка, руководя деятельностью оппозиционных к митрополиту Сергию церковников, ставит церковникам ультиматумы, грозя мобилизовать против них кликушество не только в Ленинграде, но и в других городах.

Борясь в настоящее время с митрополитом Сергием, группировка выпустила ряд определенно контрреволюционных документов, причем некоторые из них, как, например, «документ некоторых ленинградских профессоров» показывают большую политическую грамотность группировки.

СО ОГПУ просит повести разработку группы, информируя нас о достигнутых Вами результатах.

При ведении разработки необходимо, кроме всего остального, установить: 1) не связана ли группа с границей, 2) связь вне Ленинграда и в каких городах имеются ячейки этой группы.

У нас есть основания предполагать, что в группе, кроме НОВОСЕЛОВА, работают другие лица из небольшого церковно-антисоветского центра, до последнего времени влиявшего на церковный курс.

группировка возникла в Ленинграде еще в [19]27г., вскоре после отозвания из Ленинграда Митр[ополита] Иосифа.

Группировка номинально возглавлялась епископом Дмитрием ЛЮБИМОВЫМ и СЕРГИЕМ ДРУЖИНИНЫМ. Фактическими руководителями и идейными вдохновителями группировки являлись и являются следующие лица:

протоиерей, б[ывший] профессор по философии и логике Федор АНДРЕЕВ, прот[оиерей], б[ывший] профессор богословия Василий ВЕРЮЖСКИЙ, прот. прот. СОВЕТОВ Ал[ексан]др и ДОБРОПРАВОВ Викторин¹. Со стороны интеллигенции и профессуры группировку возглавляли профессора: АНДРИЕВСКИЙ (ныне высланный), АБАМОВИЧ-БАРАНОВСКИЙ и ЛОСКИЙ².

Реакционно-монархический характер группировки, равно и состав ее – нам известны. О ней мы ранее Вам сообщали (см. н[аши] № 60484/к от 26/VI³, 59938/к от 17/III с[его] г[ода]⁴, 69505/к от 22/XII [19]27 г., 60118/к от 20/II с[его] г[ода]⁵ и № 59614/к от 24/I – с[его] г[ода]⁶)⁷.

Группировка ведет работу главным образом среди церковных кругов, восстанавливая их против митр[ополита] Сергия и проводимого им курса церковной политики.

За последнее время нащупывается связь группировки с заграничными церковно-монархическими кругами⁸. Что же касается связи по

Ликвидации без нашего ведома не производите.

Зам[еститель] Нач[альника] СО ОГПУ: АГРАНОВ

Нач[альник] 6 Отд[еления] СО ОГПУ: ТУЧКОВ»

(ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ». Т. 6. Л. 11).

¹ В оригинале: Викторин.

² Вероятно, имелся в виду А. Ф. Лосев. У сотрудников Ленинградского ПП ОГПУ вполне могли возникнуть трудности с идентификацией данного лица, поскольку указанный в секретном № 219235/6 профессор Лосев в действительности жил не в Ленинграде, а в Москве.

³ Среди материалов дела «Всесоюзной организации ИПЦ» не обнаружен.

⁴ См.: Богословский сборник. Вып. 10. С. 372-378.

⁵ Среди материалов дела «Всесоюзной организации ИПЦ» не обнаружены.

⁶ См.: Богословский сборник. Вып. 10. С. 370-371.

⁷ Абзац отчеркнут красным карандашом слева на полях вертикальной линией.

⁸ Подчеркнуто красным карандашом.

СССР, то они охватывают многие города, в которых имеются представители так называемого иосифлянского направления в духовенстве (соответствующие Отделы ГПУ нами своевременно ставятся в известность).

На днях по агентурно-оперативным соображениям нами <зачеркнуто: на днях> были изъяты два представителя этой группировки, в том числе прот[оиерей] АНДРЕЕВ. Наши мероприятия за последнее время сводились к изысканию осведомления внутри группировки. В настоящее время один из священников, входящий в эту группу, нами завербован.

О последующем сообщим дополнительно.

Нач[альник] СОУ: <подпись неразборчива>

Нач[альник] СО: Жупахин

ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ». Т. 6. Л. 12-12 об. Подлинник. Машинопись на бланке Полномочного представительства ОГПУ СССР в Ленинградском военном округе.

Слева на первой странице стоит штамп: «Секретный отд[ел] ГПУ. Получено 30/X 1928 г. Вх[одной] № 44901».

Вверху первой страницы надпись чернилами красного цвета: «т[оварищу] Казанск[ому] к запросу. Ив[ан] Полянский». Автограф И. В. Полянского.

№ 4

29 декабря 1928 года

29/XII 1928 г.

№ 53942/к

Сов[ершенно] секретно. Срочно. Лично
Серия «К»

СО ОГПУ – 6 ОТДЕЛЕНИЕ – тов[арищу] ТУЧКОВУ
г[ород] Москва

По духовенству.

В дополнении к нашему докладу за № 53912/к от 17/XII с[его] г[ода]¹ по линии духовенства сообщаем:

По поступившим за последнее время агентурным сведениям указывается, что среди руководителей иосифовской ориентации происходит усиленная подготовка к сколачиванию своих крепких приходов и вовлечение в ориентацию стойкие молодые силы духовенства, с той целью, чтобы в любой момент быть готовым дать организованный отпор власти, если таковая вступит на путь ликвидации иосифовского течения в русской церкви. Указанные сведения нами проверены через имеющееся в иосифовской группе осведомление и были подтверждены, так, например, 13/XII с[его] г[ода] при разговоре с нашим осведомом о репрессиях Соввласти по отношению к иосифовцам настоятель Храма Воскресенья на крови, протоиерей ВЕРЮЖСКИЙ заявил: «Мы должны крепко защищать свое течение, не боясь никаких репрессий со стороны власти. Власть нас повсюду стесняет, борется с нами и христовой верой. Мы должны показать себя, дать дружный отпор, для этого мы должны объединить и организовать наши приходы, которые по первому бы нашему зову пошли на защиту нас. Вот хорошо было бы, если нам удалось бы для подготовки² будущих пастырей открыть хотя бы домашние курсы, а на разрешение иродовой власти не приходится надеяться».

Подобный же разговор, но в присутствии уже многих священников, происходил 17/XII с[его] г[ода] на квартире руководителя всего иосифовского движения епископа Дмитрия Гдовского. Дмитрий собравшимся священникам высказывал свое опасение, что он чувствует, что скоро его ГПУ арестует. На вопрос нашего осведома – за что могут арестовать, ведь для этого нужно иметь какое-то основание, – ДМИТРИЙ ответил: «От таких негодяев и мерзавцев можно всего ожидать. Ведь они митр[ополита] Иосифа сослали, не имея никаких оснований на это... Ну ладно, ничего, эта власть долго не продержится, бог не допустит издевательств, найдутся люди, которые пойдут во имя Христова и восстанут против власти, а мы должны стараться объединиться и помочь в этом. Наша главная задача сейчас – это вливать в свои ряды молодые стойкие силы духовенства, без этой силы нам трудно, старикам, вести борьбу со

¹ Среди материалов дела «Всесоюзной организации ИПЦ» не обнаружен.

² Здесь и далее подчеркнуто красным карандашом.

многими врагами за нашу правоту. Вот если бы нам разрешили открыть пастырские курсы, тогда было бы хорошо, но об этом и мечтать не приходится»... и т. д.¹

Кроме того, что руководителями иосифовского движения проводится интенсивная организационная работа по активизации своих сил, за последнее время также имело место распространение среди духовенства и мирян нескольких антисоветских заграничных документов, отпечатанных на пишущей машинке, как-то: 1) Окружное послание председателя Православного русского синода за границей митр[ополита] АНТОНИА. Краткое содержание этого документа состоит: «Ныне повсюду напечатано в газетах и читается во многих храмах, которые еще не так давно были православными, в отступнической деятельности моих, увы, когда-то единомышленников и любимых учеников – митр[ополитов] СЕРГИЯ и ЕВЛОГИЯ, ныне отпавших от православной церкви, гнусными богохульными большевиками, подчиненными во всем представителям еврейского лжеучения, известного под именем коммунизма <...> они проповедуют непримиримую ненависть к церкви, оправдывают и одабривают убийство всех, кто не сочувствует этому течению, разоряют божью церковь, ввергают в темницы и ссылки архиереев, иеромонахов и благочестивых мирян, воспрещают покоренному им народу учить детей своих закону божьему... Последователи его лжеучения убили православного русского царя и его семейство и подчинили себе в наше горестное время всю русскую землю, возлагая насильно на русских воинов антихристову звезду. Новые обольстители стараются расширить власть большевиков не только над злосчастными жителями бывшей святой Руси, но над всеми русскими людьми, хотя бы далеко от русской земли ушедшими, но содержащими русский дух в сердце своем...»²

¹ Абзац отчеркнут синим карандашом слева на полях вертикальной волнистой линией.

² Выдержка из Окружного послания митрополита Антония от 22 июля / 4 августа 1928 года приведена с серьезными искажениями текста, затрудняющими его понимание. Два процитированных абзаца послания в действительности звучат так: «Ныне повсюду пропечатаны в газетах и читаются во многих храмах, которые еще недавно были православными, то есть церковными, два послания моих, увы, когда-то единомышленных и любимых учеников – Митрополитов Сергия и Евлогия, ныне отпавших от спасительного церковного единства и свя-

Далее указывается, что через митр[ополита] ЕВЛОГИЯ митр[ополит] СЕРГИЙ притягивает за границу к антихристовой власти и что ЕВЛОГИЙ неверно информирует Москву о церковной заграничной жизни.

Сергиевский синод лишен церковного авторитета, т. к. входит в соглашение с безбожной властью и т. д.

Указанный документ подписан: «Митр[ополит] АНТОНИЙ Киевский, митр[ополит] ФЕОФАНИЙ, митр[ополит] СЕРАФИМ Фин[ляндский], митр[ополит] СЕРГИЙ Новороссийский, митр[ополит] Гавриил Челябинский, Серафим Лубенский и митр[ополит] ТИХОН Бер[линский]»¹.

завшихся с врагами Христа и Св[ятой] Церкви – гнусными богохульниками большевиками, подчинившимися во всем представителям еврейского лжеучения известного под именем коммунизма или материализма. Это учение, кроме того, проповедует непримиримую ненависть ко Христовой вере и Церкви, оправдывает беспощадное убийство всех, кто ему не последует, разоряет Божии храмы, ввергает в темницы и в ссылку Божиих архиереев, иереев, монахов, монахинь и благочестивых мирян и воспрещает покоренному им народу учиться Закону Божию и печатать св[ятое] евангелие и прочие православные книги. Последователи сего учения свергли и убили православного русского Царя с его семейством и подчинили себе в наше горестное время всю русскую землю, возлагая насильно на русских воинов антихристову печать, то есть пятиконечную звезду, на чело или на правую руку, так что сбывается пророчество Иоанна Богослова: “никому нельзя будет ни покупать, ни продавать, кроме того, кто имеет это начертание или имя зверя или число имени его” (Апок. 13, 17).

И пусть те новые обольстители не оправдываются, заявляя, что они не друзья большевиков и евреев, стоящих во главе большевицкого царства: в душе они может быть и не друзья им, но они этим врагам Христовым, хотя бы и неохотно, подчинились и стараются расширить власть последних не только над злосчастными жителями Святой Руси, но над всеми русскими людьми, хотя бы далеко от русской земли ушедшими (телом, но содержащими русский дух в сердцах своих). Они боятся тех православных русских людей, которые: “победили зверя и образ его и начертание его” (15, 2)».

Полный текст Окружного послания см.: *Архиепископ Никон (Рклицкий). Жизнеописание Блаженнейшего Антония, митрополита Киевского и Галицкого. Т. 7: Русская церковная смута за границей. Изд. Северо-Американской и Канадской епархии, 1961. С. 218-223.*

¹ В действительности, сан митрополита из перечисленных иерархов имел тогда только Владыка Антоний. Указанные затем Высокопреосвященные Фео-

2) Во втором документе обвиняют митр[ополита] СЕРГИЯ в перекрашивании церкви в советский цвет. В лице митр[ополита] СЕРГИЯ, указывается, Соввласть ведет борьбу против православной заграничной церкви, желая разрушения ее церковных органов, подобно тому, как это удалось сделать в Совроссии, и тем лишить эмиграцию духовного руководства и, если не уничтожить совершенно, то ослабить оплот антикоммунизма и т. д.¹ В таком же духе написан и третий документ.

Эти документы прот[оиерей] Сергей Тихомиров (актив[ный] иосиф[лянин]) давал для прочтения нашему осведому. В это же время при разговоре ТИХОМИРОВ сказал: «В Сергиевском синоде в Москве есть хороший человек, который о всех важных вопросах сергиевской ориентации ставит в известность иосифлянскую группу. Не так давно этот человек передал иосифлянам (какой-то) важный документ». Что за человек, находящийся в Сергиевском синоде, и какие важные документы были переданы, ТИХОМИРОВ не сказал².

Нами через имеющееся секретное осведомление в иосифовской группе приняты меры к выявлению источников получения заграничных документов, их всесторонние связи и освещение внутренней жизни иосифлян.

О ходе дальнейшей разработки будем информировать Вас.

ПП ОГПУ в ЛВО: <подпись неразборчива>

Нач[альник] СОУ: Невернов

<Затерто: Нач[альник] СО: Жупахин>

фан и Серафим являлись архиепископами, а Пресвященный Сергей и следующие за ним – епископами.

¹ Возможно, речь идет об определении Зарубежного Архиерейского Синода от 22 июня / 5 июля 1928 года. В определении содержалась ставшая расхожей фраза о «перекрашивании в советский цвет» – фраза, изначально заимствованная из редакционной статьи в «Известиях», которой была предварена Декларация митрополита Сергия (см.: Известия ВЦИК. 1927 г. № 188 (3122). 19 авг.). В том же синодальном определении говорилось о советской власти, как о «поставившей целью упразднение во что бы то ни было органов заграничной церковной власти».

Полный текст определения Архиерейского Синода см.: *Архиепископ Никон (Рклицкий)*. Указ. соч. С. 223-227.

² Абзац отчеркнут красным карандашом слева на полях вертикальной линией.

ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ. Т. 9. Л. 27-30. Подлинник. Машинопись на бланке Полномочного Представительства ОГПУ СССР в Ленинградском военном округе.

Вверху на первой странице стоит штамп: «Секретный отд[ел] ГПУ. Получено 2 янв[аря] 1929 г. Вх[одной] № 44».

Слева на первой странице надпись красными чернилами: «т[оваришу] Казанск[ому]. Тучкову не доложено. Ив[ан] Полянский» Автограф И. В. Полянского.

№ 5

1 марта 1930 года

1/III 1930 г.

№ 77650/к

Сов[ершенно] секретно. Срочно

Сер[ия] «К»

СО ОГПУ 6 ОТДЕЛЕНИЕ

г[ород] Москва

Кампания, поднятая за границей о преследовании и гонении религии в СССР, и интервью с митрополитом Сергием породило среди верующих и духовенства всех течений всевозможные суждения, разговоры и направления. Духовенство и верующие всех толков в кампании поднятой за границей о «гонениях на религию» ожидали и ожидают спасения, надеясь, что Соввласть заставит «прекратить гонения».

Во всех течениях – церковных группировках голос, поднятый за границей, расценивают как близость войны, что компания, поднятая за границей, даром для большевиков не пройдет. Выражают надежду, что после такого протеста государственных деятелей Европы репрессии на религию если не прекратятся, то смягчатся.

ИОСИФЛЯНЕ.¹

Останавливаясь на наиболее реакционной группировке «Иосифляне», необходимо отметить, что суждения и разговоры, поднятые вокруг заграничных протестов и интервью митрополита Сергия, носят ярко антисоветский характер².

Так, иосифлянское духовенство, собравшись на именинах лидера иосифлян священника Викторина ДОБРОПРАВОВА вместе с верующими, обсуждая этот вопрос, говорили, что «поднятая шумиха за границей даром для большевиков не пройдет, что христианские церкви в Европе восстанут на защиту религии в СССР». «Крестовый поход на безбожный союз – неминуем».

«Все говорит за то, что государственные деятели за границей наконец-то образумились и не дадут восторжествовать безбожию». «Истинное православие сохранилось только у Иосифлян и что за них молится митрополит Антоний» (ХРАПОВИЦКИЙ).

Интервью митрополита Сергия о отсутствии гонений на религию в СССР расценивается иосифлянами как позорнейший акт, свидетельствующий о продажности митр[ополита] Сергия и о его сотрудничестве с Соввластью.

«Я думаю, что многие сергиане должны теперь прозреть, прочтя этот гнусный акт. Уж теперь они могут убедиться, какой подлец их Сергий» (поп САФОНОВ).

«Ниже этого пасть нельзя. Вот что значит потерять совесть, продавшись безбожникам. Ведь это равносильно тому, что белое назвать черным. Для нас это интервью – лучшее доказательство нашей правоты» (поп ДОБРОПРАВОВ – лидер иосифлянской группы). «Все, что проделывают с церковью, есть повторение французской революции и православная церковь в конце концов восторжествует» (он же).

Агитация иосифлян, пущенная вокруг этого интервью, имеет свои последствия: прихожане Ушаковского сергиевского прихода перешли в иосифлянский (Стрельна).

¹ Здесь и далее подзаголовки подчеркнуты в машинописи.

² Здесь и далее подчеркнуто фиолетовым карандашом (кроме подзаголовков).

Зарегистрировано пока два случая отхода сергиевского духовенства в иосифлянство.

СЕРГИЕВЦЫ.

Среди сергиевской группы кампания, поднятая за границей, давала надежду на ослабление нажима на религию со стороны Соввласти, интервью же митрополита Сергия произвело ошеломляющее впечатление. Есть часть духовенства и мирян, которые считают и уверяют, что интервью ставлено ГПУ, что митрополита Сергия и друг[их] насильно заставили подписаться под этим интервью. Другая часть расценивает интервью как дипломатический маневр, обеспечивающий существование сергиевских церквей и способствующий прекращению выселения духовенства. Есть и такие, которые считают митрополита Сергия продажной душой, который ради своего благополучия продал церковь безбожникам, прекращают за богослужением поминать имя митрополита Сергия и переходят в иосифлянство. Проверяют, действительно ли митрополит Сергей и друг[ие] подписали это интервью и если подтвердится, то от сергиевцев отойдут.

В Завком «Кр[асного] Путиловца» по почте была направлена анонимка.

Всем верующим и православным христианам.

«В газете опубликованы беседы, имевшие будто бы место между мною, а также членами Синода и представителями Советской и иностранной печати. Внемля голосу пастырской совести своей, пред лицом Господа бога всенародно свидетельствую: текст беседы ни в малейшей степени не соответствует горестному положению религии в Советском государстве.

Только отринувший всякую совесть, лжец, только богоотступник приемлет дерзость отрицать жестокие гонения, воздвигнутые Советской властью на церковь Божию, служителей и всех верующих.

Братие! Помяните о христе и святых мучениках и да не смутится сердце ваше, да не падет дух.

Благословение Божие да будет с вами.

Смиранный молитвенник митрополит Сергей»¹.

Анонимка написана печатными буквами от руки. Нами приняты меры к выявлению того, насколько широко распространяется эта анонимка.

В Тихвине беседа-интервью митрополита Сергея произвела смущение, к митрополиту Серафиму послали благочинного САУЛЬСКОГО, который заявил, что для успокоения они в Тихвине прекратят помянуть за богослужением митр[ополита] Сергея, но имена митр[ополита] Серафима (ЧИЧАГОВА) и еп[ископа] Сергея (ЗЕНКЕВИЧА) помянуть будут по-прежнему.

Среди верующих гор[ода] Новгорода возрастает возмущение и принимаются решения не приглашать для служений архиепископа СИМАНСКОГО, подписавшего интервью.

В Никольско-Морском соборе после акафиста была подана записка с просьбой дать объяснение по интервью. Настоятель собора ЧУКОВ (член епархиального управления) категорически отказался это сделать, а во Владимирском соборе на такую же записку настоятель собора Павел ВИНОГРАДОВ сказал, что «ничего не знает», а в частной беседе по этому поводу говорил: «Напечатана одна неправда, неужели Сергей мог это сказать? Разве церкви не закрывают? Разве духовенство не выселяют?»

В анонимной записке, поданной тому же ЧУКОВУ, было написано: «Что сказано Сергием против римского папы и архиепископа кентерберийского – содержит в себе долю правды; в остальных ответах неправда. Если подтвердится, что интервью действительно подписано Сергием, то многие из прихожан уйдут из церквей».

Благочинный церковью за Невской заставой МУЛЛЕР заявил, что в некоторых церквях его района прекратят молиться за Сергея за богослужениями, чтобы этим успокоить волнующихся верующих.

Протоиерей МЕДВЕДСКИЙ говорит: «Вероятно, Сергея силою заставляли это сказать; разве гонения на церковь не было и нет».

Прот[оиерей] КЕДРИНСКИЙ: «Надо узнать, действительно ли Сергей все это сказал; если окажется, что он этого не говорил, надо сказать

¹ Текст «анонимки» отчеркнут фиолетовым карандашом слева на полях вертикальной волнистой линией. Слева от линии надпись фиолетовым карандашом: «Здорово!»

верующим, что это ложь, если же он действительно это сказал, то лучше отойти скорее от Сергея, чем соглашаться со сказанной им неправдой о положении церкви».

Прот[оиерей] СОКОЛОВ Иван: «Ни на один вопрос Сергей не ответил правды; правда только в том, где Сергей сказал, что при непрерывной неделе количество богомольцев мало уменьшилось».

На епархиальное управление интервью митрополита Сергея первое время произвело ошеломляющее впечатление¹. По этому поводу первые слова митрополита Серафима были: «Ну, митр[ополит] Сергей со своим Синодом – плохие политики». В первые дни по прочтении интервью, как объясняет теперь сам Серафим, он не понял ответа Сергея на первый вопрос «гонения на религию нет». «А как же духовенство лишается хлебных карточек, выселяется из квартир и т. п., но потом, подумав, он понял, что выселение, лишение карточек и т. п. отнюдь не может быть гонением, т. к. то же самое применяется к торговцам, лишенцам, нэпманам и т. п.; значит религия здесь ни причем». Также вначале не мог найти оправдания ответу Сергея, что «некоторые церкви закрываются по желанию самих верующих», но потом припомнил пример с церковью Св[ятого] Духа на Охте, когда сами верующие отказались от церкви, и в этом ответе Сергея нашел правдивость. Несмотря на такой успокоительный тон, митрополит Серафим все же выражает недовольство, что Синод его оставляет в неведении, что ему и его викарным епископам на многочисленные вопросы верующих и духовенства приходится отвечать и давать объяснения, не зная «истинного» мнения митр[ополита] Сергея и Синода, а посему многим говорят: «Вот приедет архиепископ СИМАНСКИЙ, тогда мы Вас сможем успокоить», приезда СИМАНСКОГО ждут с нетерпением.

В епархиальном управлении и среди лидеров сергиевщины заметна боязнь отхода от сергиевщины верующих и духовенства, и по этому случаю они всячески стараются успокаивать возмущенных верующих и духовенство.

Против интервью митрополита Сергея выражают протест и не идут на соглашение с таким мнением четыре попа: КЪЯНДСКИЙ, МЕДВЕДСКИЙ, ЧЕПУРИН и Павел ВИНОГРАДОВ.

¹ Подчеркнуто синим карандашом.

ОБНОВЛЕНЦЫ.

В обновленческой группе заграничная кампания, поднятая вокруг гонения церкви, расценивалась как и сергиевцами¹ – ослабление репрессий.

Интервью с митрополитом Сергием смутило не только сергиевцев, но и обновленцев, перед всеми стоял вопрос: «что же это». Из разговоров по телефону митрополита СЕРАФИМА (РУЖЕНЦОВА) с архиепископом ПЛАТОНОВЫМ: «Читали. Ну и ну, ведь так оскандалился. Ко мне все время звонят по телефону из Тихоновской среды возмущенные: “мы теперь перестанем в их церкви ходить”. Это заявление нам всецело на руку».

Среди обновленцев наблюдаются стремления разжечь у сергиевцев недовольство своими архипастырями, указывая на недопустимость позиции митрополита Сергия, нецерковность и неправильность ответов митрополита Сергия: «Правда, гонений у нас нет, но притеснений и стеснений отрицать не приходится». Находятся среди обновленческого духовенства и такие, что готовы считать выступление митрополита Сергия очень ловким, очень дипломатичным маневром: «Гм, да... действительно, расписался... радость ваша, радость наша».

Со стороны обновленцев есть тенденция интервью использовать на закрепление и усиление за счет сергиевщины своих рядов и верующей массы: «Теперьшняя оценка, распространенная и на прошлое, – “гонения на религию не было” – требует дальнейшего признания, что и решения собора 1917-1918 г., основанные на ложной оценке, были неправильны², и логически патриарший Синод должен отказаться и от собора 1918 года. Интервью идет дальше, чем раскаяние Тихона и декларация митрополита Сергия: там новая позиция вождей мотивировалась личным изменением взгляда на отношение к событиям или новым объективным данным, здесь же новая оценка самих событий прошлого, противоречащая установившемуся в массе мнению “о гонении на церковь”. Это заявление усилит “иосифовщину” в ее контрреволюционной сущности, оно может в церковном отношении усилить ВЦС, если последний, согласно своей платформы, сумеет встать на за-

¹ Слова «как и сергиевцами» напечатаны дважды.

² В оригинале: были направлены. Исправлено в соответствии с приложением.

щиту достоинства собора 1917-1918 г., на который он тоже базируется. Обновленцы могут отметить правильность позиции собора 1923 года, который высказал ту же мысль, которую признали и сергиевцы». (Из оценки интервью с Сергием архиепископом ПЛАТОНОВЫМ). Копия по всем ответам прилагается¹.

Священник БОЯРСКИЙ выступил в церкви на Сенной с критикой интервью, сказав: «Нас, обновленцев, обвиняли верующие в том, что мы прислуживаем власти; прочтите беседу Сергия с советскими и заграничными репортерами и вы увидите, до чего мог договориться Сергий».

ЖИВОЦЕРКОВНИКИ.

Представитель живой церкви КРАСНИЦКИЙ считает, что антисоветская агитация по всей Европе вызвана в связи с осуществлением постановлений прошлогоднего съезда союза безбожников², который, по мнению Красницкого, нарушая конституцию в интересах атеизма, активно работает во вред революции и на пользу буржуазии.

Он, как и после самого съезда безбожников, считает союз безбожников политически близоруким, перешедшим всякие границы Советской законности, требующей особенного внимания его политического руководства.

ЛЮТЕРАНЕ.

Лютеранский пастор г[орода] Ораниенбаума и с[ела] Мартышкино интервью с митрополит[ом] Сергием воспользовался – повел среди своих прихожан сильнейшую агитацию против православных-сергиевцев, говоря: «Кто прочитал в газетах беседу Сергия, тот видит, православие – продажная религия, готовая всенародно лгать».

ЕВРЕЙСТВО.

¹ См. приложение.

² II съезд Союза безбожников СССР, постановивший переименовать организацию в Союз воинствующих безбожников, состоялся 10-15 июня 1929 года (см.: *Кашеваров А. Н.* Государство и Церковь: Из истории взаимоотношений Советской власти и Русской Православной Церкви. 1917-1945 гг. СПб.: Изд-во СПбГТУ, 1995. С. 97-99).

В еврейских духовных кругах о «беседе» митроп[олита] Сергия говорят: «Не может быть, чтобы он так сказал, он наверно сидит в тюрьме, или совсем не подписал, или заставили подписать. К еврейским раввинам не придут с такими предложениями¹, потому, что вся Европа стоит за защиту православных».

Подводя итоги вышеизложенного, мы со своей стороны, учитывая агитацию иосифлян против Сергия и его Синода, колеблющееся сергиевское духовенство, а за ним и верующих, считаем необходимым за всеми колеблющимися противниками сергиевского интервью, ведущими агитацию против напечатанного в газетах интервью, вести усиленное наблюдение, беря их на особый учет, а где будет необходимо по отношению организаторов общественного мнения против Сергия – будем производить и аресты. На места в Округа мы высылаем по этому поводу циркуляр. Копия которого и Вам будет направлена.

Нач[альник] СОУ: <подпись неразборчива>

Нач[альник] СО: Степанов

ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ». Т. 6. Л. 13-16. Подлинник. Машинопись на бланке Полномочного Представительства ОГПУ СССР в Ленинградском военном округе.

Слева на первой странице стоит штамп: «Секретный отд[ел] ГПУ. Получено 2 мар[та] 1930 г. Вх[одной] № 277267».

Под штампом надпись синими чернилами: «т[оварищу] Казанскому для использования. 7/III Ив[ан] Полянский». Автограф И. В. Полянского.

Приложение к № 5

18 февраля 1930 года

Источник: «Николаев»

Принял: Макаров

¹ Подчеркнуто фиолетовым карандашом. Слева на полях надпись фиолетовым карандашом: «Угадали(!?)».

ОЦЕНКА ИНТЕРВЬЮ С М[ИТРОПОЛИТОМ] СЕРГИЕМ¹.

«ИЗВЕСТИЯ» № 46 – 16/II [19]30 г.

С точки зрения обновленца ПЛАТОНОВА.

Первый ответ.

Это утверждение ставит П[атриарший] Синод в полное противоречие с той оценкой, которую дал собор 1917-18, являющийся базисом староцерковников, действиям Советской власти. Эта теперешняя оценка, распространенная и на прошлое, – «гонения на религию не было» – требует дальнейшего признания, что и решения собора, основанные на ложной оценке, были неправильны, и логически Патриарший Синод должен отказаться и от Собора 1918 г.

Нынешнее заявление идет дальше, чем раскаяние Тихона и декларация м[итрополита] Сергия: там новая позиция вождей мотивировалась личным изменением взгляда на отношение к событиям или новыми объективными данными, здесь же новая оценка самых событий прошлого, противоречащая установившемуся в массе мнению «о гонении на церковь».

Это заявление усилит «Иосифлянщину» в ее контрреволюционной сущности, оно может в церковном отношении усилить В.Ц.С., если последний, согласно своей платформе, сумеет встать на защиту достоинства собора 1917-18 г., на который он тоже базируется.

Обновленцы здесь могут отметить правильность позиции Собора 1923 г., который высказал ту же мысль, которую теперь признали и сергиевцы.

Второй ответ.

Ответ не вносит ничего специфически церковного в оценку явлений и, повторяя оценку официальной печати, может будировать верующих, но зато дает возможность и Синоду Сергия подчеркивать связанность своих ответов и этим оправдываться перед своими верующими. По этому пункту обновленцам следует вызывать Сергиевцев на более откровенное признание, как они относятся к факту закрытия многих церквей по желанию населения: чем они объясняют это «желание населения», бывшего право-

¹ Здесь и далее подчеркнуто в машинописи.

славным? Какое значение в этом имеет их староцерковническое упорство? Антиобщественная работа их духовенства? Фальсификация мощей? Образ жизни их клира? И прочее]. Т. е. дальше староцерковники должны начать бить сами себя, не могущих укрепить в народе веру, или прямым путем стать за обновление церкви, признав бессильным свое руководство.

Третий ответ.

В этом ответе обращает на себя внимание оценка связи церкви в прошлом с монархическим строем, и поскольку здесь патриарх Тихон взят как пример лучших умов церкви, то теперь к лучшим умам церкви неизбежно приходится, с точки зрения Сергиевцев, отнести и тех, кто еще раньше Тихона дал такую же оценку прошлому церкви и сделал те же выводы, т. е. Антонина, Красницкого, Введенского и всех других деятелей 1923 года.

Дело обновленцев теперь заставить Сергиевский Синод по церковной линии четко сказать, что церковно-общественная позиция обновленческого синода и собора 1923 года ими вполне разделяется, а разногласия лишь в каноническом праве на власть в церкви, в брачном епископате и второбрачии духовенства.

Это совершенно четко разбило бы Сергиевский лагерь в политическом отношении.

Поскольку выражение: церковные круги не смогли своевременно оценить всего значения «совершившегося великого социального переворота» – уже приближает мысль к лозунгу обновленцев о «правде социальной революции», то следовало бы, чтобы Патриарший Синод сказал это. Должен быть создан с их стороны тезис: «к сожалению, даже до сего времени некоторые из нас не могут понять, что к старому нет и не должно быть возврата и продолжают вести себя как политические противники Советского Государства».

Такая моральная, а не только фактическая оценка положения лишит возможности тихоновцев пользоваться своим любимым: «что поделаешь, сила солому ломит»... и полагать грань между собою и обновленцами по линии социальных устремлений. Сейчас хорошо, что признали наличие контрреволюции в церкви и в настоящее время именно у них, у тихоновцев.

Четвертый ответ.

Для обновленцев ценно здесь признание Синода «в лености по отношению к делу проповеди». Вопрос поставили как-то вразрез с положением конституции и потому не выяснил точку зрения Синода на религиозную пропаганду, ее методы, цели и проч., а это весьма было интересно.

Пятый ответ.

Должен повлечь организационные выводы церковного порядка. Представление о Петре Крутицком как о политическом дельце, высказанное обновленцами на Соборе 1925 г., теперь нашло признание со стороны Сергиевского синода в том, что «священнослужители привлекаются к ответственности (в данном случае ссылка на несколько лет) за антиправительственные деяния». Зачем же политический преступник оставляется во главе организации, расписывающейся в своей лояльности к Соввласти, когда самое «имя его за богослужением» может толкать церковников, прикрывающихся верностью ему, на контрреволюционные организации и действия. (Иосифлянство, действующее именем Петра Крутицкого на массы).

Следующие два вопроса использовать трудно, хотя последний ответ оставляет все же открытым вопрос: «а как в действительности».

Восьмой ответ и связанный с ним одиннадцатый с церковной точки зрения слабы, т. к. опираются лишь на субъективную надежду (это могут высмеять безбожники), но они сводят почти на нет все заявления церковников о симпатиях новому строю. Тихоновцы живут надеждой, что «быстрый рост безбожия» прекратится, если думают, что «церковь будет и дальше существовать»; они признают, что теперь происходит ухудшение положения церкви», следовательно, они, мечтая об улучшении положения церкви, мечтают о тех временах, когда безбожия не было, и которые наступят лишь тогда, когда падет Советская власть.

Обновленцы в постановлениях своих соборов утверждают, что теперь-то в прессе идеологической борьбы с безбожием, благодаря декрету о свободе совести, улучшилось положение церкви как но-

сительницы религиозной идеи, и такое положение может сохраниться лишь при Советской власти.

Из девятого ответа я сделал бы вывод, что можно еще нажать финансовый пресс на Сергиевское духовенство.

12 ответ. Подтверждает суждение обновленцев, что монашеская верхушка тихоновцев действует методами индивидуальной обработки, создавая из служителей церкви замкнутую в себе касту, с чем и борется обновленчество, выдвигая принцип «жизненности», коллективности – соборности, «семейного епископата» и пр.

В ответе 13-м есть догматическая неправильность: «Христос пострадал за угнетенных и обездоленных». Такой формулировки не могут принять даже обновленцы, хотя терминология ВВЕДЕНСКОГО очень близка к этому. Основной догмат христианства: «Христос пострадал за всех».

В эту лазейку может просочиться церковный процесс отхода от Сергиевского Синода, без выявления политических побуждений к отходу, как в свое время под видом протеста против церковных формулировок обновленчества начался отход от него.

Если в послании будет проведена та же мысль, что «христос заклеил бы такое отступление от христианского пути, когда его наместник оказался в одном лагере с английскими помещиками и франко-итальянскими толстосумами», то это будет равнозначно положению собора 1923 года: «капитализм есть смертный грех» – и обновленцы могли торжествовать победу и на этом этическом фронте.

Оба последних ответа хорошо дразнят церковников-политиканов, но необходимо, чтобы они облеклись в форму послания для прочтения в церквях, и чтобы в последнем были поставлены точки на и. Тогда и обновленцы могли бы в форме синодального послания сделать необходимые выводы. Синодально-обновленческое интервью могло бы быть солиднее и обоснованнее в церковном отношении.

Напоминаю, что в свое время (при тов[арище] ШИБОВЕ) было одобрено интервью с ПЛАТОНОВЫМ американского писателя в обществе «Культсвязи». Только стенограмма этого интервью так и не была

дана, хотя обещалась, ПЛАТОНОВУ, а оно, помнится, касалось почти аналогичных вопросов, выражая точку зрения обновленчества.

НИКОЛАЕВ.

18/II [19]30 года.

Верно: <подпись неразборчива>

ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ». Т. 6. Л. 17-18 об. Заверенная машинописная копия.

Краткие сведения об упомянутых лицах¹.

1. *Митрополит Антоний (Храповицкий Алексей Павлович, 1863-1936)* – с 1918 года митрополит Киевский; с 1920 года в эмиграции; с 1922 года председатель Архиерейского Синода РПЦЗ; 10 августа 1936 года скончался в г. Сремские Карловцы в Югославии.

2. *Митрополит Евлогий (Георгиевский Василий Семенович, 1868-1946)* – с 1914 года архиепископ Вольнский; с 1920 года в эмиграции; с 1921 года временно управляющий православными русскими приходами в Западной Европе; в 1930 году вступил в конфликт с митрополитом Сергием; перешел в юрисдикцию Константинопольского Патриархата; 8 августа 1946 года скончался в Париже.

3. *Митрополит Иосиф (Петровых Иван Семенович, 1872-1937)* – с августа 1926 года митрополит Ленинградский, совершил в Ленинграде одно богослужение в качестве митрополита; с сентября 1926 года проживал в городе Ростове Ярославской губернии без права выезда; с декабря 1926 года в ссылке в Моденском монастыре в Череповецкой губернии; в сентябре 1927 года получил разрешение вернуться в город

¹ Сведения составлены преимущественно на основе материалов базы данных «Новомученики и исповедники Российские», разработанной на кафедре информатики ПСТБИ (адрес в сети Internet: <http://www.pstbi.ru/bdn/bd.htm>). Используются также справочные материалы публикаций: *Косик В. И.* Русская Церковь в Югославии (20 – 40-е XX века). М.: Изд-во ПСТБИ, 2000; Архивы Кремля. Политбюро и Церковь: 1922-1925 гг. Кн. 2 / *Подгот. изд. Н. Н. Покровского и С. Г. Петрова.* Новосибирск: Сибирский хронограф; М.: РОССПЭН, 1997-1998. При составлении сведений об обновленческих деятелях использованы материалы, собранные Н. А. Кривошеевой. Сведения об упомянутых в документах сотрудниках ОГПУ любезно предоставлены В. В. Марковичным.

Ростов Ярославской губернии; 17 сентября 1927 года указом митрополита Сергия переведен на Одесскую кафедру, от исполнения указа отказался; в конце февраля 1928 года арестован и вторично выслан в Моденский монастырь; 9 сентября 1930 года арестован, приговорен к пяти годам заключения в лагере с заменой на высылку в Казахстан на тот же срок; в июне 1937 года арестован; 20 ноября 1937 года расстрелян под г. Чимкентом.

4. Священномученик *митрополит Петр (Полянский Петр Федорович, 1862-1937)* – с 1924 года митрополит Крутицкий; с апреля 1925 года Патриарший Местоблюститель; с декабря 1925 года в заключении; 10 октября 1937 года расстрелян в г. Магнитогорске; Архиерейским Собором 1997 года причислен к лику святых.

5. Священномученик *митрополит Серафим (Чичагов Леонид Михайлович, 1856-1937)* – 24 февраля 1928 года назначен митрополитом Ленинградским; 14 октября 1933 года уволен на покой; в ноябре 1937 года арестован; 11 декабря 1937 года расстрелян под Москвой; Архиерейским Собором 1997 года причислен к лику святых.

6. *Митрополит* (впоследствии Патриарх) *Сергий (Страгородский Иван Николаевич, 1867-1944)* – с марта 1924 года митрополит Нижегородский; с декабря 1925 года Заместитель Патриаршего Местоблюстителя; в ноябре 1926 года арестован; по освобождении с апреля 1927 года вновь вступил в исполнение обязанностей Заместителя Патриаршего Местоблюстителя; с апреля 1934 года имел титул Блаженнейшего митрополита Московского и Коломенского; с декабря 1936 года – Патриаршего Местоблюстителя; в сентябре 1943 года избран Патриархом Московским и всея Руси; 15 мая 1944 года скончался в Москве.

7. *Архиепископ* (впоследствии Патриарх) *Алексий (Симанский Сергей Владимирович, 1877-1970)* – с августа 1926 года архиепископ Хутынский, временно управляющий Новгородской епархией; с мая 1927 года член Временного Патриаршего Священного Синода при митрополите Сергии; с 18 мая 1932 года митрополит Старорусский; с 5 октября 1933 года митрополит Ленинградский; с мая 1944 года Патриарший Местоблюститель; с февраля 1945 года Патриарх Московский и всея Руси; 17 апреля 1970 года скончался под Москвой.

8. *Архиепископ* (впоследствии митрополит) *Серафим (Лукьянов Александр Иванович, 1879-1959)* – с 1918 года епископ Финляндский; с

1920 года архиепископ; в 1923 году финскими властями сведен с кафедры; с 1927 года управляющий Западно-Европейской епархией РПЦЗ; с 1938 года митрополит; в 1945 году примирился с Московской Патриархией; 18 февраля 1959 года скончался в монастыре под Кишиневом.

9. *Архиепископ Феофан (Быстров Василий Дмитриевич, 1872-1940)* – с 1913 года архиепископ Полтавский; с 1920 года в эмиграции, член Архиерейского Синода РПЦЗ; 19 февраля 1940 года скончался во Франции.

10. *Епископ Гавриил (Чепур Григорий Маркеллович, 1874-1934)* – в 1919 году назначен епископом Челябинским; с 1920 года в эмиграции; 14 марта 1934 года скончался в г. Панчеве в Югославии.

11. *Епископ Димитрий (Любимов Дмитрий Гаврилович, 1857-1935)* – до 1925 года протоиерей в Петрограде; в декабре 1925 года хиротонисан во епископа Гдовского, викария Ленинградской епархии; 8 февраля 1928 года назначен митрополитом Иосифом (Петровых) временно управляющим Ленинградской епархией, возведен им в сан архиепископа; 29 ноября 1929 года арестован; приговорен к десяти годам заключения в концлагере; 17 мая 1935 года скончался в тюрьме г. Ярославля.

12. *Епископ* (впоследствии митрополит) *Николай (Ярушевич Борис Дорощевич, 1891-1961)* – в апреле 1922 года хиротонисан во епископа Петергофского, викария Петроградской епархии; с 17 сентября 1927 года по 24 февраля 1928 года временно управляющий Ленинградской епархией; с 1935 года архиепископ; с 1941 года митрополит Киевский и Галицкий; с 1944 года митрополит Крутицкий; 13 декабря 1961 года скончался в Москве.

13. *Епископ* (впоследствии архиепископ) *Серафим (Соболев Николай Борисович, 1881-1950)* – в 1920 году хиротонисан во епископа Лубенского, викария Полтавской епархии; с 1920 года в эмиграции; с 1921 года управляющий русскими православными приходами в Болгарии с титулом епископа Богучарского; с 1934 года архиепископ; в 1946 году примирился с Московской Патриархией; 26 февраля 1950 года скончался в Болгарии.

14. *Епископ Сергей (Дружинин Иван Прохорович, 1863-1937)* – в 1924 году хиротонисан во епископа Нарвского, викария Ленинградской епархии; 7 декабря 1930 года арестован; приговорен к пяти годам за-

ключения; в сентябре 1937 года арестован; 17 сентября 1937 года расстрелян в г. Йошкар-Оле.

15. *Епископ Сергей (Зенкевич Стефан Иванович, 1885-1937)* – 31 октября 1927 года хиротонисан во епископа Детскосельского, викария Ленинградской епархии; с 13 ноября 1929 года епископ Лодейнопольский с кафедрой в г. Тихвине; в январе 1934 года арестован, приговорен к десяти годам заключения в концлагере; расстрелян.

16. *Епископ* (впоследствии архиепископ) *Сергий (Петров Стефан Алексеевич, 1864-1935)* – в 1920 году епископ Новороссийский; с 1920 года в эмиграции; 11 января 1935 года скончался в Югославии.

17. *Епископ* (впоследствии архиепископ) *Тихон (Лященко Тимофей, 1875-1945)* – в 1924 году хиротонисан во епископа Берлинского; с 1936 года архиепископ; с 1938 года проживал на покое в Белграде; 11 февраля 1945 года скончался в г. Карлсбаде (ныне Карловы Вары).

18. *Протоиерей Феодор Константинович Андреев (1887-1929)* – в 1914-1918 годах доцент Московской Духовной Академии; с 1922 года священник в Петрограде, профессор Петроградского Богословского института; с 1927 года протоиерей, клирик кафедрального собора Воскресения Христова на крови; 8 сентября 1928 года арестован; 7 декабря 1928 года освобожден, как смертельно больной туберкулезом; 23 мая 1929 года скончался в Ленинграде.

19. *Протоиерей Василий Максимович Верюжский (1874-1955)* – с 1915 года профессор Петроградской Духовной Академии; с августа 1923 года настоятель кафедрального собора Воскресения Христова на крови в Петрограде; 3 декабря 1929 года арестован, приговорен к десяти годам заключения в концлагере; в 1939 году освобожден; в 1946 году примирился с Московской Патриархией; 28 февраля 1955 года скончался в Ленинграде.

20. *Протоиерей Павел Иванович Виноградов (1874-1938)* – с 1928 года настоятель Князь-Владимирского собора в Ленинграде, член епархиального совета; в 1930 году арестован, приговорен к трем годам заключения в концлагере; в августе 1933 года освобожден; в январе 1935 года арестован, приговорен к пяти годам ссылки в Сибирь; в феврале 1938 года арестован; 14 марта 1938 года расстрелян в г. Красноярске.

21. *Протоиерей Викторин Михайлович Добронравов (1889-1937)* – с 1919 года настоятель Никольской церкви на Петровском острове в

Петрограде; в декабре 1927 года в составе делегации представителей Ленинградской епархии ездил к митрополиту Сергию; 19 сентября 1930 года арестован, приговорен к десяти годам заключения в концлагере; в апреле 1937 года освобожден; в августе 1937 года арестован; 28 декабря 1937 года расстрелян в г. Боровичи.

22. *Протоиерей Павел Антонович Кедринский (1863-?)* – с 1917 года настоятель Владимирской церкви на Владимирской площади в Петрограде до ее закрытия в 1932 году; с июня 1932 года настоятель церкви святых праведных Симеона и Анны; в апреле 1935 года выслан из Ленинграда в Поволжье.

23. *Протоиерей Иоанн Кириллович Кьяндский (1870-1941)* – с 1915 года настоятель церкви святого Иоанна Предтечи на Выборгской стороне в Петрограде; в марте 1935 года выслан в г. Астрахань; 24 февраля 1941 года скончался в Ленинграде.

24. *Протоиерей Александр Васильевич Медведский (1890-1973)* – с 1921 года настоятель Преображенской церкви на Забалканском проспекте в Петрограде; с августа 1930 года настоятель Князь-Владимирского собора; 17 февраля 1932 года арестован, приговорен к трем годам заключения в концлагере; в сентябре 1934 года освобожден; с 1953 года настоятель кафедрального Николо-Богоявленского собора, председатель епархиального совета; 9 февраля 1973 года скончался в Ленинграде.

25. *Протоиерей Лев Александрович Муллер (1887-1942)* – с 1925 года настоятель Покровской Церкви в с. Рыбацком под Ленинградом; с 1930 года настоятель Крестовоздвиженской церкви на Петроградской стороне; с марта 1932 года настоятель Князь-Владимирского собора; в 1942 году арестован как «немецкий шпион»; 30 июня 1942 года скончался в заключении.

26. *Протоиерей Александр Евгеньевич Советов (1892-1942?)* – с февраля 1927 года настоятель Троицкой церкви в Лесном в Ленинграде; с декабря 1929 года по ноябрь 1930 года исполнял обязанности настоятеля собора Воскресения Христова на крови, затем вновь настоятель Троицкой церкви в Лесном; осенью 1932 года арестован, но затем освобожден; в 1936 году примирился с Московской Патриархией; скончался в Ленинграде во время блокады.

27. *Протоиерей Сергей Андреевич Тихомиров (1872-1930)* – с декабря 1926 года второй священник церкви Алексея Человека Божия; с

1928 года служил в соборе Воскресения Христова на крови; 28 ноября 1929 года арестован; 20 августа 1930 года расстрелян в Ленинграде.

28. *Протоиерей Николай Викторович Чепурин* (1881-1947) – с 1919 года служил в Покровской церкви на площади Тургенева в Петрограде; с 1920 года профессор Петроградского Богословского института; 8 июля 1930 года арестован, приговорен к восьми годам заключения в концлагере; в ноябре 1934 года освобожден; с 1946 года ректор Московской Духовной Академии; 7 февраля 1947 года скончался в Москве.

29. *Протоиерей Николай Кириллович Чуков* (впоследствии митрополит Григорий, 1870-1955) – с марта 1924 года настоятель Николо-Богоявленского собора в Ленинграде; в марте 1935 года выслан из Ленинграда в г. Саратов; в 1942 году пострижен в монашество и хиротонисан во епископа Саратовского; с 1945 года митрополит Ленинградский и Новгородский; 5 ноября 1955 года скончался в Москве.

30. *Священник Георгий Капитонович Сафонов* (1873-1937?) – священник Никольской церкви на Петровском острове в Ленинграде; 27 декабря 1930 года арестован, приговорен к пяти годам заключения в концлагере; в августе 1933 года освобожден; в декабре 1937 года арестован, расстрелян.

31. *Абрамович-Барановский Сергей Семенович* – профессор математики в Ленинграде; в 1930 году арестован, отправлен в ссылку.

32. *Андреевский Иван Михайлович* (1894-1976) – в 1920-х годах доцент Ленинградского Университетета; в декабре 1927 года в составе делегации представителей Ленинградской епархии ездил к митрополиту Сергию; 21 февраля 1928 года арестован за организацию «Братства преподобного Серафима Саровского», приговорен к пяти годам заключения в лагере; с 1937 года работал врачом под г. Новгородом; в годы войны выехал в Германию, позднее проживал в США; с 1948 года преподавал в Джорданвилле.

33. *Лосев Алексей Федорович* (1893-1988) – с 1922 года профессор Московской государственной консерватории; 18 апреля 1930 года арестован; приговорен к десяти годам заключения в концлагере; в сентябре 1932 года освобожден; с 1935 года вновь преподавал в вузах Москвы; 24 мая 1988 года скончался в Москве.

34. Мученик *Михаил Александрович Новоселов* (1864-1938) – церковно-общественный деятель; с 1902 года издал серию брошюр под общим заглавием «Религиозно-философская библиотека»; в 1907 году

принял участие в организации «Кружка ищущих христианского просвещения» в Москве; с 1922 года находился на нелегальном положении; с 1927 года один из активнейших представителей оппозиции митрополиту Сергию; 23 марта 1929 года арестован; приговорен к восьми годам заключения, отбывал срок в тюрьме г. Ярославля; расстрелян; Архиерейским Собором 2000 года причислен к лику святых.

35. *Обновленческий «митрополит-благовестник» Александр Иванович Введенский* (1889-1946) – до 1922 года священник в Петрограде; с мая 1922 года ведущий деятель обновленчества; с мая 1923 года «епископ Крутицкий»; с 1924 года «митрополит, управляющий Московской епархией»; с октября 1941 года «Первоиерарх Православной Церкви в СССР»; 26 июля 1946 года скончался в Москве.

36. *Обновленческий «митрополит» Антонин (Грановский Александр Андреевич, 1865-1927)* – до 1917 года епископ Владикавказский и Моздокский; с 1917 года проживал на покое в Заиконоспасском монастыре в Москве; в мае 1922 года возглавил обновленческое ВЦУ; с августа 1922 года «архиепископ Крутицкий», затем «митрополит Московский и всея России»; в сентябре 1922 года уволен ВЦУ со всех занимаемых должностей; возглавлял собственную обновленческую группировку «Союз церковного возрождения»; 14 января 1927 года скончался в Москве.

37. *Обновленческий «митрополит» Серафим (Руженцев Сергей Семенович, 1876-1935)* – с мая 1919 года епископ Муромский, викарий Владимирской епархии; в октябре 1922 года уклонился в обновленчество, «архиепископ Владимирский»; с октября 1924 года «митрополит Московский»; с 1927 года «митрополит Ленинградский»; в сентябре 1934 года по докладу «архиепископа» Николая Платонова уволен на покой без пенсии.

38. *Обновленческий «архиепископ» Николай Федорович Платонов* (1889-1942) – с апреля 1922 года настоятель Андреевского собора на Васильевском острове в Петрограде, уклонился в обновленчество; с сентября 1925 года «епископ Охтинский»; с августа 1926 года «архиепископ Гдовский»; с сентября 1934 года «митрополит Ленинградский»; в январе 1938 года объявил о снятии сана и отречении от Бога; 5 марта 1942 года скончался в блокадном Ленинграде.

39. *Обновленческий «протопресвитер» Александр Иванович Боярский* (1885-1937) – с мая 1922 года один из ведущих деятелей обновленчества; с 1923 года настоятель Спасо-Сенновской Успенской церкви в

Петрограде; с августа 1926 года «протопресвитер»; с 1933 года «епископ Ивановский»; с 1935 года «митрополит»; в марте 1936 года арестован; 10 сентября 1937 года расстрелян в г. Иванове.

40. *Обновленческий «протопресвитер» Владимир Дмитриевич Красницкий* (1880-1936) – с мая 1922 года заместитель председателя обновленческого ВЦУ, председатель ЦК созданной им группировки «Живая Церковь»; с мая 1923 года «протопресвитер всея Руси»; в мае 1924 года пытался примириться со святым Патриархом Тихоном, ввиду отсутствия раскаяния Красницкого примирение не состоялось; в 1922-1926 годах настоятель Князь-Владимирского собора в Петрограде; с 1927 года настоятель Серафимовской кладбищенской церкви в Ленинграде; в ноябре 1936 года скончался в Ленинграде.

41. *Агранов (Сорендзон) Яков Саулович* (1893-1938) – с октября 1923 года первый заместитель начальника Секретного отдела ОГПУ; в 1933-1937 годах заместитель председателя ОГПУ (наркома НКВД); расстрелян.

42. *Казанский Александр Васильевич* (1899-1937?) – с марта 1922 года по март 1931 года уполномоченный 6-го отделения Секретного отдела ОГПУ; летом 1937 года репрессирован.

43. *Полянский Иван Васильевич* (1898-1956) – с августа 1926 года помощник начальника 6-го отделения секретного отдела ОГПУ; с 3 марта 1930 года начальник этого отделения; в 1947 году уволен из органов МГБ.

44. *Тучков Евгений Александрович* (1892-1957) – с мая 1922 по октябрь 1929 года начальник 6-го отделения Секретного отдела ОГПУ; в 1939 году уволен из органов НКВД.

Краткие сведения об упомянутых храмах¹.

1. *Собор Воскресения Христова на крови* – с 1923 года кафедральный собор; с конца 1927 года являлся главным центром «иосифлянско-

¹ Сведения составлены на основе публикаций: *Краснов-Левитин А.* Лихие годы: 1925-1941: Воспоминания. Париж: YMCA-Press, 1977; *Антонов В. В., Кобак А. В.* Святыни Санкт-Петербурга: Историко-церковная энциклопедия в трех томах. Т. 1. СПб.: Изд-во Чернышева, 1994; *Шкаровский М. В.* Петербургская епархия в годы гонений и утрат: 1917-1945. СПб.: Лики России, 1995.

го» движения; в ноябре 1930 года закрыт, передан «под культурно-просветительские нужды».

2. *Князь-Владимировский собор* – до ноября 1926 года находился в ведении группировки «Живая Церковь»; с ноября 1926 года по ноябрь 1927 года был временно закрыт; с ноября 1927 года в ведении Московской Патриархии, до 1941 года имел статус кафедрального.

3. *Никола-Богоявленский Морской собор* – не закрывался, сохранялся в ведении Московской Патриархии; с 1941 года имел статус кафедрального.

4. *Сампсониевский собор (собор преподобного Сампсона Странноприимца)* – сохранялся в ведении Московской Патриархии; в июле 1938 года закрыт, отдан под овощной склад.

5. *Церковь Всех Святых при Ушаковской больнице* – в мае 1936 года закрыта и снесена.

6. *Церковь Сошествия Святого Духа на Большой Охте* – в 1930 году закрыта и снесена.

7. *Спасо-Сенновская Успенская церковь* – в 1923 году захвачена обновленцами; после 1932 года обновленческий кафедральный собор; в апреле 1938 года закрыта; в 1961 года снесена.

Публикация, вступление и примечания А. Мазырина.

А. Мазырин

СВЯЩЕННОМУЧЕНИК МИТРОПОЛИТ КИРИЛЛ (СМИРНОВ) КАК ГЛАВА «ПРАВОЙ» ЦЕРКОВНОЙ ОПОЗИЦИИ. КРУГ ЕГО БЛИЖАЙШИХ ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ¹

В новейшей истории Русской Православной Церкви фигура священномученика митрополита Казанского Кирилла (Смирнова) занимает совершенно особое место. Известно, что в завещательном распоряжении святого Патриарха Тихона от 7 января 1925 года он был указан первым кандидатом на должность Патриаршего Местоблюстителя². Именно его в первую очередь святитель Тихон желал видеть своим преемником во главе высшего управления Русской Православной Церкви. Такой выбор Святейшего Патриарха был, конечно же, не случаен: известный еще с начала 1900-х годов как один из самых ревностных и безупречных архипастырей, ничем не запятнавший себя с начала смут революционного времени, к середине 1920-х годов среди российских иерархов святитель Кирилл имел авторитет, вероятно, наиболее стойкого исповедника Православия.

Начиная с 1919 года, митрополит Кирилл постоянно подвергался арестам³. В 1922 году за активное противодействие обновленцам в Казанской епархии святитель Кирилл был в очередной раз арестован и сослан в Зырянский край. Очень ярко готовность священномученика Ки-

¹ Отрывок из диссертации, написанной под руководством протоиерея Владимира Воробьева. Публикация осуществляется в рамках исследовательского проекта РГНФ 01-01-00296 а.

² См.: Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917-1943 / Сост. М. Е. Губонин. М.: Изд-во ПСТБИ, 1994. С. 340, 344.

³ В анкете, заполненной после очередного ареста в июле 1934 года, в графе «род занятий после революции» святитель Кирилл написал: «С 1919 г. декабря месяца и до августа 1933 г. почти сплошь в тюрьме и ссылке» (ЦА ФСБ РФ. Д. Р-37479. Л. 4). Следует добавить, что с июля 1934 года и до расстрела в ноябре 1937 года священномученик Кирилл уже непрерывно находился в тюрьмах и ссылках.

рилл стоять за правду, чего бы ему лично это ни стоило, проявилась летом 1924 года, когда он был на короткое время освобожден и доставлен в Москву. История эта, как известно, была связана с попыткой начальника 6-го («церковного») отделения СО ОГПУ Е. А. Тучкова навязать Патриарху Тихону союз с одним из самых одиозных деятелей обновленчества – В. Красницким. Очередная интрига Тучкова тогда уже почти удалась, и Русскую Церковь могла бы ждать новая большая беда. Священномученик Кирилл сделал все, чтобы убедить святителя Тихона отказаться от всяких переговоров с Красницким. После этого, он был срочно возвращен назад в Зырянский край¹.

Вероятно, под впечатлением проявленной в том эпизоде непоколебимости митрополита Кирилла святитель Тихон и составил свое последнее завещательное распоряжение. В составленном ранее, в ноябре 1923 года, завещании Патриарха священномученик Кирилл был указан не первым кандидатом на местоблюстительство, а вторым после митрополита Ярославского Агафангела (Преображенского)².

¹ В очерке Е. В. Апушкиной «Крестный путь преосвященного Афанасия (Сахарова)» данная история излагается следующим образом: «Еще при жизни Святейшего Тихона в 1924 г. Влад[адыка] Кирилл возвращался из Зырянского края, и ему было предписано явиться в Москву к Тучкову, никуда по дороге не заезжая. Однако Влад[адыка] Кирилл первым делом все же отправился к Патриарху, который только что подписал согласие принять в общение обновленца Красницкого. На вопрос, зачем Святейший это делает, м[итрополит] Кирилл услышал ответ: “Я болею сердцем, что столько архипастырей в тюрьмах, а мне обещают освободить их, если я приду Красницкого”. На это Влад[адыка] Кирилл сказал: “Ваше Святейшество, о нас, архиереях, не думайте. Мы теперь только и годны на тюрьмы...” Святейший вычеркнул фамилию Красницкого из только что подписанной бумаги...» (Молитва всех вас спасет: Материалы к жизнеописанию святителя Афанасия, епископа Ковровского / Сост., предисл. и примеч. О. В. Косик. М.: Изд-во ПСТБИ, 2000. С. 43). Отдельные детали этого эпизода можно уточнить по показаниям самого митрополита Кирилла (см.: «Это есть скорбь для Церкви, но не смерть ее...»: Из материалов следственного дела священномученика митрополита Кирилла Казанского (1930) / Публ. и примеч. Н. Кривошеевой и А. Мазырина // Богословский сборник. Вып. 8. М.: Изд-во ПСТБИ, 2001. С. 334-337).

² См.: Распоряжение Патриарха Тихона / Публ. Т. Ф. Павловой // Российский архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII-XX вв. Вып. 1. М.: ТРИТЭ; Российский архив, 1991. С. 241; Архивы Кремля. Политбюро и Церковь: 1922-1925 гг. В 2-х кн. Кн. 2. / Подгот. изд. Н. Н. Покровского и С. Г.

Органами власти из поведения митрополита Кирилла также были сделаны свои выводы: ими были приложены усилия к тому, чтобы не допустить возглавление им Русской Церкви по кончине святителя Тихона. Срок ссылки священномученика Кирилла заканчивался в конце 1924 года, уведомление об этом и разрешение явиться для получения документов на проезд к месту постоянного жительства он получил еще перед кончиной Патриарха, но затем без всяких объяснений был задержан в отдаленном высылке Зырянского края еще более чем на год¹. В результате, поскольку ни митрополита Кирилла, ни митрополита Агафангела в апреле 1925 года не оказалось в Москве, Патриаршим Местоблюстителем стал митрополит Крутицкий Петр (Полянский)².

В соответствии с волей Святейшего Патриарха и митрополит Петр в завещании на случай своей кончины от 5 декабря 1925 года указал на священномученика Кирилла как на своего первого возможного преемника³. Можно предположить, что и при жизни своей священномученик Петр не усомнился бы передать митрополиту Кириллу местоблустительские права, если бы у того появилась реальная возможность их воспринять. Во всяком случае, как видно из послания митрополита Петра от 1 января 1927 года, окончательное решение вопроса о местоблустительстве им предполагалось при обязательном участии митрополита Кирилла по возвращении последнего из ссылки⁴.

Петрова. Новосибирск: Сибирский хронограф; М.: РОССПЭН, 1998. С. 357; «Это есть скорбь для Церкви, но не смерть ее...» С. 337.

¹ См.: «Это есть скорбь для Церкви, но не смерть ее...» С. 337, 340.

² Существуют сведения о том, что в обязанности присутствия Местоблустителя в Москве епископов, собравшихся на погребение Святейшего Патриарха Тихона, убедил не кто иной, как митрополит Сергей. В «Ташкентском документе» от 17 ноября 1927 года (автор данного документа, посвященного разбору синодального указа № 549 о поминовении за богослужениями, точно не установлен) среди прочего говорилось о митрополите Петре: «Кстати сказать, и его на местоблустительское кресло избрали не без содействия м[итрополита] Сергия, под благовидным предлогом в свое время отклонившего первых двух кандидатов: м[итрополита] Кирилла и м[итрополита] Агафангела» (ЦА ФСБ РФ. «Дело митрополита Сергия: Документы к церковным событиям 1927-1928 гг. Китеж, 1929». Машинопись. С. 222).

³ См.: Акты... С. 421-422.

⁴ См.: Там же. С. 493.

До некоторых пор особое положение митрополита Кирилла в связи с патриаршим завещанием признавал и Заместитель Патриаршего Местоблустителя митрополит Сергей (Страгородский). В мае 1926 года он писал митрополиту Агафангелу: «Впрочем, завещание Святейшего, хотя оно уже и использовано для своей цели (Местоблустителя мы имеем) и теперь не утратило для нас своей нравственно, а пожалуй, и канонически обязательной силы. И если почему-либо митрополит Петр оставит должность Местоблустителя, наши взоры, естественно, обратятся к кандидатам, указанным в завещании, т. е. к митрополиту Кириллу, а потом и к Вашему Высокопреосвященству»¹.

На состоявшихся осенью 1926 года тайных выборах Патриарха митрополит Кирилл получил подавляющее большинство поданных голосов российских архиереев. В статье А. Дейбнера «Русские иерархи под игом безбожников» сообщалось о 72 голосах, отданных за избрание Патриархом митрополита Кирилла². Подтвердить или опровергнуть эту цифру, а также установить точно имена всех архиереев, принявших участие в выборах, на данный момент не представляется возможным, так как в следственном деле, заведенном по данному поводу, какие-либо избирательные бюллетени с подписями отсутствуют³.

Сформулированная 20 марта 1927 года уполномоченным 6-го отделения СО ОГПУ А. В. Казанским версия следствия в отношении данных выборов выглядела следующим образом: «Группа черносотенных церковников, проходящих по следственному делу № 36960 во главе с митрополитом Страгородским Сергием, патриаршим местоблустителем, решила придать церкви окончательно характер определенной антисоветской организации и с этой целью возгласить ее патриархом, произведя выборы его нелегально и наметив в качестве кандидата в таковые наиболее антисоветски настроенное лицо...

В качестве наиболее желаемого кандидата группа наметила именно СМИРНОВА Константина Илларионовича (митрополита Кирилла),

¹ Там же. С. 461.

² См.: Там же. С. 406.

³ См.: ЦА ФСБ РФ. Д. Р-31639. (Следственное дело № 36960).

наиболее черносотенного и активного контрреволюционного церковника..., с которым и снеслась по этому поводу»¹.

В отношении данной версии можно заметить, что, хотя митрополит Сергей, действительно, и принял определенное участие в этих выборах, но, как видно из материалов следственного дела, сделал он это без всякого энтузиазма. Инициатором выборов Заместитель не был (возможно, и по той причине, что в случае их успешного проведения высшая церковная власть должна была перейти другому лицу²). Главную ставку митрополит Сергей делал не на тайные выборы Патриарха, а на свои переговоры с ОГПУ о легализации возглавляемого им церковного управления³.

Что же касается утверждения о том, что «группа черносотенных церковников» по поводу выборов снеслась с митрополитом Кириллом, то это уже был явный домысел следствия⁴. Сам священномученик Кирилл по поводу обвинения его в сношении с «черносотенным епископатом» и желании его

¹ Архив УФСБ РФ по Кировской обл. Д. СУ-11404. Л. 120; Архив УФСБ РФ по Красноярскому краю. Д. П-17429. Л. 6.

² Своеобразное свидетельство о том, что митрополит Сергей никого другого, кроме себя, Патриархом видеть не хотел, донес епископ Евгений (Кобранов). На допросе 22 декабря 1926 года он рассказал, как, «желая улучшить отношения с митрополитом Сергием, предложил во время обеда тост “за будущего патриарха, подобного Тихону”». «Тогда, – согласно епископу Евгению, – Сергей ответил: если ты говоришь обо мне, то я согласен. Если за другого, то нет» (ЦА ФСБ РФ. Д. Р-31639. Л. 92; ср.: Иеромонах Дамаскин (Орловский). Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия: Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 2. Тверь: Булат, 1996. С. 497). Сказано хотя и шутя, но вполне определенно.

³ На допросе 20 декабря 1926 года митрополит Сергей показал: «...В случае, если бы мне удалась регистрация (юридическое оформление моего положения), все Кирилловское дело – т. е. выборы его в патриархи, а вернее выборы патриарха вообще – отпало бы, так как в таком случае летом [19]27 года предполагался созыв поместного собора, где вопрос о патриархе был бы решен. В случае неудачи регистрации – дело продолжалось бы дальше (т. е. собрание голосов), независимо ни от чего» (ЦА ФСБ РФ. Д. Р-31639. Л. 57).

⁴ Сам же следователь Казанский не без удивления спрашивал инициатора выборов епископа Павлина (Крошечкина) на допросе 19 декабря 1926 года: «Как Вы взялись избирать Кирилла, не спрашивая его согласия?» Епископ Павлин ответил: «Мы об этом не рассуждали. Вернее, я об этом не рассуждал» (Там же. Л. 69).

возглавить заявлял: «Обвинение это было для меня совершенно неясным по своему происхождению, т[а]к к[а]к ни с кем в сношениях такого характера я не состоял, никого возглавлять не собирался»¹. Какого-либо значения выборам Патриарха, произведенным без его ведома и послужившим поводом к его аресту в декабре 1926 года, святитель Кирилл не придавал². Однако их результаты ярко иллюстрируют, какой высокий авторитет он имел в епископате Русской Церкви того периода.

Использовать этот авторитет в своих целях пытался и Е. А. Тучков, предложив в феврале 1927 года митрополиту Кириллу встать во главе церковного управления при условии подчинения внутренней жизни Церкви контролю ОГПУ – условию, принятом затем митрополитом Сергием. Митрополит Кирилл, в отличие от митрополита Сергея, от такого предложения отказался³.

Таким образом, из всего вышеперечисленного видно, что священномученик Кирилл занимал в 1920-е годы в Российской Церкви исключительно важное положение. В силу этого, несомненно, имела принципиальное значение его позиция в разгоревшихся во второй половине 1920-х годов спорах митрополита Сергея и представителей так называемой «правой» церковной оппозиции. Хорошо известно, что святитель Кирилл с конца 1920-х годов выступал с критикой деятельности митрополита Сергея. Известно, что, обличая Заместителя, священномученик Ки-

¹ «Это есть скорбь для Церкви, но не смерть ее...». С. 344.

² См.: Там же. С. 345.

³ См.: Там же. В упомянутом очерке Е. В. Апушкиной содержится следующее описание данного эпизода: «Перед тем как митрополит Сергей стал Заместителем Местоблюстителя, его роль Тучков предлагал тем архиереям, имена которых стояли в завещании Св. Патриарха, то есть митрополитам Агафангелу и Кириллу... Последний дал согласие на занятие этой должности, но не принял предложенного условия. “Если нам нужно будет удалить какого-нибудь архиерея, вы должны будете нам помочь”, – сказал Тучков. “Если он будет виновен в каком-либо церковном преступлении, да. В противном случае я скажу: “Брат, я ничего не имею против тебя, но власти требуют тебя удалить, и я вынужден это сделать””. “Нет, не так. Вы должны сделать вид, что делаете это сами и найти соответствующее обвинение!” Владыка Кирилл отказался. Говорят, он ответил: “Евгений Александрович! Вы не пушка, а я не бомба, которой вы хотите взорвать изнутри Русскую Церковь!”» (Молитва всех вас спасет. С. 44)

рилл указывал ему, прежде всего, на превышение им переданных ему полномочий¹. Необходимо, однако, точнее установить характер разногласий между двумя митрополитами². Сводились ли они только к вопросам канонического плана? Каким было отношение митрополита Кирилла к выступлениям других оппонентов митрополита Сергия? Как, в свою очередь, относились в кругах «правой» церковной оппозиции к

¹ Протоиереем Владиславом Цыпиным в двух фразах суть разногласий между митрополитами Кириллом и Сергием выражена следующим образом: «Критика митрополита Кирилла касалась вопроса о том, в каком объеме Заместитель Местоблюстителя может пользоваться правами первого епископа. Митрополит Кирилл считал, что в весьма ограниченном объеме, митрополит же Сергей полагал, что поскольку Местоблюститель не имеет никакой возможности участвовать в делах церковного управления, он пользуется правами первого епископа в полном объеме. Вот суть полемики между митрополитами Сергием и Кириллом, если ее представить в сжатом виде» (Протоиерей Владислав Цыпин. О ситуации в церковной жизни 20-30-х годов // Альфа и омега. 2002. № 3 (33). С. 114.

² Сделать это тем более необходимо, поскольку некоторыми современными авторами этот вопрос освещается совершенно превратно. Например, канадский историк Д. Поспеловский в докладе «Митрополит Сергей и расколы справа» изобразил дело так: «Митрополит Кирилл Казанский был номер 1 в списке трех кандидатов на пост местоблюстителя, избранных патриархом Тихоном на случай, если выборы патриарха не смогут состояться (Агафангел был № 2 и Петр № 3). Сергей, как известно, уже был выбором Петра, когда тот стал местоблюстителем. В краткий период между двумя отсидками Кирилл претендовал на место местоблюстителя, а Сергей доказывал, что поскольку в момент смерти патриарха Тихона митрополиты Кирилл и Агафангел были в заключении, они выпали из преемственности местоблюстительства. Местоблюстителем стал митрополит Петр, он избрал себе заместителем Сергия на случай своего ареста, и митрополит Сергей не имеет права никому уступить этого места, пока не состоится нормальный собор и регулярное избрание патриарха» (Поспеловский Д. Митрополит Сергей и расколы справа // Вестник РХД. Париж; Нью-Йорк; М., 1990. № 1 (158). С. 69). В действительности же, именно «в краткий период между двумя отсидками», в начале 1934 года, святитель Кирилл отказался объявить себя Местоблюстителем, и как раз по той причине, что был жив законный Местоблюститель – митрополит Петр. Господину Поспеловскому это не могло не быть известным, поскольку письмо митрополита Кирилла, где об этом говорилось, было опубликовано (причем с повтором в двух местах) Л. Регельсоном в книге, послужившей автору из Канады одним из главных источников (см.: Регельсон Л. Трагедия Русской Церкви: 1917-1945. Париж: YMCA-Press, 1977. С. 179-181, 493-494).

митрополиту Кириллу? Можно ли на том основании, что среди всех оппонентов митрополита Сергия митрополит Кирилл имел самый высокий ранг, говорить о нем как о главе антисергиевской оппозиции, и если да, то какое содержание имело это возглавление им «правой» оппозиции?

Однако прежде чем переходить к подробному рассмотрению вопроса об отношении святителя Кирилла к деятельности митрополита Сергия, представляется оправданным предварительно остановиться на вопросе о его отношении к митрополиту Петру и понимании полномочий Патриаршего Местоблюстителя. Объясняется это производностью заместительских полномочий (вопрос о которых, как уже сказано, был центральной темой полемики митрополита Кирилла с митрополитом Сергием) от полномочий местоблюстительских.

Отношение митрополита Кирилла к митрополиту Петру. Его понимание полномочий Патриаршего Местоблюстителя

Прежде всего, необходимо отметить, что при всей исключительности своего иерархического положения митрополит Кирилл всегда сохранял к митрополиту Петру должное отношение. Узнав в июне 1926 года, что последний к тому времени стал Патриаршим Местоблюстителем, святитель Кирилл твердо признал его Первоиерархом Российской Церкви, несмотря на то, в каком порядке были названы их имена в патриаршем завещании. В следственном деле священномученика Кирилла 1930 года на этот счет содержатся следующие его собственноручные показания: «Здесь <в Усть-Сысольске> мне стало известно, что Местоблюстителем Патриаршим является митрополит Петр, так как ни меня, ни Агафангела при смерти Патриарха в Москве не оказалось. Хотя для меня остается и сейчас непонятным, почему отсутствие в Москве могло быть препятствием к исполнению обязанностей Патриаршего Местоблюстителя¹, но раз епископатом, бывшим в Москве при погребении Патриарха, местоблюстительство воз-

¹ В первый период своего заместительства митрополит Сергей почти год управлял Русской Церковью из Нижнего Новгорода, не имея возможности переселиться в Москву. В свете этого факта становится более понятным недоумение, высказанное здесь святителем Кириллом.

ложено было на м[итрополита] Петра, то я с любовью признал это для себя обязательным и до сих пор мыслю себя в каноническом и молитвенном с ним общении как [с] первым епископом страны». Следом в тех же показаниях митрополит Кирилл выражал сожаление по поводу того, что митрополит Петр недолго оставался у кормила церковного¹.

Святитель Кирилл был убежден в том, что без ведома священномученика Петра, как Местоблюстителя, и после его ареста никакие принципиально важные для жизни Русской Церкви дела не должны были вершиться. В полемике с митрополитом Сергием он особо отстаивал то, что первым епископом Русской Церкви являлся именно митрополит Петр, и настойчиво требовал от Заместителя вынести решение их спора на усмотрение Патриаршего Местоблюстителя. В черновике письма митрополита Кирилла митрополиту Сергию от 30 января 1930 года – письма, подводящего итог их полемики 1929-1930 годов, – можно прочитать следующие слова: «Отказываясь подчиняться Вам, как узурпатору церковной власти, я остаюсь в нравственном и каноническом повиновении законному Местоблюстителю митрополиту Петру, не тому носителю бессодержательного титула, какого Вы навязываете Церкви, но живому и полномочному носителю связанных с этим титулом церковных прав»².

При этом сам митрополит Кирилл непосредственной связи с заключенным Местоблюстителем не имел, о чем и заявил на допросе 22 февраля 1930 года: «От митрополита Петра Крутицкого я ничего не получал никогда, также ни через кого не писал и ему, потому что не знаю даже, где он находится. В ноябре месяце <1929 года> я в письме к Сергию просил последнего направить всю нашу переписку по недоуменным вопросам митр[ополиту] Петру, как первому епископу страны, но Сергий этого не сделал»³.

¹ «Это есть скорбь для Церкви, но не смерть ее...». С. 337-338.

² Архив УФСБ РФ по Красноярскому краю. Д. П-17429. Л. 27. Следует заметить, что в текст отправленного митрополиту Сергию письма данная фраза не вошла (см. Бутаков А. Два письма митрополита Кирилла // Возвращение. 1996. № 4 (8). С. 24-25).

³ Архив УФСБ РФ по Красноярскому краю. Д. П-17429. Л. 49. Подчеркивания даны согласно источнику.

В признании митрополита Петра первым епископом страны святитель Кирилл был весьма последователен. В ответ на высказанное кем-то мнение о необходимости ему объявить себя Патриаршим Местоблюстителем митрополит Кирилл писал в январе 1934 года: «...Только после смерти митрополита Петра или его законного удаления я нахожусь для себя не только возможным, но и обязательным активное вмешательство в общее церковное управление Русской Церковью»¹.

Однако, защищая то положение, что полнота местоблюстительских полномочий остается за митрополитом Петром, сам по себе объем этих полномочий священномученик Кирилл представлял достаточно ограниченным, во всяком случае, меньшим объема полномочий Патриарха и, тем более, Собора. В показаниях 1930 года он писал на этот счет: «После смерти Патриарха решение вопроса о дальнейшем устройении церковной жизни принадлежит только Собору Поместной Православной Церкви. Обязанность Местоблюстителя найти возможность довести Церковь до Собора и передать ему неизменным полученное от Патриарха преемственно устройство Церкви. Поэтому всякая попытка учредить в Церкви что-либо сверх того порядка, какой был оставлен Патриархом, является нарушением церковного чина, и если бы на такое учреждение отважился Местоблюститель, то такое деяние было бы превышением власти»².

«Никаких учредительных прав в Церкви почивший Патриарх никогда себе не присваивал и, конечно, никому их передать не мог и не передавал, как исключительную регалию Церковного Собора», – писал святитель Кирилл в письме епископу Дамаскину (Цедрику) от 19 июня 1929 года³.

Митрополит Кирилл отрицал за митрополитом Петром право передачи своих полномочий по собственному усмотрению, в том числе и в случае его отречения от должности Местоблюстителя. В том же письме епископу Дамаскину священномученик Кирилл писал: «...Предположим на минуту, что отречение м[итрополита] Петра случилось, то и

¹ Акты... С. 700. Именно это место «проглядел» в книге Л. Регельсона Д. Поспеловский.

² «Это есть скорбь для Церкви, но не смерть ее...». С. 341.

³ Л[опушанская] Е. Епископы исповедники. Сан-Франциско, 1971. С. 30.

тогда м[итрополит] Петр не мог бы передать свои полномочия лицу по собственному выбору, так как оба кандидата в Местоблюстители, названные в патриаршем завещании раньше м[итрополита] Петра, были живы¹. Епископат, утверждавший патриаршее завещание, мог воспринять его только как указание возможных для местоблюстительства лиц, а не как новый порядок передачи патриарших прав и обязанностей².

При этом отсутствие права передачи местоблюстительских полномочий митрополит Кирилл не связывал с личностью митрополита Петра и его местом в патриаршем завещании. По его мнению, таким правом в силу поручения Собора 1917-1918 годов обладал исключительно лично Патриарх Тихон и никто более. «Передавая на основании сего соборного поручения патриаршие права и обязанности, – писал святитель Кирилл митрополиту Сергию в июле 1933 года, – Святейший Тихон не мог передать и не передал с ними лично ему на определенный случай Собором данного и им исполненного поручения, а митрополит Петр, действительно воспринявший после патриаршего завещания все патриаршие права и обязанности, не мог воспринять и не воспринял права передавать все патриаршие права и обязанности архипастырю по своему выбору. Утверждение, будто митрополит Петр совершил такую передачу своим распоряжением 23 ноября / 6 декабря 1925 года на основании патриаршего завещания, делает почившего Патриарха повинным в установлении для Русской Православной Церкви осужденного Вселенской церковью порядка завещательной передачи церковных полномочий, а митрополита Петра – в применении такого порядка в жизни церковной. Всеми силами души протестую против такого оговора почившего Патриарха и его Местоблюстителя»³.

¹ Второй кандидат в Местоблюстители – митрополит Агафангел (Преображенский) скончался 16 октября 1928 года.

² Л[опушанская] Е. Епископы исповедники. С. 32.

³ Акты... С. 697. М. Е. Губонин ошибочно предполагал, что автором данного письма являлся митрополит Иосиф (Петровых). Правильно его атрибутировать стало возможным благодаря письму митрополита Кирилла епископу Афанасию (Сахарову) от 4-5 ноября 1933 года, где упоминается июльское письмо Заместителю (см.: После Туруханской ссылки: (Письма священномученика митрополита Кирилла Казанского к священноисповеднику епископу Афанасию

Несколько позднее, в январе 1934 года, священномученик Кирилл писал на эту же тему: «Сохранение надлежащего порядка в церковном управлении со смерти Святейшего Патриарха Тихона и до созыва законного Церковного Собора обеспечивалось завещанием Святейшего Патриарха, оставленным им в силу особого, ему только данного и никому не передаваемого права назначить себе заместителя. Этим завещанием нормируется управление Русской Церковью до тех пор, пока не будет исчерпано до конца его содержание. Несущий обязанности Патриаршего Местоблюстителя иерарх сохраняет свои церковные полномочия до избрания Собором нового Патриарха. При замедлении дела с выбором Патриарха Местоблюститель остается на своем посту до смерти или собственного добровольного от него отречения или устранения по церковному суду. Он не правомочен назначить себе заместителя с правом, тождественным его местоблюстительским правам. У него может быть только временный заместитель для текущих дел, действующий по его указаниям»¹.

Здесь следует отметить, что по вопросу об объеме полномочий Заместителя Патриаршего Местоблюстителя у митрополитов Кирилла и Петра и не было расхождений. Святитель Кирилл допускал возможность существования заместителя, действующего по указаниям Местоблюстителя. Святитель Петр также считал, что без предварительного сношения с ним его заместитель не должен был принимать ни одного ответственного решения. Назначение заместителя не заменить, а лишь заместить Местоблюстителя, явить собою тот центральный орган, через который тот мог бы иметь общение с паствой². Единomyслие двух святителей здесь было практически полным³.

Однако в вопросе о праве Местоблюстителя указать себе преемника помимо завещания Патриарха Тихона позиция митрополита Кирилла бы-

Ковровскому) / Публ. и примеч. О. Косик // Богословский сборник. Вып. 8. М.: Изд-во ПСТБИ, 2001. С. 358).

¹ Акты... С. 699.

² Там же. С. 681.

³ Подробнее см.: Мазырин А. Вопрос о взаимоотношениях священномученика митрополита Петра (Полянского) с «правой» церковной оппозицией и митрополитом Сергием (Страгородским) // Богословский сборник. Вып. 10. М.: Изд-во ПСТБИ, 2002. С. 419.

ла более категоричной, чем позиция митрополита Петра. Священномученик Петр в принципе допускал, что в случае своей кончины Местоблюститель вправе передать свои полномочия и не поименованному в патриаршем завещании лицу, если названные в нем кандидаты *по каким-либо обстоятельствам* не смогут вступить в отправление местоблюстительских прав и обязанностей. В качестве таких лиц в завещании святителя Петра от 5 декабря 1925 года были названы митрополиты Арсений Новгородский и Сергей Нижегородский¹.

Что же касается священномученика Кирилла, то он на вопрос, как должно было устраиваться церковное управление в случае невозможности (полной или частичной) прямого применения патриаршего завещания, смотрел так: *«...Со смертью всех троих завещанием указанных кандидатов завещание Святейшего Тихона теряет силу, и церковное управление создается на основе указа [от] 7/20 ноября 1920 г.² Тем же указом необходимо руководствоваться и при временной невозможности сношения с лицом, несущим в силу завещания достоинство церковного центра, что и должно иметь место в переживаемый церковно-исторический момент»³.*

¹ Акты... С. 421-422.

² Постановление Патриарха Тихона и соединенного присутствия Священного Синода и Высшего Церковного Совета № 362 от 20 ноября 1920 года, в частности, гласило: *«2) В случае, если епархия, вследствие передвижения фронта, изменения государственной границы и т. п., окажется вне всякого общения с Высшим Церковным Управлением или само Высшее Церковное Управление во главе с Святейшим Патриархом почему-либо прекратит свою деятельность, епархиальный архиерей немедленно входит в сношение с архиереями соседних епархий на предмет организации высшей инстанции церковной власти для нескольких епархий, находящихся в одинаковых условиях...»*

4) В случае невозможности установить сношения с архиереями соседних епархий и впредь до организации высшей инстанции церковной власти, епархиальный архиерей воспринимает на себя всю полноту власти, предоставленной ему церковными канонами...» (Архиепископ Никон (Рклицкий). Жизнеописание Блаженнейшего Антония, митрополита Киевского и Галицкого: В 10-ти т. Т. 7. Изд. Северо-Американской и Канадской епархии, 1961. С. 27-28; Священник Георгий Митрофанов. Русская Православная Церковь в России и в эмиграции в 1920-е годы: К вопросу о взаимоотношениях Московской Патриархии и русской церковной эмиграции в период 1920-1927 гг. СПб.: Ноах, 1995. С. 86-87).

³ Акты... С. 701.

Обобщая вышеприведенные свидетельства, можно сказать, что, с одной стороны, митрополит Кирилл последовательно признавал первосвятительское достоинство митрополита Петра, но, с другой, независимо от личности Местоблюстителя, указывал на сравнительную ограниченность его полномочий. В случае невозможности для Местоблюстителя исполнять роль церковного центра, по мнению священномученика Кирилла, в силу должен был вступать патриарший указ о временной автономизации епархий. Такая позиция митрополита Кирилла прямым образом была связана с его отношением к деятельности Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия, к рассмотрению чего и следует перейти.

Отношение митрополита Кирилла к деятельности митрополита Сергия

Как было отмечено, митрополит Кирилл в принципе допускал, что Местоблюститель мог иметь *временного заместителя для текущих дел, действующего по его указаниям*. Заместителя в качестве, как говорили, *«сторожа» церковного устройства* священномученик Кирилл вполне готов был принять. По его мнению, деятельность митрополита Сергия в 1926 году укладывалась в данные рамки и заслуживала одобрения. В вышеупомянутых показаниях митрополита Кирилла 1930 года на этот счет содержалось следующее замечание: *«Ознакомившись по возвращении в Усть-Сысольск с тогдашним¹ церковным положением, я не мог мысленно не приветствовать твердость м[итрополита] Сергия в охранении того церковного устройства, какое принято было м[итрополитом] Петром после почившего Патриарха»².*

Такой положительный отзыв о деятельности митрополита Сергия в первый период его заместительства для представителей «правой» церковной оппозиции весьма характерен. Отношение к действиям Заместителя, начавшимся весной 1927 года, было уже совсем иным. *«К сожалению»*

¹ Речь идет о церковном положении на июнь 1926 года. Неясно, знал ли тогда митрополит Кирилл о произошедшем незадолго до этого столкновении митрополита Сергия с митрополитом Агафангелом и каким было его отношение к этим событиям.

² *«Это есть скорбь для Церкви, но не смерть ее...»*. С. 340-341.

нию, удержаться на этом скромном положении он не смог, – писал митрополит Кирилл о митрополите Сергии в феврале 1930 года, – и весной 1927 г. “сторож” церковного устройства превращается в реорганизатора его и учредителя нового церковного управления в виде так называемого временного патриаршего Синода во главе с заместителем патр[иаршего] местоблюстителя. В моем понимании деяние такое преломляется как узурпация Церковной Соборной власти...»¹

Однако еще до того, как позиция святителя Кирилла была засвидетельствована в церковных кругах достаточно ясно, определенные попытки представить его как своего единомышленника были предприняты и со стороны приверженцев митрополита Сергия, и со стороны его противников. Так, митрополит Иосиф (Петровых) на допросе 30 сентября 1930 года показал: «О митр[ополисах] Петре и Кирилле сергианцы даже пускали слухи, что они осуждают это новое течение, пускали в оборот письма, якобы с их одобрениями, чем смущали и колебали многих. Лично я получил письмо от митроп[олита] Серафима Чичагова, где он призывал меня образумиться, ссылаясь на то, что и митроп[олит] Кирилл, и все виднейшие иерархи на их стороне. В дальнейшем оказалось, что это была ложь, которая еще более оттолкнула от пользующихся столь негодными средствами»².

Автору не приходилось видеть какие-либо подложные письма, в которых бы священномучеником Кириллом высказывалось одобрение политики Заместителя после 1926 года. Однако известно, что документы, в которых превратно изображалась позиция митрополита Петра, канцелярией митрополита Сергия, действительно, пускались в оборот³. В свете этого можно предполагать, что не были лишены оснований показания митропо-

¹ Там же. С. 342.

² «Я иду только за Христом...»: Митрополит Иосиф (Петровых), 1930 год / Публ. вступл. и примеч. А. Мазырина // Богословский сборник. Вып. 9. М.: Изд-во ПСТБИ, 2002. С. 397.

³ Самой известной здесь является история, связанная с именем епископа Василия (Беляева), который якобы по поручению Местоблюстителя представил доклад о его «вполне удовлетворительном впечатлении» от июльской декларации Заместителя (см.: Акты... С. 529-530). Узнав об этом, митрополит Петр заметил митрополиту Сергию, что никаких поручений, касающихся церковных дел, он епископу Василию не давал (см.: Там же. С. 682).

лита Иосифа и о существовании писем, якобы с одобрениями митрополитом Кириллом действий митрополита Сергия. Тем более что и сам митрополит Кирилл свидетельствовал о попытках манипулирования его именем. Так, в письме архимандриту Владимиру (Пуссету) в начале 1929 года священномученик Кирилл писал: «...Мне часто приписывают мысли и слова, каких я не высказывал. К этому разряду принадлежит и цитированная Вами, влагаемая в мои уста фраза: “ради церковного мира и сохранения единства нужно покрыть любовью то, в чем погрешил митрополит Сергий”. Я ничего подобного никогда не говорил»¹.

Письмо святителя Кирилла архимандриту Владимиру было ответным. «Арх[именискон] <Благовещенский> Евгений, – писал ранее архимандрит Владимир митрополиту Кириллу, – передавал мне влагаемую в Ваши уста следующую фразу...» Следовала выше процитированная фраза о церковном мире и сохранении единства. «Принадлежит ли она Вам, Владыко?» – спрашивал архимандрит Владимир и тут же восклицал: «Я лично более чем уверен, что да»². Такая априорная «более чем уверенность» в правильности собственного понимания позиции священномученика Кирилла, очевидно, была характерна не только для архимандрита Владимира. Однако не многие попытались, подобно ему, прежде чем заявлять о взглядах Казанского святителя, перепроверить правильность своих представлений о них у самого митрополита Кирилла.

Оппоненты митрополита Сергия в пылу полемики также, в свою очередь, не удержались от заявлений о состоявшемся отходе от Заместителя митрополита Кирилла еще до того, как он сам об этом заявил. Тот же митрополит Иосиф, хотя и удостоверился в ложности распространяемых «сергианцами», в том числе и митрополитом Серафимом,

¹ Антонов В. В. Важное письмо митрополита Кирилла // Русский пастырь. 1994. № 2 (19). С. 75.

² Выписка из письма архимандрита Владимира содержится в одном из писем митрополита Кирилла священнику Евлампии Едемскому-Своеземцеву, находящихся в следственном деле последнего (см.: Архив УФСБ РФ по Республике Татарстан. Д. 2-18199. Т. 4. Л. 375 об.).

сведений, лишь, как он сам показал, «в дальнейшем»¹, не преминул в прилагаемом к своему обращению от 8 февраля 1928 года *списке епископов, прервавших общение с митрополитом Сергием*, под вторым номером после митрополита Петра Крутицкого поместить митрополита Кирилла Казанского².

Епископ Нектарий (Трезвинский) в послании к пастве от 8 января 1929 года писал: «...Имеются достоверные данные от ...протоиерея о[тца] Иакова Галахова, находящегося в 60 верстах в Сибири в ссылке, о великом в наши дни святителе исповеднике митрополите Казанском и Свяжском Кирилле. По сведениям от этого ученого старца-протоиерея, Владыка Кирилл, сей великий адамант и столп Православия, томлящийся многие годы по отдаленным ссылкам, этапам и домзакам, сей первейший по патриаршему завещанию Местоблюститель Патриаршего Престола, тоже не признает отступника Нижегородского Сергия и не находится с ним ни в церковно-каноническом, ни в молитвенном общении. А митрополит Кирилл теперь единственный у нас в современной церковной жизни беспримерный авторитет»³. (Епископ Нектарий, согласно его показаниям на следствии, даже запрашивал епископа Димитрия Любимова: «Не пора ли поминать Патриаршим Местоблюстителем митр[ополита] Кирилла вместо митр[ополита] Петра?»⁴ Что на это ответил епископ Димитрий, в показаниях не сообщалось.)

По-видимому, к началу 1929 года относится и еще одно подобное свидетельство – письмо высланных из Воронежа протоиереев Илии Пи-

¹ То есть не раньше конца февраля 1928 года, когда священномученик Серафим (Чичагов) был назначен митрополитом Сергием на Ленинградскую кафедру.

² ЦА ФСБ РФ. Д. Н-7377. Т. 4. Л. 510. Не исключено, правда, что данный список был составлен не митрополитом Иосифом, а кем-то другим, например, епископом Никольским Иерофеем (Афоником). Архимандрит Владимир (Пуссет) в своем письме митрополиту Кириллу писал о нем как о «темной личности» за то, что он «в измышленный им список противников м[итрополита] С[ергия] внес даже архипастырей, состоящих членами Синода» (Архив УФСБ РФ по Республике Татарстан. Д. 2-18199. Т. 4. Л. 375 об.).

³ Послания и письма святителя Нектария // Православная жизнь. 1997. № 2. С. 20.

⁴ Архив УФСБ РФ по Республике Татарстан. Д. 2-18199. Т. 3. Л. 58.

роженко и Петра Новосильцева, посетивших святителя Кирилла в станке Хантайка Туруханского края. В нем они писали: «Проезжая мимо митрополита Кирилла, повидались с ним – были у него в келии... Он сетует, что, по-видимому, его письма не доходят до адресатов, и злые языки распространяют от его лица неправильные мнения. Он вне молитвенного общения с митрополитом Сергием и одобряет и благословляет наших воронежских, вас и всех верных. Рассказывал нам, как все, исполненное митрополитом Сергием, было предложено ему, и он рад, что остался на прямолинейном пути»¹.

Если же обратиться к документам, исходившим непосредственно от самого митрополита Кирилла, то здесь хронологически первым (из известных автору) свидетельством, в котором он недвусмысленно выражал свое негативное отношение к мероприятиям Заместителя, является его письмо архимандриту Неофиту (Осипову), датированное днем 12-ти Апостолов (13 июля по н. ст.) 1928 года. В нем священномученик Кирилл, в частности, писал: «Дорогой Авва... Писал Вам после Преображенского Сергиевского яблочка... Учреждение новой формы В[ысшего] Ц[ерковного] Упр[авления] и я не признаю. Покойного Патриарха реформатором не считаю, а заявление, сделанное о нас в Сергиевской декларации, считаю клеветой. О Господине нашем Петре молюсь, потому что не знаю о его отношении к так называемому Патриаршему Синоду»².

То, какую важность в глазах митрополита Кирилла имел вопрос о Синоде, видно из того, что даже свою молитву о митрополите Петре он ставил в определенную зависимость от позиции Местоблюстителя в этом деле. Письмо архимандриту Неофиту замечательно еще и тем, что это едва ли не единственный документ, в котором священномученик Кирилл со всей определенностью отрицательно отзывался не только об учреждении Синода, но и об июльской Декларации («Преображенском

¹ ЦА ФСБ РФ. Д. Н-7377. Т. 3. Л. 360 об.

² «Это есть скорбь для Церкви, но не смерть ее...». С. 341. Содержание данного письма довольно быстро стало известно за рубежом. В издававшихся Зарубежным Архиерейским Синодом «Церковных Ведомостях» отрывок из него, начинающийся со слов «учреждение новой формы ВЦУ», был напечатан в номере за ноябрь 1928 года (Церковные Ведомости. 1928. № 21-22 (160-161). С. 4).

Сергиевском яблочке»¹), называя содержащееся в ней заявление о ссыльном духовенстве *клеветой*. Как правило же, митрополит Кирилл старался в своих письмах Декларации митрополита Сергия и связанных с нею тем не касаться².

Позднее, на допросе в феврале 1930 года святитель Кирилл, хотя и не скрывал своего отрицательного отношения к июльской Декларации, подчеркивал, что не из-за нее произошло его выступление против Заместителя: *«Обращение Синода и Сергия в 1927 г. в “Известиях ЦИК’а” за № 188 мне известно, но это не послужило поводом к разрыву с Сергием. Я это обращение расцениваю как политический документ, лежащий на личной ответственности его подписавших, т. к. для себя считаю не приемлемым смешение церковной деятельности с какими бы то ни было политическими воззрениями и предположениями»*³.

К началу 1929 года относятся первые из известных документов авторства самого митрополита Кирилла, в которых он уже не просто отрицательно отзывался о деятельности митрополита Сергия, но и свидетельствовал о своем прекращении молитвенно-евхаристического общения с ним. В качестве главного и, по сути, единственного обоснования своего разрыва с Заместителем святитель Кирилл указывал на противоправность проведенной митрополитом Сергием реформы церковного управления. В письме от 7 февраля 1929 года, направленном, вероятно, кому-то из московских непоминающих (скорее всего, священнику Николаю Дулову; выписка из этого письма хранится в деле иеромонаха Никодима Меркулова, возглавлявшего после высылки протоиерея Валентина Свенцицкого общину Никольского храма на Ильинке), митрополит Кирилл писал: *«Заместитель, преемственно принявший на себя единоличное руководство и ответственность за ход церковной жизни, учреждением т[ак] наз[ываемого] Синода подменил законно-преемст-*

¹ Декларация митрополита Сергия от 29 июля 1927 года была опубликована в «Известиях ВЦИК» № 188 (3122) от 19 августа 1927 года, то есть в день праздника Преображения Господня («Яблочного Спаса»).

² Исключением здесь является вопрос о богослужебном поминовении предрержавших властей, на котором митрополит Кирилл особо останавливался в своем письме от 15 мая 1929 года (см.: Акты... С. 640-641).

³ Архив УФСБ РФ по Красноярскому краю. Д. П-17429. Л. 50. Подчеркивания даны в соответствии с источником.

*венную власть Православной Церкви непреемственной и потому незаконной властью, новоучрежденной коллегией, и этим приостановил и свое законно-преемственное руководство церковной жизнью. И пока он не уничтожит учрежденного им Синода, я как архипастырь Православной Церкви не могу по совести подчиняться никаким его церковным распоряжениям. Совершенную им подмену церковной власти, конечно, нельзя назвать отпадением от Церкви, но это есть, несомненно, тяжчайший грех падения. Совершителей греха я не назову безблагодатными, но участвовать с ними в причащении не стану и других не благословлю, т. к. у меня нет другого способа к обличению согрешающего брата»*¹.
 Две последние фразы очень важны для характеристики позиции священномученика Кирилла. Осуждая в своих письмах Заместителя за подмену церковной власти, он был свободен от каких-либо крайних выводов в отношении возглавляемой тем части Русской Церкви. И надо заметить, что в этом святитель Кирилл был последовательным до конца.

Вообще же, с начала 1929 года число происходивших от священномученика Кирилла документов значительно возрастает. Его письма, направленные разным адресатам, переписывались и получали все более широкое хождение в оппозиционной митрополиту Сергию среде. *Отрывочные сведения* о церковной позиции митрополита Кирилла доходили и до Заместителя, но он, как сам позднее писал, *«не спешил делать отсюда соответствующего вывода»*, пребывая в *«выжидательном состоянии»*². Конечно же, митрополит Сергей понимал, какой сильный удар будет нанесен по устроенному им высшему церковному управлению, если такой авторитетнейший иерарх, как митрополит Кирилл, во всеуслышание заявит о своей позиции неприятия этого новообразованного управления. У Заместителя были основания не торопить тот момент, когда негативное отношение святителя Кирилла к его деятельности обнаружится уже не как какой-то слух, а как неоспоримый факт. С обнаружением этого факта не спешили и сторонники митрополита Сергия. Так, митрополит Елевферий (Богоявленский) в ноябре 1929 года писал в своей книге «Неделя в Патриархии»: *«Что касается м[итропо-*

¹ ЦА ФСБ РФ. Д. Р-44340. Л. 40; ср.: Антонов В. В. Важное письмо митрополита Кирилла. С. 77.

² Акты... С. 644-645.

лита] Кирилла, то о нем в Патриархии известно, что он живет в далекой Сибири, здравствует, пользуясь услугами одной старицы монахини... Ни в Патриархию, ни лично м[итрополиту] Сергию он не писал ничего, по своему положению ссыльного. Но говорили, что кое-кому из частных лиц в Москве он писал краткие письма. Ни о таком или ином отношении его к м[итрополиту] Сергию и его деятельности я в Москве ни от кого ничего не слышал. Если бы что-либо он писал неодобрительного по адресу Заместителя, как активного возглавителя Церкви, то об этом говорили бы в Москве. Лично я допускаю возможность чего-либо в этом роде в сердце м[итрополита] Кирилла; но это, могущее быть, лишено канонической принципиальности, а скорее может быть личным чувством, вызываемым положением ссыльного преклонных лет». (Далее митрополит Елевферий бегло упоминал об истории с попыткой проведения тайных выборов Патриарха в 1926 году, в результате которой митрополит Кирилл был вновь арестован и выслан в Сибирь. «Старицу-звонку естественно было подумать, как это м[итрополит] Сергей допустил такую неразумную агитацию, подвергнув его суровой опале», – замечал митрополит Елевферий¹.)

Надо заметить, что когда Литовский митрополит писал эти строки, в Патриархии уже совершенно точно знали о позиции митрополита Кирилла (сам митрополит Елевферий, видимо, также не сильно сомневался в том, какова она, потому-то так и постарался набросить тень на священномученика Кирилла, указывая на то, что его неодобрение деятельности Заместителя объясняется, прежде всего, личной старческой обидой и «лишено канонической принципиальности»). Однако если вернуться к началу 1929 года, то, действительно, можно видеть, что с официальным обращением в Патриархию или к самому Заместителю митрополит Кирилл не спешил. В письме епископу Дамаскину (Цедрику) от 19 июня 1929 года святитель Кирилл давал следующее объяснение такого образа действий: «...Обращение к м[итрополиту] Сергию с громоздким посланием кажется мне не нужным преувеличением церковного значе-

¹ Митрополит Елевферий (Богоявленский). Неделя в Патриархии: (Впечатления и наблюдения от поездки в Москву) // Из истории Христианской Церкви на Родине и за рубежом в XX столетии. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1995. С. 265.

ния м[итрополита] Сергия и подливанием масла в огонь самомнения, и так сжигающего бедного Владыку. Недостатка в братских увещаниях по отношению к нему за эти два года не было. Но м[итрополит] Сергей глух к ним. Не расслышит он и нового, хотя и более строгого окрика. Поэтому достаточно, кажется мне, для личного местоблюстительского уполномоченного частного доведения до его сведения со стороны каждого не согласного с церковной его деятельностью, что деятельность эта идет мимо нас и поощрять [ее] своим согласием и послушанием мы не можем. Можно прямо просить, чтобы, пока существует так называемый “Врем[енный] Патр[иарший] Синод”, м[итрополит] Сергей не трудился бы присылать данному корреспонденту свои распоряжения, так как за ними по архипастырской совести не может быть признано обязательное значение»¹.

В соответствии с этим митрополит Кирилл избрал и способ извещения митрополита Сергия о своей позиции. 15 мая 1929 года он направил Заместителю «для сведения» свое письмо викарию Казанской епархии епископу Афанасию (Малинину). Отправление данного письма послужило поводом для возникновения переписки двух митрополитов 1929-1930 годов, ставшей одним из самых важных событий церковной жизни того времени². Материалы этой переписки (кроме, быть может, последнего письма митрополита Кирилла 1930 года) хорошо известны церковным историкам. В большинстве трудов, относящихся к данному периоду, либо приводятся довольно объемные выдержки из писем двух митрополитов, либо дается их подробный пересказ³. Однако, несмотря на это, ввиду важности содержания этих писем, их никак нельзя оставить без внимания.

¹ Л[опушанская] Е. Епископы исповедники. С. 34.

² Помимо первого письма митрополита Кирилла, адресованного собственно не митрополиту Сергию, переписка включала в себя два письма Заместителя (от 18 сентября 1929 года и от 2 января 1930 года) и два ответа священномученика Кирилла (от 10-12 ноября 1929 года и 30 января 1930 года) (см.: Акты... С. 637-641, 644-657, 677-681; Бутаков А. Два письма митрополита Кирилла // Возвращение. 1996. № 4 (8). С. 24-25).

³ См., например: Митрополит Иоанн (Снычев). Церковные расколы в Русской Церкви 20-х и 30-х годов XX столетия – григорианский, ярославский, иосифлянский, викторианский и другие, их особенности и история. Самара, 1997. С. 334-342; Регельсон Л. Л. Трагедия Русской Церкви: 1917-1945 / После-сло-вие прот. И. Мейендорфа. Москва: Крутицкое Патриаршее подворье, 1996.

При сравнении майского письма с более ранними (например, с процитированным выше февральским письмом) можно сразу обратить внимание на новое обвинение, предъявленное священномучеником Кириллом Заместителю. В дальнейшем это обвинение будет звучать постоянно в письмах митрополита Кирилла, наряду с темой учреждения Синода. С первых же строк святителем Кириллом указывалось на недолжное отношение митрополита Сергия к митрополиту Петру, восхищение Заместителем прав Патриаршего Местоблюстителя. *«Для меня лично, – писал святитель Кирилл в майском письме, – не подлежит сомнению, что никакой заместитель по своим правам не может равняться с тем, кого он замещает, или совершенно заменить его. Заместитель назначается для распоряжения текущими делами, порядок решения которых точно определен действующими правилами, предшествующей практикой и личными указаниями замещаемого. Никаких, так сказать, учредительных прав вроде реформы существующих служебных учреждений, открытия новых должностей и т. п. заместителю не может быть предоставлено без предварительного испрошения и указаний замещаемого».*

Далее митрополит Кирилл обращался к ставшей уже традиционной для него теме подмены митрополитом Сергием строя церковной власти. В действиях Заместителя он усматривал превышение даже и местоблюстительских полномочий при проведении *«коренного изменения самой системы церковного управления».* Убедивший в феврале 1926 года митрополита Петра не учреждать коллегии для управления церковными делами, *«митрополит Сергей через полтора года после этого успевает основательно забыть собственные доводы и границы доверенной ему власти и, восхищая права Собора церковного, учреждает коллегиальное церковное управление в виде так называемого Временного Патриаршего Синода, приостанавливая тем действенность и обнаружение законной единолично-преемственной власти».*

В итоге митрополит Кирилл заявлял, теперь уже во всеуслышание, что *воздержание от общения с митрополитом Сергием и единомышленными ему архиереями он признает исполнением своего архипастыр-*

ского долга. Но тут же святитель Кирилл особо отмечал: *«Этим воздержанием с моей стороны ничуть не утверждается и не заподозривается якобы безблагодатность совершаемых сергианами священнодействий и таинств (да сохранит всех нас Господь от такого помышления), но только подчеркивается нежелание и отказ участвовать в чужих грехах. Посему литургисать с митрополитом Сергием и единомышленными ему архипастырями я не стану, но в случае смертельной опасности со спокойной совестью приму елеосвящение и последнее напутствие от священника сергиева поставления или подчиняющегося учрежденному им Синоду, если не окажется в наличии священника, разделяющего мое отношение к митрополиту Сергию и так называемому Временному Патриаршему Синоду»¹.*

Реакция митрополита Сергия на майское выступление митрополита Кирилла последовала не сразу. Лишь спустя четыре месяца, в письме от 18 сентября 1929 года Заместитель ответил святителю Кириллу и постарался отвести выдвинутые против него обвинения в превышении власти. Прежде всего митрополит Сергей призвал не определять его полномочия, *«играя на ходячем смысле слова “заместитель”».* *«За разъяснением смысла этого наименования, – писал он, – и какой размер полномочий в данном случае оно должно обозначать, всего прямее и вернее обратиться ко мне, как носителю этого наименования, или же к тексту распоряжения Местоблюстителя...»* По разъяснению митрополита Сергия, исходя из завещательного распоряжения митрополита Петра, его титул собственно должен был быть не *«Заместитель»*, а *«Временно исполняющий обязанности Патриаршего Местоблюстителя».* Иными словами, по мнению митрополита Сергия, размер его полномочий не отличался от местоблюстительских. В отношении же Синода митрополит Сергей указывал на его отличие от Коллегии 1926 года: *«Коллегия учреждалась взамен единоличного местоблюстительства и назначалась управлять Церковью в отсутствие Первоиерарха, а Синод утвержден при Первоиерархе, причем в 1927 г. я нарочно оговорил, что наш Синод не имеет полномочий на управление без меня. Коллегия действительно могла угрожать целостности патриаршего строя, а Синод угрожать не может».*

С. 166-172. Протоиерей Владислав Цыпин. Русская Православная Церковь: 1925-1938. М.: Сретенский монастырь, 1999. С. 183-186.

¹ Акты... С. 638-640.

После такого ответа на высказанные святителем Кириллом недоумения митрополит Сергей перешел к обвинениям в адрес уже самого Казанского митрополита (обвинительная часть письма по объему примерно в два раза превосходит защитительную). Главным обвинением в устах Заместителя было то, что митрополит Кирилл *состоит в общении с «церковью лукавующих», хульниками Святой Церкви Христовой и Ее божественных таинств, в отношении которых «только беспросветная темнота одних и потеря духовного равновесия другими... дают христианской любви некоторую смелость верить, что грозное изречение Господа (Мф. 12, 31¹) не будет применяться... со всей строгостью».*

Далее Заместитель указывал, что разрыв евхаристического общения с ним с одновременным отказом считать или себя (митрополита Кирилла) учинившим раскол, или его (митрополита Сергея) *состоящим вне Церкви – «это попытка сохранить лед на горячей плите».* «*Читая Ваше объявление, что Вы впредь до нашего покаяния отказываетесь с нами причащаться, – писал Заместитель, – верующий народ поймет это так, что Вы уже признаете нас внецерковными и нашу евхаристию подложной..., и будет следовать Вашим не словам, а делам; будет отворачиваться от нашей евхаристии, боясь вместо “трапезы Господней” попасть на “трапезу бесовскую”. Отсюда же только шаг до тех хулений, которые были упомянуты мною раньше».*

Наконец, митрополит Сергей спрашивал пожелавшего на него *воздействовать в целях исправления святителя Кирилла: «Имеете ли Вы полномочие на такое воздействие...?»* «*Святая Церковь, – веско замечал Заместитель, – напоминает нам каждому “знать свою меру”... Чтобы каждый епархиальный архиерей, единолично осудив деятельность первого епископа, мог тотчас отказывать ему в каноническом послушании и порывать с ним евхаристическое общение, это нечто неслыханное с точки зрения церковных канонов».* Митрополит Сергей, таким образом, пытался указать митрополиту Кириллу его место – место пусть и авторитетного, но все же не более чем просто *епархиального архиерея.* Собственное же положение Заместитель определял не иначе, как *положение первого епископа.*

¹ Мф 12: 31: «...Всякий грех и хула простятся человеку, а хула на Духа не простится человеку».

В заключении митрополит Сергей *усерднейше просил* митрополита Кирилла *«пересмотреть свое решение... и отложить вопрос до соборного решения».* Заместителем назначался срок, в течение которого должен был быть получен ответ об этом пересмотре (до 1 декабря 1929 года). В случае отсутствия ответа митрополит Сергей угрожал *перейти к соответствующим действиям по вверенной ему власти¹,* то есть к наложению прещений.

Письмо Заместителя шло до находившегося тогда в городе Енисейске митрополита Кирилла более месяца. В ответ 12 ноября 1929 года святителем Кириллом было направлено второе письмо («Отзыв») митрополиту Сергию. В своем «Отзыве» митрополит Кирилл не выходил за рамки тем, уже поднятых в его полемике с Заместителем.

Прежде всего, священномученик Кирилл, *отрицая приписываемую ему склонность «играть» термином «Заместитель»,* еще раз заявлял митрополиту Сергию о своей позиции: *«Продолжаю думать и утверждать, что Вы действительно превзошли “всякую меру самовластия, посягнув самочинно на самые основы патриаршего строя”.* Синода с такими правительственными оказательствами, как при Вас учрежденный и действующий Синод, Русская Церковь не знала ни при Патриархе, ни при митрополите Петре... Сколько бы Вы ни успокаивали верующее сознание заявлениями, что Синод Ваш отнюдь не призван заменить единоличное возглавление Церкви, для всех все-таки остается очевидным, что правите Вы Церковью с Синодом, объявляя, что не можете пригласить в помощь себе братий-соепископов иначе, как в качестве соправителей».

Святитель Кирилл указывал Заместителю на то, что тот сам отказался от единоличной преемственной власти, *«распыливши принятую на себя ответственность за ход церковной жизни на безответственную Коллегию».* Отличие образа поведения Патриарха Тихона от действий митрополита Сергея, по мнению митрополита Кирилла, состояло в том, что *«он имел и постоянных около себя советников, называя совокупность их Синодом, пользовался для проверки своей архипастырской совести и суждениями прилучившихся архиереев, но никого не ставил рядом с собою для переложения ответственности с своей головы на другие».*

¹ Акты... С. 645-650.

Митрополит Кирилл призывал Заместителя *последовать примеру Святейшего* и для успокоения Церкви распустить свой Синод. При этом священномученик Кирилл не имел ничего *против необходимости* для митрополита Сергия *предварительной проверки своих церковных мероприятий голосом собратий*. При Заместителе могли бы быть, *если угодно, и постоянные советники*. «Но такое вспомогательно-советаельное, а не правительственное значение их постоянного сотрудничества с Вами, – писал митрополит Кирилл митрополиту Сергию, – установите во всеуслышание, с такою ясностью, чтобы не оставалось уже надобности разьяснять, что разумели Вы под тем или другим употребленным Вами выражением».

После этого святитель Кирилл вновь обращался к теме соотношения полномочий Заместителя и Местоблюстителя, указывая на существенную разницу между ними в порядке правопреемства. «Митрополит Петр, – писал священномученик Кирилл, – принял свои церковные полномочия после Патриарха скончавшегося и является единым носителем оставленных прав, в каком-то достоинстве и был утверждён в день <погребения> Святейшего Патриарха собравшимися на погребение в значительном количестве епископами, закрепившими это признание особым актом. Вы свои полномочия восприняли от митрополита Петра, пусть даже без ограничений, но в пользовании ими Вас ограничивает существование митрополита Петра как Местоблюстителя. От своих прав по местоблюстительству он не отказывался и до сих пор остается и признается Церковью в своем достоинстве. В качестве Местоблюстителя он выступает перед Церковью с посланиями и самостоятельными предложениями, оставляя за Вами отправление возложенных на Вас ежедневных обязанностей по церковному управлению... Становясь на Вашу точку зрения равенства Ваших прав с правами митрополита Петра, мы, при наличии подобных актов, имели бы одновременно два возглавления нашей Церкви: митрополита Петра и Вас. Но этого в Церкви быть не может, и Ваши права в ней – только отражение прав митрополита Петра и самостоятельного светолучения не имеют. Принятие же Вами своих полномочий от митрополита Петра без восприятия их Церковью в том порядке, как совершилось восприятие прав самого митрополита Петра, т. е. без утверждения епископатом, ставит Вас перед Церковью в положение только личного упол-

номоченного митрополита Петра, для обеспечения на время его отсутствия сохранности принятого им курса церковного управления, но не в положение заменяющего главу Церкви, или “первого епископа страны”».

В ответ на возведенные на него обвинения в солидарности с *изрыгающими хулы на Святую Церковь и Ее божественные таинства* митрополит Кирилл еще раз засвидетельствовал Заместителю, что он в подобного рода хулах ни с кем не объединяется и вообще *о хулах этих узнает впервые* от самого митрополита Сергия. Мысль о безблагодатности «сергианских» таинств отталкивалась священномучеником Кириллом с ужасом. «Вы сами, – писал он митрополиту Сергию, – отмечаете этот мой ужас и, приобщая после сего и меня к таким хульникам, говорите просто неправду». Святитель Кирилл соглашался с митрополитом Сергием в том, что, *если хулы такие действительно кем-нибудь произносятся*, они – плод «беспросветной тьмы одних и потери духовного равновесия другими». Но тут же священномученик Кирилл фактически указывал, что таким хульником на Духа Святого стал и сам митрополит Сергей. «И как горько, Владыко, что потерю духовного равновесия обнаруживаете и Вы в равную меру», – восклицал святитель Кирилл, имея в виду постановление Заместителя и его Синода от 6 августа 1929 года, воспрещавшее, *несмотря ни на какие просьбы, отпевать умерших и предписывавшее перемазывать крещеных и перевенчивать венчанных в отчуждении от его церковного управления*.

Митрополит Кирилл вновь растолковывал митрополиту Сергию, что *отрицательное отношение к его деятельности по управлению церковному не следует воспринимать как отрицание самой Церкви, Ее таинств и всей Ее святыни*. Свою, на взгляд Заместителя, противоречивую позицию священномученик Кирилл подкреплял не ссылками на букву канонов (позднее его последователь епископ Афанасий Сахаров найдет и такую ссылку), а указанием на духовно-нравственные причины своего поведения: «Я воздерживаюсь литургисать с Вами не потому, что тайна Тела и Крови Христовых будто бы не совершится при нашем совместном служении, но потому, что приобщение от чаши Господней обоим нам будет в суд и осуждение, так как наше внутреннее настроение, смущаемое неодинаковым пониманием своих церковных

взаимоотношений, отнимет у нас возможность в полном спокойствии духа приносить милость мира, жертву хваления».

В конце письма святитель Кирилл разяснил Заместителю, почему он, не имея внешних полномочий воздействовать на него в случае его отклонения от надлежащего пути, считал, что нравственное право на такое воздействие у него было: *«Вы хорошо знаете, что с вопросом о местоблюстительстве мое имя связано гораздо больше, чем Ваше».* Митрополит Кирилл напомнил митрополиту Сергию, что и сам митрополит Петр вопрос о местоблюстительстве предполагал окончательно решить при его (митрополита Кирилла) обязательном участии. Почему так, священномученик Кирилл предлагал Заместителю выяснить у Местоблюстителя самостоятельно и усердно просил его *«весь материал, составляющий их переписку, передать на усмотрение митрополита Петра, «как действительно первого епископа страны»*¹.

В ответном, последнем, письме от 2 января 1930 года митрополит Сергей не обошел вниманием аргументы святителя Кирилла. Вновь обращаясь к букве завещательного распоряжения митрополита Петра от 6 декабря 1925 года, Заместитель доказывал, что ему передана вся полнота местоблюстительских полномочий, поскольку никакой ограничительной оговорки в тексте распоряжения не было (в отличие, например, от случая с резолюцией Местоблюстителя от 1 февраля 1926 года по поводу учреждения Коллегии для управления Церковью). *«В акте есть лишь одна оговорка: о том, что за митрополитом Петром остается титул Местоблюстителя и возношение имени по церквам».* В силу этого, митрополит Сергей считал, что он вправе *действовать самостоятельно*. По поводу же Синода, митрополит Сергей замечал, что его члены и при Патриархе *«участвуют не только в обсуждении как советники, но и в постановлениях как соправители и, подписав постановление, несут за него, вместе с Патриархом, каждый свою долю ответственности».* Представления митрополита Кирилла о том, что *при Патриархе были только советники, но не было соправителей*, митрополит Сергей охарактеризовал как *«несколько мечтательные».*

Как и в первом письме, от защиты митрополит Сергей переходил к обвинениям. Несмотря на все разяснения священномученика Кирилла,

¹ Там же. С. 653-657.

главным обвинением в его адрес по-прежнему оставалось проявление им солидарности с оппозицией Заместителю. *«Ваше отмежевание от некоторых крайних выражений оппозиции нисколько не исправляет Вашего канонического положения, – писал митрополит Сергей. – Не имеет существенного значения, все ли заблуждения этого общества Вы разделяете, или некоторые, важно, что ради общения с ним Вы готовы расторгнуть общение с нами».*

Передать дело митрополита Кирилла на суд митрополита Петра Заместитель отказался, мотивировав это тем, что *«признающий авторитет Владыки Местоблюстителя признает суд и того, кому Местоблюститель временно поручил управление».* Подводимым митрополитом Сергием формальным итогом переписки стало предание священномученика Кирилла *«суду собора архиереев»* по обвинению во *«вступлении в общение с обществом, отделившимся от законного священноначалия»*, и увольнение его от управления Казанской епархией с 15 февраля 1930 года, в случае отсутствия до того срока *«выражения им канонического послушания»*¹.

В кратком ответном письме от 30 января 1930 года митрополит Кирилл на основании, в первую очередь, объявленного ему *решительного отказа передать их переписку на усмотрение Местоблюстителя* констатировал *совершенную безнадежность* возвращения Заместителя *«с пути узурпации церковной власти».* В силу этого он заявлял митрополиту Сергию: *«Из предшествовавшей переписки нашей Вы знаете, что при созданном Вами церковном положении ни одно церковное административное распоряжение Ваше я не могу признавать для себя обязательным к исполнению, а потому и после 2 января и после 15 февраля, аще живы будем и Господь изволит, я в деле нравственно-архипастырского служения святой Церкви... остаюсь по-прежнему митрополитом Казанским и Свяжеским для всех православных чад Церкви, не могущих разделять Ваши воззрения на церковные полномочия Ваши и на пути осуществления Церковью своего призвания в здеишем мире, ибо воззрения эти нарушают правду Церкви и искажают ее православное лицо»*².

¹ См.: Там же. С. 677-681.

² См.: Бутаков А. Два письма митрополита Кирилла. С. 24-25.

Получил ли митрополит Сергей это письмо, точно неизвестно. Известно, однако, что определением Временного Синода № 28 от 11 марта 1930 года митрополит Кирилл был уже не просто уволен с Казанской кафедры, но и запрещен в священнослужении «за поддержку раскола и молитвенное общение с раскольниками, за демонстративный отказ от евхаристического общения с возглавлением Русской Патриаршей Церкви и неподчинение Заместителю»¹.

¹ Сообщение об этом содержалось в указе митрополита Сергея от 22 марта 1937 года. В нем этим запрещением мотивировался отвод митрополита Кирилла от должности Патриаршего Местоблюстителя после сообщения о кончине митрополита Петра (см.: Голос Литовской православной епархии. 1937. № 3-4. С. 22).

Факт наложения на митрополита Кирилла запрета в священнослужении для церковных историков остался малоизвестным, хотя еще в 1931 году о нем писал священник Михаил Польский, правда, не верно указывая дату (см.: *Священник Михаил. Положение Церкви в Советской России: Очерк бежавшего из России священника.* СПб., 1995. С. 59). Примечательно, что упоминания о мартовском запрещении 1930 года нет в самом полном на данный момент жизнеописании святителя Кирилла, составленном А. В. Журавским (см.: *Журавский А. В. Жизнеописание митрополита Казанского и Свяжского Кирилла (Смирнова) в контексте исторических событий и церковных разделений XX века: Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия.* Машинопись). Такой автор, как митрополит Иоанн (Снычев), даже особо подчеркивал, что в отличие от постановлений «против иосифлян и других раскольников», в случае с митрополитом Кириллом «запрещения в священнодействии не последовало». «В этом усматривается большое братское снисхождение митр[ополита] Сергея к митр[ополиту] Кириллу», – заключал митрополит Иоанн (*Митрополит Иоанн (Снычев)*). Церковные расколы в Русской Церкви 20-х и 30-х годов XX столетия – григорианский, ярославский, иосифлянский, викторианский и другие, их особенности и история. Самара, 1997. С. 343). В действительности, в том положении, в которое себя поставил митрополит Сергей, проявлять «братское снисхождение» он уже не мог. Сейчас документально установлено, что те же «иосифляне» в 1928 году были запрещены в священнослужении по прямому указанию органов ОГПУ (см.: «Сов. секретно. Срочно. Лично. Тов. Тучкову»: Донесения из Ленинграда в Москву, 1927-1928 годы / Публ., вступл. и прим. А. Мазырина // Богословский сборник. Вып. 10. М.: Изд-во ПСТБИ, 2002. С. 369-370). Есть все основания полагать, что спустя два года запрещение на митрополита Кирилла было наложено по требованию тех же органов. Митрополит Сергей должен был или подчиниться всем этим требованиям, или оставить свой пост.

Сам же священномученик Кирилл к этому моменту уже был в очередной раз арестован и на некоторое время потерял возможность свидетельствовать о своей позиции.

Из обвинительного заключения по следственному делу 1930 года прямо вытекает, что главной причиной новых репрессий ОГПУ против митрополита Кирилла было именно его несогласие с митрополитом Сергием, в том числе и в вопросе о Синоде: «Пользуясь среди духовенства и верующих СССР громадным авторитетом, как первый кандидат – согласно завещания патр[иарха] Тихона – в заместители патриарха, СМИРНОВ с первого момента организации в Москве митрополитом Старогородским Синода и опубликования последним декларации о лояльном отношении Синода к советскому правительству становится в оппозицию Старогородскому и начинает кампанию за ликвидацию Синода и за восстановление во главе церкви патриарха с неограниченной властью, вербуя этим себе к[онтр]револ[юционно] настроенных сторонников в различных городах СССР.

В конце 1929 года СМИРНОВ, зная, что срок ссылки ему оканчивается, открыто порывает всякое общение с Синодом, о чем пишет в Москву митроп[олиту] Старогородскому и в копиях ставит об этом же в известность своих единомышленников»¹.

Таким образом, кампания за ликвидацию Синода и за восстановление во главе Церкви Патриарха, с точки зрения следствия, была уголовно наказуемым преступлением.

Митрополит Сергей тем временем, пока его наиболее сильный оппонент был обречен на вынужденное молчание, систематизировал все свои аргументы и изложил их в статье «О полномочиях Патриаршего Местоблюстителя и его Заместителя», опубликованной в первом номере «Журнала Московской Патриархии»². Со стороны Заместителя данная статья явилась попыткой поставить точку в полемике о его полномочиях, в первую очередь – в полемике с митрополитом Кириллом.

Однако, по имеющимся ныне данным, последнее письменное слово в этой полемике осталось все-таки за святителем Кириллом. После сво-

¹ Архив УФСБ РФ по Красноярскому краю. Д. П-17429. Л. 52. Написание фамилии митрополита Сергея дано в соответствии с источником.

² См.: Акты... С. 692-696.

его освобождения он еще раз обратился с письмом к митрополиту Сергию. В этом письме, датированном 28 июля 1933 года, священномученик Кирилл, как и прежде, сосредоточивался преимущественно на канонических аспектах деятельности Заместителя, вновь называя его «узурпатором церковной власти». Митрополит Кирилл попытался последовательно опровергнуть основные доводы митрополита Сергия, изложенные тем в их прежней переписке и статье «О полномочиях...». Наибольшее внимание святитель Кирилл уделил рассмотрению двух документов, на основании которых Заместитель делал выводы об объеме своих полномочий: завещательного распоряжения Местоблюстителя от 6 декабря 1925 года и его же резолюции от 1 февраля 1926 года. «Оба документа, – писал митрополит Кирилл, – разделенные по происхождению только двухмесячным промежутком, издаются одним и тем же лицом по одному и тому же побуждению с одинаковой целью обеспечить непрерывность текущих дел церковного управления и сохранить принятый в нем курс на время, пока окончится “дело митрополита Петра”. Психологически недопустимо, чтобы автор их неодинаково оценивал эти документы и в своем представлении как-нибудь умалял силу и значение второго в пользу первого. Излагая второй документ с оговоркой, что “дела принципиальные и общецерковные оставляет за собой”, он приписывал не новое какое-либо распоряжение, а предупреждал возможность возникновения чего-нибудь нового. Он лишь пояснил первое свое распоряжение от 23 ноября / 6 декабря 1925 г., подтверждая и для коллегии из трех архиереев, что ей не предоставляется прав больших, чем какие даны были единоличному заместителю. В распоряжении о единоличном замеществе оговорки о делах принципиальных нет не потому, будто объем предоставляемых ему прав мыслится доверителем в более расширенном виде, а потому, что не было опасения о возможности для единоличного заместителя какого-нибудь искушения совершенно заменить собою своего доверителя».

Спор двух митрополитов, Кирилла и Сергия, о том, что же имелось в виду Местоблюстителем при составлении передаточного акта от 6 декабря 1925 года, мог бы разрешить сам митрополит Петр. Теперь известно, что святитель Петр высказался по этому вопросу со всей опреде-

ленностью еще в 1929 году. Причем высказался явно не в пользу трактовки Заместителя¹.

Между тем святитель Кирилл не ограничился в своем письме митрополиту Сергию лишь одной полемикой и закончил свое письмо следующим увещанием: «Только отказавшись от своего домысла о тождественности полномочий Местоблюстителя и его Заместителя, обратившись под руководство патриаршего указа от 7/20 ноября 1920 г. и призвавши к тому же единомысленных с вами архипастырей, можете Вы возвратить Русской Церкви ее каноническое благополучие»².

Нельзя сказать, была ли тогда у митрополита Кирилла какая-то надежда на обращение Заместителя. Однако видно, что со своей стороны он попытался сделать все возможное для поиска путей уврачевания возникших церковных разделений. Он готов был даже не возражать против того, чтобы митрополитом Сергием было учреждено «нечто вроде Синода», но лишь для своей группы, без претензий на обязательность принимаемых им решений для всей Русской Церкви.

В письме епископу Афанасию (Сахарову) от 19 ноября 1933 года святитель Кирилл писал: «Проездом через Москву хочу навестить Кешиного отца³ и узнать, намерен ли он справиться с мнением своего доверителя о тех недоразумениях, на почве коих мы с ним заспорили. Если бы он согласился признать свою деятельность нужной только для своих добровольных сотрудников и отказался бы от всяких прецедентов, оставляя всех замедляющих с одобрением его поведения их собственному усмотрению, то заваренную им кашу не трудно было бы расхлебать»⁴.

Несколько позже митрополит Кирилл так перечислял в письме архимандриту Неофиту (Осипову) условия, при которых он был готов восстановить общение с митрополитом Сергием: «предварительное при-

¹ См.: Там же. С. 681.

² Там же. С. 696-699. По поводу правильной атрибуции этого письма было сказано выше.

³ Имеется в виду митрополит Сергий. «Кеша» – назначенный Заместителем в 1932 году епископом Владимирским и Суздальским священномученик Иннокентий (Летяев).

⁴ После Туруханской ссылки. С. 361.

знание оттуда незаконности и отмена всех запрещений и отказ от учредительных прав и от приматства»¹.

Свое желание лично навестить митрополита Сергия митрополит Кирилл исполнил, о чем он показал на допросе 16 июля 1934 года: «...Проездом через Москву я был в Синоде у митр[ополиита] Сергия, которого я спрашивал, переотправил ли он нашу (мою с ним) переписку митр[ополииту] Петру Крутицкому... У митрополита Сергия я узнал, что переписка эта Петру Крутицкому не переслана, т. к. Петр Крутицкий находится в тюрьме, а где именно, Сергей не знает, т. к. сношений с ним не имеет»². Судя по всему, данный визит был весьма кратким и показал священномученику Кириллу, что восстановление общения с Заместителем невозможно³. После этого, насколько известно, митрополит Кирилл к митрополиту Сергию больше уже никак не обращался⁴.

¹ Акты... С. 869.

² ЦА ФСБ РФ. Д. Р-37479. Л. 24. См. также: Журавский А. В. Гжатский период жизни Казанского митрополита Кирилла (Смирнова) и арест 1934 года // Ежегодная Богословская конференция ПСТБИ: Материалы 1998 г. М.: Изд-во ПСТБИ, 1998. С. 246.

³ В книге «За Христа пострадавшие» приводится следующее описание этого эпизода: «По устному свидетельству его духовной дочери, в 1934 г. митрополит Кирилл приехал в Москву и явился в Патриархию. Учиненный страж преградил ему вход, но высокий, когда-то могучий митрополит, отстранив его, шагнул в кабинет митрополита Сергия. Можно только догадываться о том, какой была эта последняя встреча. Через несколько мгновений митрополит Кирилл вышел; видимо, ему все стало ясно» (За Христа пострадавшие: Гонения на Русскую Православную Церковь, 1917-1956: Биографический справочник. Кн. 1. А-К. М.: Изд-во ПСТБИ, 1997. С. 572-575).

⁴ По свидетельству митрополита Мануила (Лемешевского), митрополит Сергей со своей стороны также предпринимал «попытки примирения» с митрополитом Кириллом, дважды (20 января и 27 февраля 1934 года) послал к нему для переговоров епископа Палладия (Шерстенникова). Результаты эти переговоры не дали (см.: Митрополит Мануил (Лемешевский). Русские православные иерархи периода с 1893 по 1965 гг. (включительно): В 6-ти т. Т. 4. Erlangen, 1986. С. 120). После этого, согласно показаниям арестованной вместе со святителем Кириллом Л. Н. Фокиной, епископ Палладий еще приезжал к митрополиту Кириллу для того, чтобы проинформировать его о присвоении митрополиту Сергию звания «Блаженнейшего» (ЦА ФСБ РФ. Д. Р-37479. Л. 35 об. – 36; Жу-

В написанном в феврале 1934 года письме святитель Кирилл прямо уподоблял деятельность Заместителя обновленческой: «Мы..., как и все обновленчеству сродное, не можем признать обновленное митрополитом Сергием и церковное управление нашим православным, преемственно идущим от Святейшего Патриарха Тихона...»¹

Позднее, уже в 1937 году, эта тема получила окончательное развитие. В письме иеромонаху Леониду от 8 марта 1937 года митрополит Кирилл писал: «Ожидание, что м[итрополит] Сергей исправит свои ошибки, не оправдались, но для прежде несознательных членов Церкви было довольно времени, побуждений и возможности разобраться в происходящем, и оч[ень] многие разобрались и поняли, что м[итрополит] С[ерге]вий отходит от той Православной Церкви, какую завещал нам хранить Св[ятейший] Патриарх Тихон, и, следовательно, для православных нет с ним части и жребия. Происшествия же последнего времени окончательно выявили обновленческую природу сергианства»².

Под «происшествиями последнего времени», очевидно, здесь следует понимать указ Московской Патриархии от 27 декабря 1936 года, провозгласивший митрополита Сергия Патриаршим Местоблюстителем. Этот указ не мог рассматриваться священномучеником Кириллом иначе, как совершенно незаконный, прямо противоречащий завещанию святого Патриарха Тихона и явно уподобляющий его издателей обновленческим захватчикам церковной власти. Таким образом, можно предположить, что и здесь в центре внимания митрополита Кирилла был вопрос о бесчинстве митрополита Сергия в области церковного управления.

Обозревая в целом тему отношения святителя Кирилла к деятельности митрополита Сергия, правомерно поставить вопрос: сводились ли разногласия между двумя иерархами лишь к неодинаковому пониманию объема прав Заместителя, в частности, его права проведения реформ высшего церковного управления (случай с учреждением Временного Патриаршего Синода)?

равский А. В. Гжатский период жизни Казанского митрополита Кирилла (Смирнова) и арест 1934 года. С. 248).

¹ Акты... С. 701.

² История Русской Православной Церкви: От восстановления Патриаршества до наших дней, 1917--1970 / Под общ. ред. М. Б. Данилушкина. Т. 1. СПб., 1997. С. 982.

Вопрос о Синоде, без сомнения, был для митрополита Кирилла принципиальнейшим. Достаточно вспомнить его фразу из письма архимандриту Неофиту от 13 июля 1928 года: *«О Господине нашем Петре молюсь, потому что не знаю о его отношении к так называемому Патриаршему Синоду»*. Можно встретить у самого священномученика Кирилла заявления о том, что вопрос о Синоде был единственным, влекущим его разделение с митрополитом Сергием. Так, изложение своей позиции в первом письме митрополиту Сергию (от 15 мая 1929 года) митрополит Кирилл начал следующим образом: *«Недоумения об отношении к митрополиту Сергию и возглавляемой им Церкви могли возникнуть только потому, что верующие почувствовали в административно-церковной деятельности митрополита Сергия превышение тех полномочий, какие предоставлены ему званием Заместителя Местоблюстителя Патриаршего Престола»*. И далее: *«...До тех пор, пока митрополит Сергей не уничтожит учрежденного им Синода, ни одно из его административно-церковных распоряжений, издаваемых с участием так называемого Патриаршего Синода, я не могу признавать для себя обязательным к исполнению»*¹.

Однако, несмотря на это, есть все основания полагать, что «недоумения» в отношении митрополита Сергия, в том числе и у самого святителя Кирилла, порождались не только вопросом о полномочиях и Синоде. Это очевидно хотя бы потому, что после того как в 1935 году митрополит Сергей уничтожил (по требованию властей) учрежденный им Синод, митрополит Кирилл вовсе не стал признавать для себя его административно-церковные распоряжения обязательными к исполнению.

Хорошо знавший священномученика Кирилла и духовно близкий ему епископ Дамаскин (Цедрик) так разъяснял его позицию Заместителю в письме от 14 октября 1929 года: *«Вопрос о полномочиях и связанный с ним вопрос о праве Вашем самолично изменять установленный раньше (и следовательно, обязательный для Заместителя) курс корабля Церкви – имеет широкое принципиальное значение; сведенный по тактическим соображениям к одному, безопасному для открытой трактовки вопросу о Вашем*

¹ Акты... С. 638.

*Синоде, он естественно вмещает в себя и все другие недоуменные вопросы, но мудрость Ваша почему-то игнорирует это обстоятельство»*¹.

Таким образом, вопрос о Синоде и полномочиях, при всей его принципиальности, выдвигался на первый план не потому, что других недоуменных вопросов к митрополиту Сергию со стороны митрополита Кирилла не было, а потому, что это был практически единственный вопрос, вокруг которого в тех условиях можно было вести открытую полемику. В действительности же, корни разногласий между двумя митрополитами следует искать глубже.

В начале 1929 года в письме архимандриту Владимиру (Пуссету) священномученик Кирилл писал: *«...Церковная дисциплина способна сохранять свою действенность лишь до тех пор, пока является действительным отражением иерархической совести Соборной Церкви; заменить же собою эту совесть дисциплина никогда не может. Лишь только она предъявит свои требования не в силу указания этой совести, а по побуждениям, чуждым Церкви, неискренним, как индивидуальная иерархическая совесть непременно станет на стороне соборно-иерархического принципа бытия Церкви, который вовсе не одно и то же с внешним единением во что бы то ни стало. Тогда расшатанность церковной дисциплины становится неизбежной, как следствие греха. Выход же из греха может быть только один – покаяние и достойные его плоды»*². По митрополиту Кириллу, таким образом, церковная дисциплина должна быть отражением иерархической совести. По митрополиту Сергию же, как может показаться, наоборот: смущения совести должны находить разрешение в укреплении дисциплины, следовании во всем законному священноначалию. *«Боязнь потерять Христа, – писал он в своем послании от 31 декабря 1927 года, – побуждает христианина не бежать куда-то в сторону от законного священноначалия, а наоборот, крепче за него держаться и от него неустанно искать разъяснений по всем недоумениям, смущающим совесть»*³.

¹ «Это есть скорбь для Церкви, но не смерть ее...». С. 343.

² Антонов В. В. Важное письмо митрополита Кирилла. С. 75; Акты... С. 636.

³ Акты... С. 551.

Принцип, продекларированный здесь митрополитом Сергием, означал, что Церковь немислима без *законного священноначалия*, и в первую очередь, – без органов высшего церковного управления, преподающих в виде указов и резолюций разъяснения по всем недоуменным вопросам. Сам он, когда в 1922 году, после ареста святителя Тихона, сохранение патриаршего церковного центра стало невозможным, не нашел ничего лучшего, как признать законность обновленческого ВЦУ, и первым из высших иерархов призвал *всех истинных пастырей и верующих сынов Церкви считать все распоряжения, исходящие от него* (от ВЦУ), *вполне законными и обязательными*¹.

Что же касается митрополита Кирилла, то он, по свидетельству священника Николая Дулова, *когда появился ВЦУ, высказался так: «Туда пойдут те, кому дороги номера входящие и исходящие, а нам они не нужны, будем учиться не бумагописанию, а посту, молитве, богомыслию и окормлению души ко Христу»*². С точки зрения митрополита Кирилла, Церковь вполне могла существовать и без высшего управления и его распоряжений с номерами входящими и исходящими, поскольку и без всего этого Она могла осуществлять свое призвание: *окормление души ко Христу*. Именно в этом *окормлении души* святитель Кирилл и видел внутреннее содержание служения архипастыря. В своем письме Заместителю от 30 января 1930 года он писал: *«...Я в деле нравственно-архипастырского служения святой Церкви, определяемого в своем внутреннем содержании не писанием резолюций и указов, а христианским душепастырством (1 Пет. 5, 2-3³), остаюсь по-прежнему митрополитом Казанским и Свяжским...»*

Явно подразумевалось, что для митрополита Сергия главное в архирейском служении – это именно писание *резолюций и указов*. Для митрополита Кирилла же, архирей – это, прежде всего, *пастырь – не господствующий над наследием Божиим, но подающий пример стаду*. Коренное различие взглядов двух митрополитов, используя слова священномученика Кирилла из того же письма, можно охарактеризовать как различие

¹ См.: Там же. С. 218-219.

² ЦА ФСБ РФ. Д. Н-7377. Т. 6. Л. 254 об.

³ 1 Пет 5:2-3: *«...Пасите Божие стадо, какое у вас, надзирая за ним не принужденно, но охотно и богоугодно, не для гнусной корысти, но из усердия, и не господствуя над наследием Божиим, но подавая пример стаду»*.

воззрений на пути осуществления Церковью своего призвания в здешнем мире, различное понимание правды Церкви. «Во имя этой правды и достоинства Православной Церкви, исполняя свой архипастырский долг, решился я поднять свой голос...», – писал он тогда¹.

Воззрения митрополита Сергия митрополит Кирилл в том письме оценивал как искажающие *православное лицо* Церкви. Однако при этом он не шел на то, чтобы прямо квалифицировать «сергианство» как ересь, хотя попытки склонить его к этому, по-видимому, были. В феврале 1934 года святитель Кирилл писал одному архиерею (вероятнее всего, архиепископу Серафиму Самойловичу), упрекавшему его в *чрезмерной осторожности*: *«Обвинение в еретичестве, даже самое решительное, способно только вызвать улыбку на его <митрополита Сергия> устах, как приятный повод лишний раз своим мастерством в диалектической канонике утешить тех, кто хранит с ним общение по уверенности в его полной безупречности в догматическом отношении.*

*Между тем среди них немало таких, которые видят погрешительность многих мероприятий митрополита Сергия, но, понимая одинаково с ним источник и размер присвояемой им себе власти, снисходительно терпят эту погрешительность, как некое лишь увлечение властью, а не преступное ее присвоение. Предъявляя к ним укоризну в непротивлении и, следовательно, принадлежности к ереси, мы рискуем лишить их психологической возможности воссоединения с нами и навсегда потерять их для Православия. Ведь сознаться в принадлежности к ереси много труднее, чем признать неправильность своих восприятий от внешнего устройства церковной жизни»*².

Здесь можно увидеть еще одно объяснение повышенного внимания священномученика Кирилла к вопросам *внешнего устройства церковной жизни*. Полемика вокруг более острых тем могла бы оттолкнуть от него многих сторонников митрополита Сергия, следовавших за Заместителем не столько в силу сочувствия ему, сколько по инерции. Святитель Кирилл стремился вести дело так, чтобы *не потерять их навсегда для Православия*. Он, несомненно, ощущал свою ответственность за всю Русскую Церковь, зная, что может наступить момент, когда он, в соот-

¹ Бутаков А. Два письма митрополита Кирилла. С. 24-25.

² Акты... С. 701.

ветствии с завещанием святого Патриарха Тихона, должен будет ее возглавить. Поэтому рассматриваемая особенность позиции митрополита Кирилла не в последнюю очередь объясняется соображениями икономии по отношению к широкому церковным массам, не отделившимся от митрополита Сергия.

При этом, обращаясь в полемике с митрополитом Сергием практически только к церковноправовым вопросам, митрополит Кирилл вовсе не ставил перед собой задачи превзойти его в том, что сам называл «диалектической каноникой». *«Не злоупотребляйте, Владыко, буквой канонических норм, чтобы от святых канонов не остались у нас просто каноны. Церковная жизнь в последние годы слагается и совершается не по буквальному смыслу канонов»,* – писал он Заместителю в ноябре 1929 года. Свое выступление святитель Кирилл определял в том же письме как попытку *«растопить лед диалектически-книжнического пользования канонами и сохранить святыню их духа»*¹.

Подводя итог данного раздела, можно сказать, что, высказав не позднее лета 1928 года свое отрицательное отношение к деятельности митрополита Сергия (но не отрицая при этом благодатности «сергианских» таинств), митрополит Кирилл вплоть до своей мученической кончины в 1937 году был весьма последователен в определении своей позиции. Все это время священномученик Кирилл в своей критике Заместителя практически не выходил за рамки рассмотрения канонических аспектов его деятельности. Центральным и, на первый взгляд, единственным вопросом полемики двух митрополитов был вопрос о полномочиях митрополита Сергия и, в частности, вопрос о правомерности учреждения Синода при нем. Однако более внимательное изучение позиции святителя Кирилла уверяет в том, что его особая сосредоточенность на вопросе о полномочиях и Синоде диктовалась соображениями тактики и икономии. Корни же разногласий митрополита Кирилла с митрополитом Сергием крылись в различном понимании природы Церкви и смысла архипастырского служения в Ней. Если для митрополита Кирилла важнее всего для судеб Церкви было свидетельство правды и явление миру Ее божественного достоинства, верности духу Христову, то митрополит Сергий во главу угла ставил сохранение централизованной

¹ Там же. С. 654, 655.

церковной власти и считал возможным ради этого идти на такие компромиссы, которые многими воспринимались как предательство. Дальнейшее развитие этой темы представляет из себя задачу уже не столько исторического исследования, сколько богословского анализа. В задачу настоящей работы такой анализ не входит.

Отношение митрополита Кирилла

к выступлениям «правой» церковной оппозиции 1927-1929 годов. Реакция на его выступление 1929 года в среде «правой» оппозиции

Отношением митрополита Кирилла к митрополиту Сергию и его направлению во многом определялось и его отношение к более ранним выступлениям «правой» оппозиции.

С одной стороны, сам избегавший крайних суждений о «сергианках», священномученик Кирилл и других оппонентов митрополита Сергия пытался удержать от крайностей и недолжных проявлений вражды. Так, в его письме от 27 января 1929 года, найденном при аресте у Н. Н. Андреевой (вдовы протоиерея Феодора Андреева – одного из возглавителей «иосифлянского» движения), содержался следующий призыв: *«В мою пустыню доходят слухи о разрастающейся среди братии по вере вражде, переходящей в ненависть; укоризнах, переходящих в клевету с одной стороны на другую; о ревности не по разуму, граничащей с хулою на Духа Святого, каковы взаимные обвинения в безблагодатности. Горестно слышать это. Бог есть любовь и только пребывающий в любви в Боге пребывает (1 Ин. 4, 16).*

*Поэтому всякое раздражение должно быть совершенно удалено из нашей среды, хотя бы и сыпались на нашу голову обвинения во вражде и приговоры о раскольниках. Обвинениям этим не к чему прилипать, когда вражды в действительности нет. И ревность о сохранении в полной чистоте церковного устройства нашего, как елей над водой, всегда всплывет вверх над обвинениями в раскольниках в суде действительной церковной правды»*¹.

Но с другой стороны, как это видно и из процитированного отрывка, с обвинениями в раскольниках, возводившимися на оппозицио-

¹ Бутаков А. Два письма митрополита Кирилла. С. 23-24.

неров митрополита Сергия, митрополит Кирилл сразу был не согласен. Он еще до начала своей открытой полемики с Заместителем в ряде писем указал на неправомерность налагаемых тем прещений на своих оппонентов. Так, в цитированном уже письме не установленному точно адресату от 7 февраля 1929 года митрополит Кирилл писал: «...Для отрицательного отношения к прещением достаточным основанием служит неправомерность таких прещений». Эту неправомерность, как было показано, святитель Кирилл выводил из совершенной митрополитом Сергием «подмены церковной власти», что он характеризовал как «несомненно, тяжчайший грех падения»¹.

Оценивая действия Заместителя как *тяжчайший грех* и порывая с ним из-за этого евхаристическое общение, митрополит Кирилл, естественно, не мог осуждать за подобный разрыв и других несогласных с митрополитом Сергием. В относящемся примерно к тому же времени (конец зимы – начало весны 1929 года) письме архимандриту Владимиру (Пуссету) священномученик Кирилл, опровергнув принадлежность ему фразы «ради церковного мира и сохранения единства нужно покрыть любовью то, в чем погрешил митрополит Сергий», писал далее: «...Действительно, никого я не сужу и не осуждаю, но и призывать к участию в чужих грехах я не могу, как не могу и осуждать тех иерархов, во главе с митрополитом Иосифом, которые исповедали свое нежелание участвовать в том, что совесть их признала греховным»².

Уже не только свидетельство о неосуждении, а фактически выражение солидарности с выступлениями наиболее видных оппонентов митрополита Сергия можно увидеть в словах письма митрополита Кирилла епископу Афанасию (Малинину), переотправленного затем Заместителю: «Известные мне неоднократные попытки личных и письменных увещаний, обращенных к митрополиту Сергию со стороны почившего ныне митрополита Агафангела, митрополита Иосифа с двумя его vicarями, архиепископа Угличского Серафима, епископа Вятского Виктора, не могли вернуть митрополита Сергия на надлежащее место и к

¹ ЦА ФСБ РФ. Д. Р-44340. Л. 40. Выдержку из данного письма см. также: Антонов В. В. Важное письмо митрополита Кирилла. С. 77.

² Антонов В. В. Важное письмо митрополита Кирилла. С. 75; ср.: Акты... С. 636.

подобающему образу действий. Повторять этот опыт было бы бесполезно». И далее священномученик Кирилл прямо указывал, что поступает «подобно сим архипастырям»¹, воздерживаясь от общения с митрополитом Сергием (последний, как было показано, истолковав по-своему это несколько неосторожное заявление, постарался извлечь из него максимум выгоды в развернувшейся затем полемике двух митрополитов).

Однако необходимо еще раз отметить, что солидарность священномученика Кирилла с деятельностью «правой» церковной оппозиции не была безоговорочной. Как уже указывалось, он последовательно не принимал тезис о безблагодатности возглавляемой митрополитом Сергием части Русской Церкви и даже писал, что *в случае смертельной опасности со спокойной совестью примет елеосвящение и последнее напутствие от священника сергиева поставления*.

В свою очередь и в среде противников митрополита Сергия отношение к такой позиции святителя Кирилла было далеко не однозначным. Довольно заметным был круг лиц, в том числе и архиереев, заявивших о своей солидарности с митрополитом Кириллом и прямо ориентировавшихся на него. Ниже о них речь пойдет особо.

Другие, хотя и не считали для себя необходимым во всем следовать за священномучеником Кириллом в определении своей позиции, в целом одобряли его выступление, как лежащее в общем русле дела борьбы за правду Церкви против политики митрополита Сергия. Так, митрополит Иосиф (Петровых) оценивал его как продолжающее линию прежних антисергиевских выступлений, в частности известного обращения Ярославских архиереев от 6 февраля 1928 года, подписанного в том числе и самим митрополитом Иосифом. «Последнее громкое выступление против Сергия со стороны митрополита Кирилла, – писал он в показаниях на следствии в 1930 году, – говорит за то, что Ярославская декларация не пустой звук. Как вопль наболевшей души, она жива в сердцах наиболее чутких церковных людей»².

Временами заявления о принципиальном, хотя и безоговорочном согласии со святителем Кириллом звучали и со стороны тех, кто сам был настроен по отношению к «сергианскому» направлению гораздо

¹ Акты... С. 638.

² «Я иду только за Христом...» С. 410.

более радикально и в сравнении с ним, и даже в сравнении с митрополитом Иосифом. Например, епископ Нектарий (Трезвинский) во время допроса 5 июня 1931 года заявил следователю: «Я принадлежу к числу духовенства Тихоновской ориентации, т. к. только Патриарха Тихона считал и считаю каноническим главой Православной Церкви. Теперь после смерти его временно подчиняюсь митрополиту Петру, хотя законным преемником Патриаршего Престола считаю митрополита Казанского Кирилла. Митрополита Сергия считаю отступником-узурпатором, виновником церковной катастрофы. С одним письмом митрополита Кирилла, касающимся его отношения к митрополиту Сергию и направлению, взятому им по линии церковной, я ознакомился в августе м[еся]це 1929 г. ... С содержанием этого письма в принципе я был согласен, за исключением некоторых пунктов, в том числе “о благодатности Сергиевского духовенства и о возможности православно-верующим людям иметь общение с Сергиевским духовенством”»¹.

Несогласие со святителем Кириллом в вопросе о благодатности «сергианских» таинств не являлось, как видно, несовместимым с признанием его законным преемником Патриарха Тихона. Однако было немало и тех, кому позиция святителя Кирилла показалась принципиально неприемлемой. В письме священнику Евлампию Едемскому-Своеземцеву от 4/17 ноября 1929 года митрополит Кирилл писал: «В мае я был вынужден высказать вслух свое суждение о произведенном м[итрополитом] Сергием соблазне учреждением т[ак] н[азываемого] Синода. В оч[ень] многих местах суждение мое встречается враждебно, как якобы примиренчество и потеря православного чутья...»²

В качестве примера такого крайне неодобрительного отзыва в адрес священномученика Кирилла можно привести выдержку хотя и из более позднего (от 12 февраля 1934 года), но написанного именно по данному поводу письма. В письме, подписанном неким «убогим Е. М.», говорилось: «До нас дошла печальная весть, что Вы, хотя не имеете родственной связи с митроп[олитом] Сергием, но считаете его и признавших декларацию [и] самочинный синод благодатными и даже, в случае приближения своей смерти, исповедаетесь у новооб-

¹ Архив УФСБ РФ по Республике Татарстан. Д. 2-18199. Т. 3. Л. 566.

² Там же. Т. 4. Л. 367.

новл[енческого] сергиевского священника, а это равносильно признанию м[итрополита] Сергия и самочинного синода. Если такое сведение справедливо, а мы не имеем основ[аний] ему не верить, то Вы выбрали своеобразное положение в Церкви – середину и оказались между двумя стульями, ни с новообновленцами, ни с православными (и в заключение сами поставили себя вне лоно Православной Церкви...)»

Далее следовала откровенная ругань. Автор готов был даже прилагать по отношению к митрополиту Кириллу такие наименования, как «второй Иуда, предатель, любодей, разлагатель» и т. д., но не желал допускать этого и поэтому заканчивал свое письмо призывом: «Призываю Вас, Ваше Высокопреосвященство, осознать и оплакивать свои заблуждения, пока не поздно и далеко не ушли еще, и дело поправимо, ибо в будущей жизни за произведенный соблазн в Церкви нет прощения ни там, ни здесь. Не будем отчаиваться и падать духом, но принесем искреннее покаяние и с помощью Божией вернемся снова в лоно Святой Православной Церкви и покажем себя еще более твердыми и стойкими в святом православии»¹.

Вероятнее всего, что «убогий Е. М.», обратившийся к святителю Кириллу с таким призывом, – это священномученик Макарий (Кармазин), епископ Уманский. Письмо содержится в следственном деле архиепископа Серафима (Самойловича)², с которым, как явствует из показаний епископа Макария, последний имел в 1934 году переписку. Глядя на те же показания, можно подумать, что с самим священномучеником Кириллом епископ Макарий непосредственной связи не имел³. Он вполне мог послать свое письмо архиепископу Серафиму с просьбой переотправить его митрополиту Кириллу. Если священномученик Серафим так и сделал, то ответ святителя Кирилла можно прочитать в словах его письма от того же февраля 1934 года, адресованного «возлюбленному о Господе брату архиепископу»: «Сдается мне, что и Вы сами и Ваши

¹ Новомученики и исповедники Ярославской епархии. Ч. 2: Архиепископ Угличский Серафим (Самойлович); Епископ Романовский Вениамин (Воскресенский); Ч. 3: Священнослужители и миряне / Под ред. прот. Н. Лихоманова. Тулаев: Правосл. Братство св. блгв. кн. Бориса и Глеба, 2000. С. 19-26.

² См.: Архив УФСБ РФ по Ярославской обл. Д. С-12005. Т. 1. Л. 326.

³ См.: Архив УФСБ РФ по Костромской обл. Д. 6179-С. Т. 1. Л. 19 об., 27 об.

корреспондент не разграничивает тех действий митрополита Сергия и его единомышленников, кои совершаются ими по надлежащему чину и в силу благодатных прав, полученных через таинство священства, от таких деяний, кои совершаются с превышением своих sacramентальных прав по человеческим ухищрениям в ограждение и поддержание своих самоизмышленных прав в Церкви»¹.

Разногласия священномученика Кирилла с наиболее активными противниками митрополита Сергия разной оценкой степени отпадения последнего от Церкви не ограничивались. Во многом неодинаковым было и понимание методов практических действий в сложившейся ситуации. Можно говорить, по меньшей мере, о неоднозначности отношения митрополита Кирилла к попыткам создания надъпархиального антисергиевского центра. Так, обращение вятских последователей епископа Виктора (Островидова) за окормлением к епископу Димитрию (Любимову) в Ленинград рассматривалось им как достаточно обоснованное. Однако для казанской паствы подобное обращение к кому-либо из инопархиальных архиереев, по мысли священномученика Кирилла, «было бы неосторожным повреждением своей канонической связи с Церковью Вселенской». Во всяком случае, для своей епархии весной 1929 года он находил такой порядок преждевременным².

При этом святитель Кирилл не сочувствовал и попыткам сделать его самого центром антисергиевской деятельности, особенно в ее крайних проявлениях. Так, не позднее ноября 1929 года им было получено письмо от епископа Иоасафа (Удалова), в котором сообщалось о беспорядках, поднятых в Вятке сторонниками епископа Виктора, причем в сообщении об этих беспорядках каким-то образом фигурировало имя митрополита Кирилла. В ответ священномученик Кирилл привел объемистую выдержку из написанного им тогда письма Заместителю, заканчивающаяся цитированными выше словами о том, что, приобщая его (митрополита Кирилла) к хульникам на таинства «сергиан», митрополит Сергей говорил «просто неправду». И далее митрополит Кирилл писал епископу Иоасафу: «Я привел эту длинную выписку, чтобы снять с себя подозрения в сочувствии вятским безобразиям, упоминаемым Вами. В чем

¹ Акты... С. 702.

² Там же. С. 641.

там дело, я совершенно не знаю, и при чем я там, тоже не знаю. Ни с кем из упоминаемых м[итрополитом] Сергием противников его¹ у меня не было и нет непосредственных сношений. Но м[итрополит] Сергей опытный делец. Он сделал меня «центральной личностью» в совершенно неведомой мне затее об избрании меня в патриархи, а теперь хочет сделать центром каких-то неведомых мне, но граничащих, по Вашим словам, с уголовицей, выступлений против него. *Sapienti sat*»³.

Выступавший только от своего имени, митрополит Кирилл совершенно не желал становиться «центральной личностью» в какой-либо организации. Он отмечал, что и сношений с наиболее активными представителями антисергиевского движения у него не было и нет. Поэтому он с возмущением отверг то обвинение, по которому он осуждался Заместителем. «...Имея право говорить только о моем сочувствии к протестующим, обвинитель навязывает мне «вступление в общение с обществом отделившихся» и т. д.», – писал священномученик Кирилл священнику Евлампию Едемскому-Своеземцеву в январе 1930 года⁴. Об этом же говорилось и в написанном тогда же письме самому митрополиту Сергию: «Изобретение же Вами такого обвинения против меня, как «вступление в общение с обществом отделившихся» и т. д. делает дальнейшие сношения с Вами невозможными для человека, говорящего только от своего лица, ни в каких обществах не состоящего и всегда уклоняющегося от обсуждения церковных вопросов в плоскости политических воззрений и предположений»⁵.

Наряду с митрополитом Сергием особый интерес к развитию темы вступления митрополита Кирилла в некое нелегальное общество проявляли и органы ОГПУ. В декабре 1929 года истек срок ссылки священномученика Кирилла, однако освобождение авторитетнейшего архипас-

¹ Митрополитом Сергием в письме от 18 сентября 1929 года упоминались как «отщепенцы и раскольники» епископы Димитрий (Любимов), Алексей (Буй), Виктор (Островидов) и Иерофей (Афоник) (см.: Там же. С. 647).

² Мудрому достаточно – лат.

³ Выписка из данного письма содержится в письме епископа Иоасафа епископу Дамаскину (Цедрику), находящемся в следственном деле последнего. Архив УФСБ РФ по Брянской обл. Д. П-8979. Л. 2.

⁴ Архив УФСБ РФ по Республике Татарстан. Д. 2-18199. Т. 4. Л. 378.

⁵ Бутаков А. Два письма митрополита Кирилла. С. 24.

тыря в планы властей, очевидно, не входило. Для вынесения нового приговора, продлевавшего заключение святителя Кирилла, обвинение его в связях с какой-нибудь подпольной организацией было весьма удобным. 8 февраля 1930 года митрополит Кирилл был арестован, и начались поиски соответствующей организации.

На первом же допросе священномученику Кириллу был задан вопрос о его связях с Ленинградом, в частности, с епископом Димитрием (Любимовым). *«Дмитрия Гавриловича Гдовского знаю как священника, но ничего общего с ним не имел, переписки с ним за время ссылки не вел»*¹, – ответил митрополит Кирилл. После этого развивать ленинградскую тему следователь не стал, переключившись, по не вполне понятным причинам, на розыск следов связи святителя Кирилла с северокавказскими оппозиционерами митрополита Сергия, возглавлявшимися епископом Варлаамом (Лазаренко). И хотя митрополит Кирилл сразу же заявил: *«Епископа Варлаама Лазаренко совершенно не знаю»*², – и никаких доказательств обратного у следствия так и не появилось, в предъявленном 22 февраля обвинении ему инкриминировалась *«связь с контрреволюционной монархической организацией, раскрытой на Северн[ом] Кавказе, которая ставила своей задачей свержение Советской] власти...»*³.

Ответ священномученика Кирилла был категоричен: *«В предъявленном мне обвинении я совершенно не считаю себя виновным. О существовании какой-то организации, возглавляемой духовенством на Сев[ерном] Кавказе, я не имел понятия и ни от кого не слышал, связи с тако-*

¹ Архив УФСБ РФ по Красноярскому краю. Д. П-17429. Л. 3 об.

В действительности, определенная связь священномученика Кирилла с ленинградскими «иосифлянами» существовала. Происходила она через проживавшую в Ленинграде свояченицу митрополита Кирилла А. Н. Азиатскую, с которой он имел переписку. Согласно показаниям протоиерея Василия Верюжского от 8 мая 1931 года, благодаря ей содержание писем святителя Кирилла становилось известным в «иосифлянской» среде, в том числе и содержание его письма митрополиту Сергию. С другой стороны, через нее же от ленинградских оппозиционеров несколько раз митрополиту Кириллу посылались небольшие денежные переводы (по 10 рублей 3-4 раза) (ЦА ФСБ РФ. Д. Н-7377. Т. 10. Л. 193).

² Архив УФСБ РФ по Красноярскому краю. Д. П-17429. Л. 4.

³ Там же. Л. 46.

*вой никакой не имел»*¹. Очевидно, однако, что запущенный механизм следствия никакие отрицания митрополитом Кириллом своей вины остановить уже не могли².

Таким образом, несмотря на все заявления святителя Кирилла о том, что ни в каких *обществах* или *организациях*, тем более *контрреволюционных*, он не состоял, избежать именно такого обвинения со стороны ОГПУ ему не удалось. В результате активная церковная деятельность священномученика Кирилла, развернувшаяся в 1929 году, в начале 1930 года была на три года пресечена. Вслед за этим, как уже говорилось, митрополит Кирилл определением Синода при митрополите Сергии был *«за поддержку раскола и молитвенное общение с раскольниками»* запрещен в священнослужении.

Здесь необходимо отметить, что хотя тогда святитель Кирилл и протестовал против обвинения его Заместителем во *«вступлении в общение с обществом отделившихся»*, возможность *общения* с этими *«отделив-*

¹ Там же. Л. 47-47 об.

² Основанием для утверждения о связи с Северным Кавказом являлась найденная у святителя Кирилла при обыске открытка, написанная ему епископом Василием (Преображенским), в которой последний сообщал, что *«дама очень много болящих»*, и просил помолиться о них, перечисляя при этом ряд имен без фамилий (Там же. Л. 7). Сопоставив время написания этой открытки (19 ноября 1929 года) с временем проведения массовых арестов «непоминающих» на Северном Кавказе, красноярский следователь предположил, что речь в ней идет именно о них. После этого последовал ряд обращений к отделу ОГПУ в городе Ирбите, где содержался арестованный к тому времени епископ Василий, на предмет его допроса для подтверждения догадки следователя. Обращения звучали так: *«Просим поспешить [с] исполнением нашего № 164/СО...»*; *«Просьба вторично поспешить [с] исполнением нашего № 164/СО...»*; *«Третий раз просим срочно исполнить наш № 164/СО от 26/II с. г. по делу митрополита СМИРНОВА (Кирилла). Ваш ответ имеет решающее значение для дела, благодаря неполучению от Вас материалов следственное дело задерживается [с] окончанием на 1 месяц сверх норм, установленных УПК»* (Там же. Л. 10, 11, 12. *«Наш № 164/СО»* – обозначение первого запроса в Ирбит). Ответ из Ирбита пришел только в середине мая 1930 года. По-видимому, он сильно разочаровал красноярского следователя. Согласно показаниям епископа Василия, речь в открытке действительно шла об арестованных представителях духовенства, но не с Северного Кавказа, а из Кинешемы и Костромы, то есть мест, где, собственно, и проходило служение святителя Василия (Там же. Л. 57 об.).

шимися» для себя он в принципе допускал. В упоминавшемся выше письме января 1930 года священнику Евлампии в ответ на сообщение последнего о том, что он после некоторого *недоумения* вступил в общение с епископом Нектарием (отрицавшим, как было показано, *благодатность Сергиевского духовенства*), священномученик Кирилл написал: «...Думаю, что в Вашем положении и я поступил бы так же». «Пр[еосвященно]му, если не нарушится Ваше общение, – просил митрополит Кирилл в конце письма, – *передайте мой братский привет*». Не желая давать *решение* вопроса об общении священника Евлампия с епископом Нектарием, а тем более, делать на этот счет какое-либо *распоряжение*, святитель Кирилл *высказал свое личное понимание дела и отношение к нему*. «Пусть есть, – писал он, – *некоторая разница в степени, какую определяет воздержание Ваше и его от общения с м[итрополитом] Сергием, но воздержание такое признается необходимым и вновь прибывшим поселенцем. По существу, это звук одного и того же клавиша, но у одних с нажимом на педаль, у других без него. Диез, стоящий при ноте И. прекрасного, не может производить какофонию, особенно в виду все более усиливающейся тугости на ухо Валаамского (он именинник 28 июня¹)»².*

«И. прекрасный», очевидно, не кто иной, как митрополит Иосиф (по наименованию прекрасным ветхозаветного патриарха Иосифа). Как видно, митрополит Кирилл со своей стороны не ставил преград для установления общения с ним и его последователями («иосифлянами»). Впоследствии благодаря такой позиции святителя Кирилла братское общение двух митрополитов действительно было установлено. Но для этого и митрополиту Иосифу с его сторонниками необходимо было сделать свои шаги навстречу священномученику Кириллу, не требуя, в свою очередь, от него «*постановки диеза*» и «*нажима на педаль*».

Подытоживая рассмотренные в данном разделе свидетельства, можно сказать, что изначально отношение митрополита Кирилла к деятельности «правой» оппозиции не было однозначным. С одной стороны, он признавал свое сочувствие архипастырям, заявившим до него протест

¹ 28 июня / 11 июля – день памяти преподобных Сергия и Германа Валаамских.

² Архив УФСБ РФ по Республике Татарстан. Д. 2-18199. Т. 4. Л. 378, 379 об.

митрополиту Сергию, отвергал причисление их к раскольникам и указывал на неправомерность наложенных на них прещений. Но при этом священномученик Кирилл последовательно дистанцировался от наиболее резких проявлений деятельности антисергиевского движения, в частности, от заявлений о полном отпадении Заместителя и его последователей от полноты Христовой Церкви. Также святитель Кирилл весьма сдержанно относился к попыткам придания оппозиционному движению форм общецерковной организации и не оказывал никакой поддержки возможным попыткам поставить его самого во главе такой организации. Реакция на выступление митрополита Кирилла в среде противников митрополита Сергия также была весьма неоднозначной. Наиболее радикально настроенными из них умеренная позиция святителя Кирилла расценивалась чуть ли не как его собственное отпадение от Церкви. Общепризнанным главой «правой» церковной оппозиции митрополит Кирилл к началу 1930-х годов еще не стал.

(Окончание следует¹)

¹ Далее предполагается рассмотреть темы «круг ближайших последователей митрополита Кирилла» и «признание митрополита Кирилла в качестве главы «правой» церковной оппозиции».

А. Гаврилин
Латвийский университет

ПОЧЕМУ НЕ БЫЛ ЗАКРЫТ РИЖСКИЙ СВЯТО-ТРОИЦКИЙ СЕРГИЕВ МОНАСТЫРЬ?

В конце 50 – начале 60-х годов XX века руководство СССР попыталось радикально, в кратчайшие сроки расправиться с сохранением в стране так называемых «религиозных предрассудков». Антирелигиозная кампания была направлена прежде всего против монастырей, как центров духовной поддержки верующих, мест паломничества. В этот период были закрыты все монастыри на территории Латвии, кроме одного – расположенного в самом центре Риги православного Свято-Троицкого Сергиева монастыря. Представляется интересным проследить, как же удалось Православной Церкви в условиях открытых репрессий сохранить эту обитель.

Рижский Свято-Троицкий Сергиев женский монастырь был создан стараниями Марии, Екатерины и Натальи Мансуровых. 1 мая 1891 года Мансуровы открыли в Риге приют для девочек бедных родителей, при котором была учреждена богадельня для престарелых. По просьбе учредительниц, решением Святейшего Синода от 5 октября 1892 года благотворительное учреждение Мансуровых было преобразовано в Рижскую Свято-Троицкую женскую православную общину. Под постройку зданий для этой общины Святейший Синод выделил в Риге участок земли в 3,5 десятины, принадлежащий духовному ведомству. Благодаря активности М. И. Мансуровой и ее дочерей, средства общины быстро увеличивались, а деятельность ее расширялась. Уже в 1893 году удалось завершить постройку храма общины во имя преподобного Сергия Радонежского (освящен 20 июня 1893 года). При храме были построены два монастырских корпуса. Кроме участка, уступленного при учреждении общины, Святейшим Синодом в 1893 году были переданы в распоряжение Свято-Троицкой общины сенокосные луга на левом берегу Даугавы (в Спилве), а в 1894 году Министерство государственных имуществ отдало общине 170,5 десятин земли Митавской (Елгавской) лесной казенной дачи (Валгунда), на которой в 1899 году было открыто отделение

Рижской Свято-Троицкой общины под именем Спасо-Преображенской пустыни. Кроме храма, освященного в 1899 году, в пустыни были построены часовня, здание для сестер и священнослужителей, а также странноприимный дом, на втором этаже которого была открыта приходская школа. К 1902 году количество сестер Свято-Троицкой общины достигло 114 человек, и община уже имела завод для производства церковных свечей, детский приют на 40 девочек, двухклассную с четырьмя отделениями школу на 40 учениц, иконописную и швейную мастерские. Кроме того, при общине действовала бесплатная столовая для бедных, в которой ежедневно получали питание до 150 человек. Определением Святейшего Синода от 31 декабря 1901 года Рижская община была переименована в Свято-Троицкий Сергиев монастырь, настоятельницей которого была назначена одна из учредительниц общины – Екатерина Мансурова, в монашестве – Сергия, которая 10 марта 1902 года была возведена в сан игуменьи. 15 сентября 1902 года епископ Рижский и Митавский Агафангел (Преображенский) совершил торжественное открытие Рижского Свято-Троицкого Сергиева монастыря¹.

Тяжелейшим испытанием для обители стала первая мировая война. 18 июля 1915 года сестры и имущество монастыря были эвакуированы в Новгородскую губернию. После окончания войны практически ничего из монастырского имущества не было реэвакуировано, в Латвию не удалось вернуться и большей части сестер, в том числе и основательницам обители. Только в 1921 году официально была восстановлена деятельность Рижского монастыря и его филиалов в Валгунде и Илуксте. В 1921 году при монастыре возобновили свою работу странноприимный дом, столовая, детский приют и школа. Несмотря на усилия настоятельницы обители игуменьи Евгении (Постовской, управляла монастырем до 1947 года), монастырь, лишенный, как и вся Латвийская Православная Церковь, государственной поддержки, утративший своих меценатов, так и не смог полностью восстановить свой довоенный уровень. Однако, несмотря на все материальные трудности, монастырь продолжал успешно выполнять свою задачу духовно-просветительного центра православных Латвии.

¹ Прибавления к «Церковным Ведомостям». 1902. С. 1330-1331; Гаврилин А. Очерки истории Рижской епархии. 19 век. Рига, 1999. С. 313-315.

Летом 1940 года территория Латвийской Республики была насильственно инкорпорирована в состав Советского Союза, и над монастырем нависла угроза национализации монастырской недвижимости, был закрыт детский приют, закрыты банковские счета монастыря. Чтобы не раздражать новую власть, все молодые сестры уехали в Спасо-Преображенскую пустынь, в Рижской же обители остались только больные и пожилые инокини.

Во время второй мировой войны подверглась разрушению Спасо-Преображенская пустынь. Фашисты попытались вывести сестер Рижского монастыря в Германию, однако сестры отказались покинуть свою обитель. Перед Пасхой 1943 года по ходатайству митрополита Вильнюсского и Литовского Сергия (Воскресенского) немецкие оккупационные власти позволили перевести из Саласпилского концентрационного лагеря в Рижский монастырь несколько сот больных детей. Сестрам удалось выходить большинство этих детей и передать их на воспитание в православные семьи¹.

В годы второй мировой войны советское руководство, чтобы разбить внешнего противника, было заинтересовано прежде всего в укреплении единства нации, в результате чего ослабило свой натиск на «противника внутреннего», то есть на Церковь. После окончания войны необходимо было решать вопросы восстановления подорванного войной народного хозяйства страны, а также проблемы, связанные с политической нейтрализацией и ассимиляцией в советский строй населения вновь захваченных территорий. Эту задачу невозможно было решить при помощи открытой антицерковной кампании. Поэтому в первые послевоенные годы руководство СССР старалось демонстрировать нейтральное или даже благожелательное отношение к Церкви. По настоятельным просьбам верующих в ряде мест была возобновлена деятельность отдельных ранее закрытых храмов. Рассматривая монастыри с чисто экономических соображений, как крупные хозяйства, которые давали стране так необходимую после войны сельскохозяйственную продукцию, постановлением Совнаркома СССР от 22 августа 1945 года было предписано местным органам власти, «впредь до особых указаний, не препятст-

¹ Священник А. Голиков, С. Фомин. Кровью убежденные. Мученики и исповедники Северо-Запада России и Прибалтики (1940-1955). Москва, 1999. С. 22.

вовать деятельности мужских и женских монастырей», сохранять их здания, землю, инвентарь, скот. Постановлением от 29 августа 1945 года монастыри освобождались от уплаты земельной ренты и налога со строений, монашествующие – от налога на холостяков, одиноких и малосемейных. Постановлением Совета Министров от 29 мая 1946 года монастырям даже вернули часть изъятых ранее государством земель, а в отдельных случаях выделили из государственного фонда по 0,15 га земли на одного насельника; обителям разрешили заниматься промыслами, оборудовать мастерские и т. п.¹ Параллельно монастырям установили жесткие нормы по государственным натуральным поставкам сельскохозяйственной продукции. В феврале 1947 года в СССР была официально прекращена деятельность «Союза воинствующих безбожников».

Во второй половине 1948 года «послабления» Церкви заканчиваются, и вновь полными оборотами заработала советская «машина устрашения», призванная обуздать выпущенные в ходе войны духовные силы общества – его национальное и личностное самосознание, составной частью которого являлось и религиозное жизнеощущение. Вновь развернулась кампания по закрытию церквей, с 1949 года постепенно были запрещены службы вне стен храмов, отменены крестные ходы, кроме пасхальных, ограничены разъезды священников, не допускалось обслуживание одним священником нескольких церквей. Если репрессии первых послевоенных лет (аресты, заключения в лагеря, ссылки, снятия с регистрации) коснулись прежде всего духовенства, оказавшегося в годы войны на оккупированных фашистами территориях, то после 1948 года они уже носили повсеместный характер.

Если в 1941 году на территории Латвии было 164 действующих православных церквей, то после окончания военных действий в ведении Рижской епархии Русской Православной Церкви (РПЦ) осталось только 138 храмов, так как 16 храмов были полностью разрушены во время войны, а десять – переведены в ведение Псковской епархии. Практически все оставшиеся храмы нуждались в ремонтных работах, однако в тяжелых условиях послевоенного времени и атеистического режима приходы не могли своими силами восстановить храмы. Как отмечал уже в 1959 го-

¹ Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. Москва, 1999. С. 334-335.

ду епископ Таллинский и Эстонский Иоанн (Алексеев), управлявший в 1958-1962 годах и Рижской епархией: «...из числа ста двадцати действующих приходов епархии шестьдесят малочисленны и крайне бедны, поэтому существуют лишь благодаря дотациям. Остальные шестьдесят также недостаточно сильны в материальном отношении и не имеют возможности присоединить к себе эти беднейшие приходы». В результате епархия могла приводить в порядок храмы только за счет дотаций, выделяемых руководством РПЦ, однако в 40-50-х годах 20 века практически все приходы РПЦ нуждались в материальной помощи, поэтому дотации, выделяемые Рижской епархией, были очень скудными: в 1954 году епархии было выделено 250 тысяч рублей, в 1955 году – 100 тысяч, в 1956 году – 150 тысяч, в 1957 году – 150 тысяч, в 1958 году – 180 тысяч рублей¹. Этих средств хватало лишь на проведение косметических ремонтов отдельных храмов, между тем как большинство церквей епархии нуждались в капитальных ремонтах или реставрационных работах.

Еще одной, крайне болезненной проблемой для Рижской епархии в послевоенные годы была нехватка священнослужителей. В октябре 1944 года, с отступлением германских войск, территорию Латвии покинули 24 православных священника; в 1941 году и в 1944-1948 годах органами НКВД были репрессированы 36 священников и 4 диакона. В результате в 1948 году при 136 церквях Рижской епархии осталось только 80 священников. В 1949-1952 годах были репрессированы еще 12 священников и 4 диакона². Необходимо отметить, что в результате репрессий епархия на долгие годы лишилась самых опытных священнослужителей, пользовавшихся авторитетом среди паствы. Насильственная национализация земли и скота, проведенная на территории Латвии во второй половине 40-х годов, резко ухудшила материальное положение сельского населения, что неизбежно сказалось и на положении приходского духовенства, жившего в основном за счет пожертвований населения. Кроме того, создававшиеся в ходе массовой коллективизации колхозные управления становились не только центрами хозяйственной жизни, но и центрами идеологической

¹ См. Государственный архив Латвии (ГАЛ). Ф. 1452. Оп. 1. Д. 22. Л. 11; Д. 16. Л. 45; Д. 14. Л. 13.

² Священник А. Голиков, Фомин С. Цит. изд. С. 213.

работы, что неизбежно приводило к усилению на селе атеистической пропаганды.

После окончания войны в распоряжении Рижского Свято-Троицкого Сергиева монастыря и его филиалов в Валгунде и Илуксте было 19,11 га земли. Из них 3,19 га находилось в Риге, 5,12 га – в Валгунде и 10 га земли – в Илуксте. В 1946 году 15 из 20 зданий, принадлежавших Спасо-Преображенской пустыни в Валгунде, были национализированы. Три строения были отобраны и у Рижского Свято-Троицкого Сергиева монастыря. Тяжелейшим ударом по экономическому положению монастыря было закрытие 7 мая 1953 года его филиала в Илуксте, в результате чего обитель лишилась большей части земли и своего самого крупного подсобного хозяйства¹.

30 октября 1947 года игуменией Рижского Свято-Троицкого Сергиева монастыря была назначена Тавифа (в миру Дмитрук София Ивановна). По мнению уполномоченного по делам религии на территории Латвийской ССР при Совете Министров СССР А. А. Сахарова, игумении Тавифе удалось добиться особого расположения к Рижскому монастырю Патриарха Московского и всея Руси Алексия I (Симанского). Во время приема Тавифы Патриарх выделил Рижской обители значительную денежную сумму, а также подарил монастырю икону преподобного Сергия Радонежского и частицы его мощей. А. А. Сахаров отмечал, что «эта акция Патриарха безусловно содействовала усилению роли монастыря»². И в последующие годы Московский Патриархат постоянно оказывал Рижской обители материальную помощь, благодаря которой в 1954 году были обновлены росписи Свято-Троицкого храма, отремонтированы все монастырские строения в Риге и в Спасо-Преображенской пустыни. Игумения Тавифа, понимая, что открытое противодействие антицерковной политике государства может только ухудшить и без того сложное положение монастыря и послужить основанием для его закрытия, до минимума ограничила свои контакты с органами власти и полностью изолировала от прямых контактов с властями монашествующих и технический персонал обители. Аппарат уполномоченного по делам религии откровенно раздражала такая тактика игумении, однако подоб-

¹ См.: ГАЛ. Ф. 1419. Оп. 1. Д. 44. Т. I. Л. 48-53.

² Там же. Л. 6, 17, 73, 94, 129, 143, 150, 153, 173, 179, 187.

рать конкретные, компрометирующие в глазах советской власти Тавифу факты, на основании которых удалось бы снять ее с места настоятельницы обители, уполномоченному никак не удавалось.

По новым полномочиям настоятельницы Рижской обители, утвержденным уполномоченным по делам религии в 1950 году, монастырь лишили права юридического лица и возможности самостоятельно определять свою кадровую политику. Уполномоченный по делам религии в ультимативной форме потребовал от руководства монастыря заранее ставить его в известность обо всех женщинах, которые по «своим субъективным причинам хотели оставить социалистическое общество – самое справедливое общество в мире», чтобы иметь возможность заставить их изменить свое решение. Однако, несмотря на все меры давления, количество монашествующих в Свято-Троицком Сергиевом монастыре постоянно увеличивалось, в основном за счет инокиней других, закрывавшихся советской властью обителей. Постоянно поступали и новые послушницы. Общее число монашествующих в Рижском Свято-Троицком Сергиевом монастыре в послевоенные годы составляло в среднем 88 человек. С 1946 по 1953 год количество насельниц Рижского монастыря увеличилось на 17 человек, с 1954 по 1957 год – на 18 человек¹. Обеспокоенные неуклонным ростом числа насельниц, органы советской власти начиная с 1957 года запретили их прописывать в Рижском монастыре. Менее жесткий контроль был над Спасо-Преображенской пустыней, куда, как правило, и расселяли новых насельниц, однако, в силу небольших размеров пустыни, в ней можно было разместить только ограниченное число монашествующих.

Знаменательным событием в послевоенной истории Рижской обители было проведение в ней в 1950 году съезда духовенства и мирян, посвященного 100-летию образования Рижской епархии. Созыв и проведение этого съезда были заслугой выдающегося иерарха РПЦ митрополита Вениамина (Федченкова), управлявшего Рижской епархией в 1947-1951 годах.

Органам советской власти приходилось считаться с влиянием Рижского Свято-Троицкого Сергиева монастыря среди православного населения Прибалтики, поэтому, несмотря на то, что расположенная в самом

¹ См.: Там же. С. 166.

центре Риги обитель откровенно «мозолила» им глаза, они никак не могли осмелиться просто в одночасье ликвидировать монастырь. Предполагалось прежде всего сделать все, чтобы максимально подорвать материальное благосостояние обители. В 1954 году исполнительный комитет Рижского городского Совета депутатов принял решение об отчуждении от территории Рижского монастыря земельного участка в 0,81 га. Это решение обосновывалось срочной потребностью города в этом участке для расширения улицы Пернавас и строительства многоэтажного жилого дома, в котором остро нуждались работники Рижской киностудии. Тем не менее в течении пяти лет после национализации этого участка никакие строительные работы на нем не велись. 25 октября 1956 года было принято постановление Совета Министров СССР «Об изменении порядка снабжения населения продуктами животноводства», по которому впредь все министерства и ведомства освобождались от обязательной сдачи государству мяса и молока из своих подсобных хозяйств. По предложению аппарата уполномоченного по делам религии на территории Латвийской ССР действие этого постановления не было распространено на Рижский Свято-Троицкий Сергиев монастырь, так как, по мнению А. А. Сахарова, освобождение от обязательных поставок государству могло привести к улучшению материального положения обители, а это не отвечало интересам государственной политики¹.

4 октября 1958 года ЦК КПСС принял секретное постановление «О записке отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам «О недостатках научно-атеистической пропаганды», которое обязывало все партийные, комсомольские и общественные организации развернуть пропагандистское наступление на «религиозные пережитки» советских людей. И в соответствии с указаниями ЦК КПСС Совет Министров СССР 16 октября принял постановления «О монастырях в СССР» и «О налоговом обложении доходов предприятий епархиальных управлений, а также доходов монастырей»². По ним монастырям запрещалось применять наемный труд, предписывалось уменьшить земельные наделы монастырей и сократить количество обителей. Кроме того,

¹ Там же. С. 120, 155; Д. 45. С. 11.

² См.: *Протоиерей Владислав Цыпин. История Русской Церкви. 1917-1997.* Москва, 1997. С. 379-380, 383.

вновь вводились отмененные в 1945 году налог со строений и земельная рента, резко повысились ставки налога с земельных участков монастырей. Церкви запрещалось продавать свечи по ценам, превышающим цены, установленные свечными мастерскими. В результате приходы резко сократили приобретение свечей, что привело к закрытию свечных мастерских, являвшихся одним из основных источников доходов монастырей. Так, если производство свечей до 1957 года приносило Рижскому Свято-Троицкому Сергиевому монастырю ежегодную прибыль в 21 тысячу рублей, то начиная с 1958 года свечное производство становится убыточным (в 1958 году убыток от свечного производства составил 51136,60 рублей, в 1959 году – 62107,78 рублей)¹. Началась широкомащтабная пропагандистская атака на верующих в средствах массовой информации, а с 1959 года была развернута кампания по массовому закрытию церквей и ликвидации монастырей. За 1959 год только РПЦ потеряла 14 обителей, в 1960 году – 9 монастырей, в 1961 году – 11 монастырей, в 1962 году было закрыто еще 6 православных монастырей. В результате открытых гонений к 1963 году у РПЦ на всей территории СССР осталось только 16 обителей – 6 мужских и 10 женских (1500 насельников)².

Треть всех доходов Рижской обители составляли частные пожертвования, которые в основном поступали через расположенную рядом с Рижским Центральным рынком монастырскую Свято-Николаевскую часовню. По предложению Московского райисполкома города Риги, в апреле 1959 года Свято-Николаевская часовня была закрыта и снесена с лица земли. Кольцо вокруг монастыря все сжималось. Наконец, 20 мая 1959 года было принято постановление Совета министров Латвийской ССР «О ликвидации монастырей, находящихся на территории Латвийской ССР». В соответствии с этим постановлением необходимо было в течение 1960 года ликвидировать все монастыри на территории Латвии, в том числе Рижский Свято-Троицкий Сергиев монастырь и его отделение в Валгунде. Всех трудоспособных насельниц предполагалось в обязательном порядке устроить на работу, а нетрудоспособных поместить в

¹ ГАЛ. Ф. 1419. Оп. 1. Д. 44. Т. I. Л. 108, 152-153.

² Шкаровский М. В. Цит. изд. С. 399.

дома инвалидов¹. В средствах массовой информации появились сообщения о закрытии монастыря, некоторые газеты объявили Рижский монастырь уже закрытым. В феврале 1960 года уполномоченному по делам религии А. А. Сахарову было подано письмо администрации 66-й Рижской семилетней школы, которая располагалась на земле, ранее отторгнутой у Свято-Троицкого Сергиева. В этом письме соседство школы и монастыря было названо «ужасными условиями работы школы», на основании чего администрация школы потребовала отдать монастырские помещения школе, а сам монастырь перевести в другое место. Интересно отметить, что на этом письме А. А. Сахаров сделал приписку, что оно написано по его личной рекомендации. Уполномоченный по делам религии «пошел навстречу нуждам школы» и распорядился изъять у монастыря еще два здания и передать их в пользование 66-й Рижской школы². Не найдя повод для снятия матери Тавифы с места настоятельницы обители, А. А. Сахаров в 1960 году добился перевода ее и семи самых активных насельниц Рижской обители в Иерусалим, в Горненский монастырь. Казалось, все было подготовлено для полной ликвидации Рижского монастыря.

После отъезда матери Тавифы из Риги обязанности настоятельницы монастыря стала выполнять ее заместительница, казначея обители мать Магдалина (в миру Крисько Валентина Кузьминична). В 1960 году насельницам Рижского монастыря было предложено уйти в мир или переселиться в Спасо-Преображенскую пустынь. Однако насельницы, сославшись на ограниченные размеры пустыни, отказались покинуть свою обитель. Прекрасно понимая, что счет пошел уже даже не на дни, а на часы, игуменья Магдалина в начале 1961 года решила на отчаянный поступок – минуя уполномоченного по делам религии на территории Латвийской ССР, правящего архиерея и даже Первосвятителя, она обратилась непосредственно к председателю Совета по делам религии при Совете Министров СССР В. П. Куроедову с просьбой разрешить оставить монастырь в Риге до тех пор, пока не будет обустроена для размещения насельниц Спасо-Преображенская пустынь. К удивлению Патриарха Алексия I, В. П. Куроедов, только что назначенный на должность

¹ См.: ГАЛ. Ф. 1419. Оп. 1. Д. 44. Т. II. Л. 34.

² См.: Там же. Т. I. Л. 259.

председателя Совета по делам религии, удовлетворил просьбу настоятельницы Рижской обители. Чем было вызвано столь нехарактерное для Куроедова, проповедующего жесткий курс по отношению к Церкви, решение?

24 января 1961 года исполнительным комитетом г. Риги было принято постановление о закрытии Рижского Христорождественского кафедрального собора. В ответ на это прихожане собора стали посылать в Совет Министров ЛССР, в Совет Министров СССР, в Президиум Верховного Совета СССР и лично Н. С. Хрущеву письма протеста. Было составлено и коллективное письмо Президиуму Верховного Совета СССР, которое подписали более 350 человек. Это письмо было доставлено в Москву специальной делегацией, выбранной на собрании прихожан. Разумеется, прихожане не получили ответа на свое письмо, «соответствующими органами» со всеми, подписавшими письма протеста, была проведена «индивидуальная работа»¹. Христорождественский собор был закрыт, статус кафедрального был присвоен Свято-Троицкому собору, расположенному на территории Рижского Свято-Троицкого Сергиева монастыря. Закрыть в этих условиях монастырь означало только одно – вызвать новую, еще более мощную акцию протеста верующих. Видимо, именно поэтому советское руководство было вынуждено временно приостановить выполнение решения о ликвидации Рижской обители.

Состоявшийся в октябре 1961 года XXII съезд КПСС принял новую Программу КПСС, провозгласившую курс на построение в течение 20 лет коммунизма. Съезд своими решениями еще более усилил наступление на религию и Церковь. Постановлением Совета Министров СССР от 16 октября 1961 года сокращались земельные участки монастырей, обителям запрещалось нанимать рабочих для выполнения сельскохозяйственных работ и для работы в мастерских, местным органам власти было рекомендовано впредь отказывать в прописке в монастырях молодым людям, на все монастырские постройки необходимо было заключить арендные договоры, которые, разумеется, местные органы власти в любой момент мог-

¹ *Ермацане М.* История прихода Рижского кафедрального Христорождественского собора после 2-й мировой войны // *Православие в Латвии.* Сб. ст. под ред. А. В. Гаврилина. Вып. 2. Рига, 1997. С. 153-155.

ли прервать, допускалась конфискация монастырских гостиниц, паломникам запрещалось ночевать в монастырских храмах и т. п. Учитывая то, что уже с 1959 года по требованию Совета по делам религии Московская Патриархия прекратила выделять дотации действующим монастырям и приходам, все эти меры делали обители полностью неплатежеспособными, в результате чего любой монастырь легко было закрыть за неуплату налогов¹.

По планам местных органов власти предполагалось полностью завершить ликвидацию Рижского Свято-Троицкого Сергиева монастыря к августу 1962 года. Планировалось монастырские постройки передать в городской жилой фонд, храм преподобного Сергия Радонежского приспособить для хозяйственных нужд, а правящему архиерею, вместо восьмикомнатной резиденции, которая находилась на территории обители, выделить из городского жилого фонда четырехкомнатную квартиру на окраине города. Между тем у монастыря не было средств для оборудования Спасо-Преображенской пустыни под размещение всех насельниц, да и ни одна строительная организация республики не хотела заключать договор с монастырем, так как совершение строительных работ для нужд монастыря облагалось такими налогами, что подрядчик не получал никакой прибыли.

Ожидая решения своей участи, насельницы Рижского монастыря владели полугодное существование в условиях осадного положения. Принимать в обитель новых послушниц органы государственной власти запретили, а оставшиеся инокини, боясь в любой момент остаться без крова, старались постоянно находиться в стенах обители. 9 июля 1962 года 14 прихожан монастырского храма написали письмо уполномоченному по делам религии с просьбой не закрывать монастырь и оставить в покое несчастных пожилых женщин. Этим письмом православные Риги в очередной раз открыто продемонстрировали советскому руководству, что им небезразлична судьба Рижской обители и ее насельниц. В августе 1962 году, с подачи уполномоченного по делам религии на территории Латвийской ССР А. А. Сахарова, в журнале «Огонек» была напечатана статья об игумении Рижской обители матери Магдалине. В этой

¹ См.: *Поспеловский Д. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. Москва, 1995. С. 304.

статье утверждалось, что в годы второй мировой войны, будучи настоятельницей Корецкого женского монастыря, мать Магдалина укрывала в обители бандеровцев и служила благодарственные молебны Гитлеру. При помощи этой публикации попытались скомпрометировать мать Магдалину и в ее лице Рижскую обитель в глазах общественности. Эта статья была заведомой ложью, так как настоятельницей Корецкого монастыря мать Магдалина была назначена уже после окончания войны (19 ноября 1949 года). Материал статьи был сфабрикован наспех и настолько грубо, что матери Магдалине не составило никакого труда его опровергнуть¹. Разумеется, опровержение не было опубликовано, однако в результате уполномоченный по делам религии так и не получил желаемого повода для снятия матери Магдалины с места игумении.

Рижский монастырь и его насельницы находились на полулегальном положении почти три года. Опасаясь взрыва возмущения православного населения, власти так и не решились выбросить на улицу свыше 80 насельниц. Между тем физически было невозможно разместить такую массу насельниц в маленькой Спасо-Преображенской пустыни, как и было невозможно резко сократить их количество.

К 1964 году кампания по ликвидации монастырей была свернута, а падению 14 октября 1964 года со всех занимаемых постов Н. С. Хрущева сопутствовало общее смягчение антирелигиозного натиска. Открытые преследования Церкви и верующих не оправдали себя, они подрывали гражданскую и политическую лояльность верующих и вызывали сочувствие к их страданиям со стороны неверующего населения. Лишившись официальных, зарегистрированных храмов и обителей, верующие уходили в подполье, между тем как контролировать такую форму религиозной жизни советскому руководству было значительно сложнее, чем легальную Церковь. Гонения на Церковь вызывали бурные протесты мировой общественности, подрывали международный престиж СССР и так называемого «социалистического образа жизни». Новое руководство СССР, стараясь снять общественное напряжение вокруг религиозного вопроса, меняет формы и методы антицерковной политики. По-прежнему считалось необходимым покончить с сохранением в советском обществе таких «буржуазных пережитков», как религия и Цер-

¹ См.: ГАЛ. Ф. 1419. Оп. 1. Д. 45. Л. 197, 202, 225, 233-234, 255-257.

ковь, однако эта цель теперь не выдвигалась в качестве самой актуальной и ближайшей задачи КПСС.

Так почему же советскому руководству так и не удалось ликвидировать Рижский Свято-Троицкий Сергиев монастырь? Во-первых, монастырь удалось отстоять благодаря мужеству православных верующих Риги, которые ценой допросов в КГБ, увольнения с работы, отчисления из учебных заведений, лишения рижской прописки и т. п. попытались отстоять Рижский Христорождественский собор и Рижский Свято-Троицкий Сергиев монастырь. Власти были явно напуганы взрывом массового возмущения, который последовал в ответ на закрытие кафедрального собора, поэтому не решились провести в Риге очередную крупную антирелигиозную акцию, отложив окончательное решение вопроса о ликвидации Свято-Троицкого Сергиева монастыря. Во-вторых, монастырь удалось сохранить благодаря сопротивлению его насельниц, умело руководимых игуменьями матерью Тавифой и матерью Магдалиной. Несмотря на постоянное давление, несмотря на невыносимые условия жизни никто из насельниц не покинул стены обители, тем самым лишив власти возможности переселить, как планировалось, оставшихся монашествующих в Спасо-Преображенскую пустынь. Власти были вынуждены остановиться перед стойкостью насельниц, вызывающей симпатию и поддержку мирян.

Антирелигиозная кампания в Риге в 50-60-х годах воочию показала, что она только противопоставляет верующих и советскую систему и в результате подрывает лояльность верующих к советской власти. Несмотря на гонения на религию и Церковь, на массовое закрытие храмов и монастырей, на давление на священников, на все меры принуждения и наказания, применяемые к верующим, религиозность населения не уменьшалась, мученичество насельников закрываемых обителей и всех верующих только вызывало интерес к религии среди неверующего населения. В «хрущевских гонениях» Церковь одержала решительную победу. Она сумела выстоять, смогла доказать всю бесперспективность попыток ее физического уничтожения.

МАТЕРИАЛЫ К ЖИТИЮ СВЯТОГО ПАТРИАРХА ТИХОНА

«ДА БУДЕМ СОЮЗОМ ЛЮБВЕ СВЯЗУЕМИ» Неизвестные обращения Святителя Тихона, Патриарха Московского и Всея Руси

Публикуемые ниже документы – черновики речей и поучений Святейшего Патриарха Тихона, написанные в 1917-1919 годы – предоставлены Православному Свято-Тихоновскому Богословскому институту Святейшим Патриархом Алексием II¹.

Первая группа документов – речи, подготовленные святителем Тихоном для произнесения в органах церковного управления в 1917-1918 годы, – содержит его размышления о церковной работе. Причем в публикуемых материалах взгляд святого Патриарха на вопросы церковного строительства отражен более полно, чем в ранее известных речах². В годы лихолетья для Первосвятителя особенно дорога была мысль о созидательной силе братской любви и единения.

Вторая группа документов – слова, произнесенные за богослужениями зимой 1919 года. Интересно, что эти поучения перекликаются с ранее опубликованными хронологически близкими документами, вышедшими из-под пера Святейшего. Пример тому – обращение к жителям Ярославля «Плач Иеремии» (документ № 4). Обращение названо так же, как и одна из книг Ветхого Завета, к строкам которой не раз обращался Святитель в те многоскорбные дни. В нескольких известных нам посланиях и обращениях Пат-

¹ Фонд Патриарха Тихона, хранящийся в Московской Патриархии, представляет собой совокупность документов из канцелярии Патриарха Тихона и его личного архива.

² См., например: Речь при вступлении на архиерейскую кафедру епископа Алеутского и Аляскинского // Слово Православия в Америке; Проповеди и поучения святителя Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, Просветителя Северной Америки. Миссионерское служение: Исторический очерк. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2001. С. 5-14.

Речь на открытии Всероссийского Поместного Собора // Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. М., 1994. Т. 1. Деяние II. С. 33.

риарх Тихон цитирует слова библейского пророка, показывая, как сбываются они в России¹. Встречается в документах и мысль о неизбежном сочетании в нашей земной жизни радости и скорби. Цитату из последования отпевания мирян («кая житейская сладость печали бывает непричастна») вновь и вновь слышат современники из уст Святого Патриарха².

Интересно, что целые фразы из широко известного послания от 25 сентября (8 октября) 1919 года³ почти дословно прозвучали полгода раньше в слове на Прощеное воскресенье (документ № 6). В этом поучении мы находим более подробное, чем в послании, рассуждение о роли Церкви в жизни Отечества.

Документы публикуются впервые. Все подчеркивания и исправления сделаны рукой Святейшего Патриарха Тихона. Орфографические особенности текста сохранены; правки (зачеркивания, исправления), внесенные в документы рукой Святителя, оговорены в подстрочных примечаниях. Сокращения раскрыты в квадратных скобках.

№ 1

Приветственная речь архиепископа Литовского и Виленского Тихона перед началом епархиального съезда духовенства и мирян Литовской епархии

16 (29) мая 1917 года

г. Дисна

¹ Слово, сказанное в храме Христа Спасителя перед началом Новогоднего молебна 1 (14) января 1918 г.; «Россия в прокаже». Слово при служении в Николо-Воробьинском храме г. Москвы 14 (27) января 1918 года // Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917-1943: Сб. в 2 ч. // Сост. М. Е. Губонин. М., 1994. С. 76-77, 78-79.

² Ответное слово Святейшего Патриарха Тихона на приветствие архиепископа Новгородского и Старорусского Арсения (Стадницкого) при посещении им соборной палаты 22 ноября (11 декабря) 1917 года; Слово к богомольцам при служении в Троицком соборе Александро-Невской Лавры в Петрограде 3 (16) июня 1918 года // Акты... С. 65-66, 137-138.

³ Послание Святейшего Патриарха Тихона с призывом к православному клиру и мирянам о невмешательстве в политическую борьбу // Акты... С. 163-164.

С истинной радостью приветствую настоящее собрание достойных отец и братьев, прибывших сюда для обсуждения дел и нужд церковных. С призывом к единению, дружной, совместной работе обращался я еще в речи при вступлении на Литовскую кафедру¹, ибо чрез это много облегчается бремя архипастырского делания². И в такой совместной работе могут и должны участвовать не только сопастыри-отцы духовные, но и простые миряне.

Еще великий Златоуст говорил своим современникам: не слагайте все на нас – духовных, – вы лучше и ближе знаете друг друга, и можете направлять и вразумлять кийждо ближняго своего. В великом теле Церкви Христовой, по Апостолу Павлу как и в теле нашем, много членов, а не один, и каждый член, как бы ни казался малым, нужен и дорог для жизни всего тела, и хотя членов – много, но тело одно, и в нем нет разделения, а все члены одинаково заботятся друг о друге и каждый, действуя в свою меру, способствует созиданию всего тела. Каждому из христиан дается явление Духа Божия (иному мудрость, иному знание, иному вера, иному дар исцеления), и имея по данной нам благодати различных дарований и служений, будем употреблять их на общую пользу церковную (Рим. 12; 1 Кор. 12, Еф. 4).

Теперь Вам для такого употребления представляется широкое поле. При совершившейся ныне у нас перемене Правительства, вы призываетесь не только к устройению жизни мистической, приходской, но³ и к решению общих вопросов о положении Православной Церкви в русском государстве в связи с происшедшими у нас переменами в строе Государственного Управления и предстоящим созывом Церковного Собора и Учредительного Собрания.

Да поможет и вам в предстоящих трудах и занятиях ваших Сам Бог и да примите вы силу свыше от Духа Святаго.

¹ Святейший Патриарх Тихон был назначен архиепископом Литовским и Виленским 2 января 1914 года.

² Со слов «ибо чрез это» написано над строкой вместо зачеркнутого: «и теперь помогает в его многотрудном делании архипастырском».

³ Далее зачеркнуто: «и всего церковного и даже государственного».

К этому молитвенному пожеланию позвольте мне присоединить и указание на то, откуда вы должны выходить как в предстоящих¹ ваших разсуждениях, так и вообще в современных действиях. Указание это заимствую из церковных богослужебных воспоминаний настоящих дней.

Смолкли дивные пасхальные песни и не слышать уже более радостнаго «Христос Воскресе». Взамен сего Церковь оглашает наш слух торжественными, но не чуждыми тихой духовной грусти песнопениями, прославляющими спасительное Вознесение Господне. Наши духовные переживания при этом те же, что и у св. Апостолов при вознесении Христа на небо. Радовались ученики прославлению Своего Господа, но и скорбью наполнились сердца их при разставании с любимым учителем. И когда Христос поднялся [на] глазах их, и облако взяло Его из вида их, долго они смотрели на небо (Деян. 1, 11) ожидая, что Господь возвратится к ним и не оставит их сирыми. Этот взгляд на небо, устремлен[ный] туда, куда сокрылся Христос, Сокровище наше, Истина и вечная Жизнь, это помышление о горнем, небесном, а не земном, преходящем, это пламенное искание правды Божией, что составляло насущную потребность для самоочевидцев Господних, – все это является и неотъемлемою принадлежностью истинных чад Церкви Христовой. Людми, недостаточно понимающими дух Христова учения, ставится даже в упрек Правосл[авной] Церкви, что Она слишком много и часто говорит своим членам о небе и мало заботится о земном благоустройении. Но если Церковь желает оставаться Христовой, Она должна быть именно вестницей небес, путеводительницею в землю вечнаго обетования, стоять на страже спасения не временных политических форм жизни, не ценностей государственных, не завоеваний чисто технической культуры и прогресса, а на страже высших, вечных сокровищ, того, что только истинно, что честно, что справедливо, что чисто, что любезно, что достославно, что добродетель и похвала (Филипп. 4, 8).

Твердо же стойте на почве этих высших небесных идеалов, ими руководитесь при решении предлежащих вам вопросов, их светом

¹ Со слов «К этому» написано над строкой вместо зачеркнутого: «Вместе с настоящим молитвенным пожеланием позвольте мне присоединить и иное духовное напутствие быть может не лишнее при будущих».

расценивайте происходящие события и в благодатное русло их направляйте потоки мятущейся жизни нашей! Не забывайте, что вы не только граждане великой земли русской, но и граждане еще более великого неба, как бы «небесные человеки и ангелы земные». Спешествуя новому народному Правительству, заботьтесь об истинном благе народном, и будьте же не только «с народом», но и впереди [н]его, ведите его по пути осуществления воистину культурных и христианских начал братства, равенства и свободы. Пастыри и сыны человеческие! Воззрите на поле земли Русской, полное сухих костей и дохните на них дуновением Духа Божия, духа вечных Христовых начал, и оживут кости, и подлинно, тогда обновится лице земли Святой Русской!

16 мая 1917

А[рхиепископ] Тихон

Т. 9. Л. 1-2 об. Черновик. Автограф Святейшего Патриарха Тихона.

№ 2

Речь Святейшего Патриарха Тихона при открытии первого совместного заседания Соединенного присутствия Священного Синода и Высшего Церковного Совета

*Декабрь 1917 года*¹

200 лет тому назад открылся Св[ятейший] Синод. Ныне мы присутствуем при открытии Свящ[енного] Син[ода] и Выс[шего] Цер[ковного] Совета. Несомненно, мы переживаем исторические дни. Многие из церк[овных] людей горячо желали жить в дни сии, или хотя бы немного издали видеть оныя² (Евр. 11, 13)¹. Едва ли кто из нас, собира-

¹ Датировано по содержанию. 7 декабря 1917 года Собор принял определение о Священном Синоде и ВЦС. Согласно этому определению, управление церковными делами принадлежит Святейшему Патриарху совместно со Священным Синодом и ВЦС.

² Далее зачеркнуто: «и радовались».

ясь на Собор, думал о том, что ему придется быть участником всех сих приключившихся, заседать в Св[ященном] Синоде и Церковном Совете. И однако, Богу, лучшее что о нас предзревшу², мы оказались участниками в сем высоком звании. Величие и важность переживаемого нами возлагают на нас и великую ответственность. Достойны ли мы сего? Внемлите себе. Ведь Суд Божий начинается с дому Божия (1 Петр. 4, 17)³. Раньше мы критиковали, осуждали других. Теперь мы сами призваны к церков[ному] управлению и строительству. Скажу прекрасными словами Апостола: Ныне отложивши всякую злобу и всякое коварство и лицемерие, и зависть и всякое злословие, – чем раньше прегрешали – приступим к Камню Живому, тот же Христос (1 Кор. 10, 4) и сами как живые камни будем устроить из себя дом духовный, священство святое, род избранный, людей, взятых в удел, дабы возвещать свет Христов (1 Петр. 2 1,4-5,9)⁴. Как соратники у Бога мы занимаемся церковным строительством, но каждый смотри как строит. Если из материала твердого, то дело, к[ото]рое он строит, устоит от огня, а если хрупкого, из сена и соломы, то сгорит, и сам он потерпит урон (1 Кор. 3, 9-15). Есть у нас твердое основание, и никто не может положить другого кроме положенного, еже есть Христос (129)⁵. На⁶ Евангель[ской] истине, на учении Св. Апостолов, на канонах Св. Церкви, на преданиях Св. Отец мы должны строить, а не человек[еским] ухищрен[иям] и прегрешениям служить. Каждый должен разу-

¹ «Все сии умерли в вере, не получивши обетований, а только издали видели оные, и радовались, и говорили о себе, что они странники и пришельцы на земле» (Евр 11:13).

² Ср. Евр 11:40.

³ «Ибо время начаться суду с дома Божия» (1 Петр 4:17)

⁴ Ср. «Итак отложивши всякую злобу и всякое коварство и лицемерие и зависть и всякое злословие, приступая к Нему, камню живому, человеками отверженному, но Богом избранному, драгоценному, и сами как живые камни, устрояйте из себя дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом». «Но вы – род избранный, царственное священство, народ святой, люди взятые в удел, дабы возвещать совершенство Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет» (1 Петр 2:1, 4-5, 9).

⁵ Так в тексте.

⁶ Далее зачеркнуто «учении Господа».

меть нас, как служителей Христовых и домостроителей, и от нас требуется верность. (1 Кор. 4, 1-2).

Это твердое основание особенно дорого теперь, когда все кругом нас шатается и разрушается (см. у¹). Утверждение на Тя надеющихся, утверди Церковь Твою Господи, юже стяжал Своею Кровию.

Т. 9. Л. 32-33. Черновик. Автограф Святейшего Патриарха Тихона.

№ 3

Слово, сказанное Святейшим Патриархом Тихоном за праздничной трапезой по поводу окончания третьей сессии Поместного Собора

22 сентября 1918 года

Господь познался ученикам в преломлении хлеба. Конечно, личность Спасителя и с человеческой стороны была слишком необычна, да и ученики Его имели просвещенные очеса, – и почему опознание Христа достигнуто сравнительно быстро. Для нас же – простых смертных – опознание человека гораздо труднее. Русская поговорка: нужно съесть пуд соли. И мы многократно² с известным лицом³ купно наслаждаемся брашен [и] склонны считать его своим единомышленником и знакомым близко, и впоследствии нередко горько в нем разочаровываемся.

Питаю горячую и твердую веру, что настоящая наша, как и прежняя, братская трапеза служит к нашему сближению, единению и любовному опознанию друг друга. Конечно, если бы не нынешняя продовольственная и всякая иная разруха, то за год минувший многожды мы могли бы собираться за трапезою и обмениваться взглядами и суждениями. Но и при настоящей скудости будем утешать себя словами премудрости: лучше два блюда зелени и любовь, нежели откормленный бык и при нем ненависть⁴.

¹ Далее сокращенное слово неразборчиво.

² «многократно» написано над строкой вместо зачеркнутого «часто».

³ «лицом» написано над строкой вместо зачеркнутого «человеком».

⁴ «Лучше блюдо зелени, и при нем любовь, нежели откормленный бык, и при нем ненависть» (Притч 15:17).

А эта братская любовь, это сотрудничество, этот духовный цемент, связующий разрозненные песчинки ныне так дорог и необходим особенно нам предстоятелям Церкви Божией. Господу угодно было назначить нам исключительные времена и пределы нашего жительствова. Мы с вами только что окончили на Соборе работу церковного строительства. Характерная особенность этой работы – восстановление патриаршества. На него возлагается много упований не только церковных, но и гражданских.

Жизнь человеческая сравнивается с морем, а на море нередко образуются острова таким путем, что к какому-ниб[удь] камню, – рифу, скале голой пристают, прилипают всякия ракушки и водоросли, на них насаждает земля, она в свою очередь произращает деревья, а потом появляются где-то случайные путники – люди, в течение столетий из голой скалы становится¹ цветущий остров.

Не прошло и года, как восстановлено у нас патриаршество. Оно еще не скала, а быть может только небольшой камень, но от нас зависит сделать его твердым и могучим оплотом для нашей родной Церкви. Конечно, это дело долгих лет и многих лиц, но здесь важнее и нужнее всего дружная, любовная, совокупная работа архипастырей.² Мне припоминается, как один из наших древних князей благодарил своих бояр и говорил им, что он строил города вместе с ними, ходил с ними в походы на врагов, творил суд и писал законы вместе. А бояре отвечали: [«]ты с нами – а мы с тобою, государь[»]. И вот, подобная же совместная работа должна быть и у нас. Брат от брата помогает – уподобляется крепкому³ граду. Позвольте же мне принести вам глубокую благодарность за вашу братскую радушную трапезу, которая дорога по те[пе]решним ценам, а еще дороже по любви, ныне оскудевающей среди людей, а вместе и просить вашу святыню простереть любовь свою и во предняя и помочь мне немощному в моем⁴ патриаршем служении своими молитвами, своими советами, указаниями, опытом и своим сотрудничеством в важ-

¹ «становится» написано над строкой вместо зачеркнутого «появляется».

² Далее зачеркнуто: «(Они глашают патриарха отцем своим. И пусть это будет не почестью только, словом и языком.)»

³ «крепкому» вписано над строкой вместо зачеркнутого «твердому».

⁴ «моем» написано над строкой вместо зачеркнутого «великом».

ном деле нынешняго¹ церковного строительства. Да будем союзом любви связуеми.

Христос посреди нас.

П[атриарх] Тихон

9 сентября 1918

Москва

Т. 9. Л. 12-14. Черновик. Автограф Святейшего Патриарха Тихона.

№ 4

«Плач Иеремии»

Обращение Патриарха Тихона к богомольцам г. Ярославля²

[осень 1918 – зима 1919 года]³

Кая житейская сладость печали бывает непричастна? Этого грустного оттенка не чужда бывает даже чистая неземная духовная радость. Так и настоящая наша радость молитвенного общения и свидания после почти пятилетней разлуки⁴ сочетается с горечью при виде разорения, постигшего град наш. Те же чувства испытываю, что и Иеремия, оплакивавший разрушение Иерусалима.

Как одиноко сидит город, некогда многолюдный: он стал как вдова! Горько плачет он ночью и слезы на ланитах его. Нет у него утешителя из всех, любящих его (I, 1-2). Пути Сиона сетуют, потому что нет идущих на праздник, все ворота его опустели, священники его вздыхают, девицы его печальны, горько и ему самому ([I,] 4). Отошло от дочери Сиона все ее великолепие, и вспомнил Иерусалим, во дни бедствия своего и страданий своих, о всех драгоценностях своих, какие были у него

¹ «нынешняго» исправлено по первоначальному «современнаго».

² Публикуемый черновик обращения состоит из нескольких, непоследовательно расположенных частей. Пользуясь пометками Святейшего Патриарха Тихона, мы попытались составить документ так, как он замыслился Святителем.

³ Датировано по содержанию.

⁴ Ярославскую кафедру святитель Тихон занимал в 1907-1914 годах. 2 января 1914 года был назначен архиепископом Литовским и Виленским.

в прежние дни ([I,] 6-7). Весь народ его вздыхает, ища хлеба, отдает драгоценности свои за пищу, чтоб подкрепить душу. Умерщвленные мечем счастливее тех, к[ото]рые умерли от голода. Они медленно истаевают; кожа их почернела как печь от жгучего голода, прилипла на костях и стала суха как дерево. Дети просят хлеба, и никто не подает им, воду пьем за серебро, и дрова достаются нам за большие деньги (4, 4, 8)¹. Воззри, Господи, на бедствие города и посмотри, как он унижен ([I,] 9,11)². Тяжки стоны его, и сердце его изнемогает. Все сильные его низложены, истреблены юноши, истоптаны девы, священники и старцы издыхают ([I,] 15,19,22)³, разорены чертоги, разрушены укрепления, не пощажены и святилища (2, 5,7)⁴. «Это ли город, который называли совершенством красоты, радостью земли» нашей⁵? Руками всплескивают о нем все проходящие и качают головою своею ([2,] 15)⁶.

¹ Ср. «Язык грудного младенца прилипает к гортани его от жажды; дети просят хлеба, и никто не подает им» (Плач 4:4). «А теперь темнее всего черного лице их; не узнают их на улицах; кожа их прилипла к костям их, стала суха как дерево. Умерщвляемые мечем счастливее умерщвляемых голодом: потому что сии истаевают, пораженные недостатком плодов полевых». (Плач 4:8-9). «Воду свою пьем за серебро: дрова наши достаются нам за деньги» (Плач 5:4).

² Ср. «Воззри, Господи, на бедствие мое, ибо враг возвеличился!» (Плач 1:9) «Воззри, Господи, и посмотри, как я унижен!» (Плач 1:11)

³ «Всех сильных моих Господь низложил среди меня, созвал против меня собрание, чтоб истребить юношей моих; как в точиле истоптал Господь деву, дочь Иуды» (Плач 1:15). «Зову друзей моих, но они обманули меня; священники мои и старцы мои издыхают в городе, ища пищи себе, чтобы подкрепить душу свою» (Плач 1:19). «Да предстанет пред лице Твое вся злоба их; и поступи с ними так же, как Ты поступил со мною за все грехи мои, ибо тяжки стоны мои, и сердце мое изнемогает» (Плач 1:22).

⁴ «Господь стал как неприятель, истребил Израиля, разорил все чертоги его, разрушил укрепления его и распространил у дочери Иудиной сетование и плач» (Плач 2:5). «Отверг Господь жертвенник Свой, отвратил сердце Свое от святилища Своего, предал в руки врагов стены чертогов его; в доме Господнем они шумели, как в праздничный день» (Плач 2:7).

⁵ «нашей» написано вместо первоначального «русской».

⁶ «Руками всплескивают о тебе все проходящие путем, свищут и качают головою своею о дочери Иерусалима, говоря: «это ли город, который называли совершенством красоты, радостью всей земли?» (Плач 2: 15)

Естественно спросить, за что постигла град наш такая беда, и кто виновник этого? Когда Про[рок] Иеремия оплакивал Иерусалим то для него несомненно было, что тяжко согрешил город (И, 8). Оттого Господь и не пощадил его и разрушил. Но мы не будем спешить со словом осуждения жителей града сего. Господь осудил друзей Иова, которые причину бедствий сего праведного мужа видели в его многореховности. Пусть для нас памятливы будут слова Господа о Галилеянах, убитых Пилатом, и о 18, побитых башней Силоамской, что они не были грешнее других своих современников, и что если мы сами не покаемся, то все так же погибнем (Лук. 13, 1-3). Не будем искать виновных, – это делу не поможет, да и каждый из нас один более, другой менее, и все мы виновны. Пусть лучше каждый, сознав свою причастность в этом и виновность, постарается исправить и загладить. Укрепим мышцы, стопы и колена ослабленные. Осенив себя крестным знаменем, возьмитесь за великое дело возсоздания града вашего, не отчаивайтесь от разорения его. Ведь не сразу он стал великим и красивым, таким его соделали долгие труды ваших предков и Божие благословение, почивавшее на делах рук их. Будьте же мужественны, возьмитесь за дело строительства и все у вас любовью да бывает.

Если вражда людская разрушила город, то любовь братская может создать его еще лучше. Се мое пламенное [вам] пожелание и молитва ко Господу: Господи! Неужели Ты совсем отверг нас, прогневался на нас безмерно ([Плач] 5, 22). Может быть еще есть надежда? (3, 29). Благо тому, кто терпеливо ожидает спасения от Господа, ибо не на век оставляет Он (3; 26, 31). Но послал горе, и помилует по великой благодати Своей (3; 26, 31-32) и по молитвам св[ятых] князей Ярославских.

Т. 9. Л.10-11об. Черновик. Автограф Святейшего Патриарха Тихона.

№ 5

Слово, сказанное Святейшим Патриархом Тихоном в Новодевичьем монастыре в Москве в Неделю о Страшном Суде

23 февраля 1919 года

Суд страшный. На нем ничто же может помощи человеку: ни тщание, ни козни, ни слава, ни дружба, разве от дел крепость, потому что и

судить-то будут нас за дела, за то, как мы веру свою являем в делах, воплощаем в жизни, питаем ли алчущих, одеваем ли нагих, помогаем ли нуждающимся? Без этого, без дел любви, самые высокие дары – дар знания языков, дар пророчества, дар чудотворения, дар мученичества, – все это мало пользы принесет нам на страшном суде. Мы скажем Господу: не в Твое ли имя мы пророчествовали, не Твоим ли именем и чудеса творили, а Он ответит нам: отступите от Меня, никогда Я вас не знал за Своих (Мф. 8, 22-23)¹. Напротив, малейшее движение к проявлению любви нашей ко ближним ценным окажется в очах Божиих. Господь не лишит награды и того, кто во имя Его подаст чашу студеной воды. Подтверждение этому в житиях святых в рассказе о Петре-богаче.

Притчу о Страшном Суде Господь предварил притчею о десяти девах мудрых и неразумных. В Евангелии за Литургией Вел[икого] вторника обе эти притчи и читаются вместе и обе они содержат одну и ту же мысль о необходимости для спасения дел милости и любви. Для насельниц обители сея полезно выслушать толкование притчи о десяти девах, кое дается в Санаксаре Великаго вторника.

Много раз говорит Господь Своим ученикам о девстве и часто восхваляет. Многую славу девство имать, велико бо есть яко воистину. Но чтобы кто-либо, заботясь о сохранении девства, не стал небреж о других добродетелях, паче же о милостыне, Христос и предлагает притчу о десяти девах. У пяти из них светильники были полны елея, а другие пять не имели его. Елей означает милость, и милостынею именно и просвещается свеща девства. Первые пять называются мудрыми, ибо с девством они сочетали многих и богатый елей милостыни, а другие пять неразумными, ибо стяжавши большее и трудное (девство), они небрегли о меньшем, но нужном (милости), не запасли ея при земной своей жизни, оттого оказались вне спасительного чертога Небесного Жениха, и сказал им Господь: отойдите, Я не знаю вас (Мф. 25, 12).

¹ Ср.: «Но Иисус сказал ему: иди за Мною и предоставь мертвым погребать своих мертвецов. И когда вошел Он в лодку, за Ним последовали ученики Его» (Мф 8:22-23). «И речет: глаголю вам, не вем вас, откуда есте; отступите от Мене вси делатели неправды» (Лк 13:27).

А что делать нам, братья и сестры, ничто же благо сотворим¹? Словами Св. Церкви будем молить Господа: Милостив буди мне грешному и обнаженному всякого дела блага (4я мол[итва] веч[ерняя]). Веси зол множество, веси и струпы моя, и язвы зриши моя; но и веру веси и произволение зриши, и воздыхание слышиши: не таится Тебе, Боже мой, ниже капля слезная, ниже капли часть некая (7я молитва пред причаст[ием]). Вера вместо дел да вменится мне. Не възми дел, оправдывающих мя. Но та вера моя да довлеет вместо всех: та да отвещает, та да оправдит мя, та да покажет мя причастника славы Твоя вечныя (8я молитва утрен[няя]). Господи Боже мой, аще и ничтоже благо сотворих пред Тобою, но даждь ми, по благодати Твоя положити начало благое (7ая веч[ерняя] мол[итва]).

Да поможет Господь положить это начало благое только что образовавшемуся братству или общине мирских прихожан-верующих при вашей сей обители², дабы услышали все вы – и монахи и миряне – пресладкий глас Господа в день Страшного Суда: приидите, благословеннии, наследуйте Царство Божие, уготованное вам от сложения мира (Мф. 25, 34).

10 февр[аля] 1919

Патриарх Тихон

Новодев[ичий] мон[астырь]

Москва

Т. 9. Л. 34-35 об. Черновик. Автограф Святейшего Патриарха Тихона.

№ 6

Слово Святейшего Патриарха Тихона, сказанное в Прощеное Воскресенье и день памяти священномученика Ермогена

2 марта 1919 года

¹ Со слова «ничто» текст написан над строкой вместо зачеркнутого: «обнаженных добрых дел, не имеющих таковых».

² Осенью 1918 года при храме Смоленской иконы Божией Матери в Новодевичьем монастыре была образована православная община с собственным уставом. Председателем общины стал прот. Николай Козлов, почетной председателем – игуменья Леониды.

Возсия ныне¹ седмица всечестная, священных постов, телеса и души всех просвещающая (из канона сыр[ного] пон[едельника]).

Постное время светло начнем,² лучами сияюще светлых заповедей Христа Бога нашего, любви светлостию, молитвы блистанием, чистоты очищением, благомужества крепостию; яко да светоносни предварим во святое и тридневное воскресение, осиявающее нетление миру (2-й седал[ен] утрени понед[ельника])³.

Вот наступает, брат[ие], воистину неделя просвещения, хотя совсем не в том смысле, как ныне названа и понимаема она нашими мирскими правителями⁴. Наступает пост, а он правильно по-христиански понимаемый, как не только воздержание от брашен, но как злых отчуждение, ярости отложение, похотей отлучение,⁵ – является, действительно просвещение[м] душ наших, когда мы отлагаем дела тмы и облекаемся во оружия света (стих[ира] на веч[ерне])⁶. Он – царица добродетелей, мати целомудрия, проповедник покаяния, спасение человек (ст[ихира] на утрени пон[едельника])⁷, только бы проходим он [был] нами не во вражде и брани, не в зависти и рвении, не в тщеславии и лести сокровенней, но в смиренномудрии, якоже и у Христа (кан[он] вторника сыр[ного])⁸.

¹ Далее зачеркнуто «Весну возвещающая приближися сия ныне» (начало ниже цитируемого тропаря первой песни канона утрени сырного понедельника).

² Начало стихир на Господи, воззвах на вечерне Недели сырной: «Постное время светло начнем, и подвигом духовным себе подложивши, очистим душу, очистим плоть...»

³ Текст 2-го седальна на утрени понедельника первой седмицы Великого поста: «Всецестное воздержание начнем светло, лучами сияюще святых заповедей Христа Бога нашего...»

⁴ «правителями» вписано над строкой вместо зачеркнутого «властями».

⁵ Далее зачеркнуто: « – такой пост благоприятный Господеви».

⁶ Ср. со стихирой на стиховне на вечерне Недели сырной: «Возсия благодать Твоя Господи, возсия просвещение душ наших. Се время благоприятное, се время покаяния, отложим дела тмы, и облечемся во оружия света...»

⁷ Ср. со стихирой на стиховне на утрени понедельника первой седмицы Великого поста: «Прииде пост, мати целомудрия, отлучитель грехов, проповедник покаяния, жителство ангелов и спасение человек, вернии возопиим: Боже, помилуй нас».

⁸ Ср. с тропарем восьмой песни канона на утрени сырного вторника: «Сие нам постится подобает, не во вражде и брани, не в зависти и рвении, не во тщеславии и лести, сокровенней, но якоже Христос, в смиренномудрии».

И если бы мы, братие, все это не только исповедовали устами и провозглашали с церковной кафедры, а и сердцем веровали в правду этого и на деле осуществляли и воплощали в своей жизни, тогда бы давно уже возсияло спасение и для каждого из нас и для всей Русской земли от тех бед и обстояний, к[ото]рые ныне обышедша и обыдоша нас.

В дивной службе священномученика Ермогена, память коего мы ныне празднуем, возглашается устами святителя, что спасение Руси – от Церкви Православной (4 стих[ира] на Гос[поди], воззв[ах]). Аще и пенится житейское море, аще и беснуется воздвигаемо напастею бурей, не потопити ему корабля Иисусова: не погибнет Русь православная и Богом любимая, и не бойся малое стадо, яко благоизволи Господь дать нам царство, на камене бо веры и правды стоим. Тако верова святитель и тем по вере восприят, и яко добрый кормчий правил кораблем Российской державы к тихой пристани Православной Церкви (тропарь 8 песни канона)¹ от нея же ныне чае спасения страждущая страна наша.

Чем же и как может ныне помочь Церковь родине нашей?

Быть может, тем, что будет способствовать восстановлению монархии и посадит опять на престол Царя? Знаем, что недоброжелатели церкви и духовенства такое подозрение приписывают нам и ставят в тяжкую вину, обвиняя нас как явных и скрытых контрреволюционеров. Пусть успокоятся. Установление той или иной формы правления государства – не дело Церкви, а самого народа. Будет ли царь, будет ли конституция, будет ли президент российской республики, это решит сам народ, а церковь не связывает себя на веки определенным образом правления, ибо таковой имеет лишь относительное историческое значение. Церковь несет другое служение: она является и должна быть совестью государства. Подчиняясь власти в делах мирских, церковь говорит ей, что власть поставлена Богом для того, чтобы служить народу, пеcись о его истинном благе, защищать его интересы, и только такую власть – и такой строй – она может благословить, которые приносят людям мир и правду, а не насилие, обиды² и классовую вражду³. Быть может, от

¹ Соединение текстов тропаря восьмой песни канона и стихиры на литии с изменениями.

² Со слов «которые приносят» написано над строкой вместо зачеркнутого «а не тех, кои действуют только насилием и проповедают».

³ Далее зачеркнуто: «возбуждая и направляя один на другого».

церкви ожидают помощи в том, что она благословит иностранное вмешательство в нашу разруху, что она будет звать «варягов» придти и помочь нам наладить наши дела. Те, к[ото]рые боятся страха, идеже не бе страх и говорят, что патриарх обещал неведомому ему Локарту¹ отслужить благодарственный молебен, когда придут союзники² и свергнут теперешних правителей. А патриарх заявляет, что он денно и нощно будет благодарить Бога и к тому приглашать верующих, если в страждущей родине нашей водворится, наконец, прочный мир и порядок; но он думает, что это настанет не тогда и не оттого, что придут иностранцы и водворят у нас порядки (пример тому Украина), а тогда, когда мы сами, уразумеем, наконец, что нельзя дальше жить так, как мы живем теперь, что мы задыхаемся в атмосфере ненависти и лжи, что нечего для спасения ждать человек со стороны, а нам, как евангельскому расслабленному, по слову Христа, нужно самим встать с одра болезни своя и погрузиться в спасительную купель покаяния, дабы очиститься от многолетних язв своих и обновиться в новаго человека, созданного по Богу в правде и святости и зажечь действительно новою жизнью, в чем едва ли много помогут нам люди из иной страны.

Главное зло, от которого страдает наша родина, это междуусобная брань. За три года войны мы вошли во вкус ея, но вместо того, чтобы довести уже начатую войну с сильным врагом, стоившую нам стольких жертв и людьми и деньгами, мы занялись делом более легким, но еще более предсудительным: стали истреблять друг друга: белогвардейцы [и] красноармейцы, юг воюет с севером, восток с западом, появилось столько домашних фронтов, что военные сводки занимают целые страницы газет; по жестоким расправам, разрушениям и опустошениям эта домашняя война не уступает и внешним войнам. Об этой междуусобице Церковь обращала свой материнский глас ко всем ея чадам с мольбой остановить кровопролитную бойню, безумное самоистребление, где подлинно родители возстают на детей и чада на родителей и попробовать мирно сговориться друг с другом: ведь враждующие все ранее при-

¹ Так в тексте, следует «Локарту». Локарт Роберт Брюс – дипломат. В 1918 году был арестован, обвинялся в организации шпионского заговора и контактах с антисоветскими кругами в России.

² «союзники» написано над строкой вместо зачеркнутого «иностранцы».

нимали участие в создании некогда великой и могучей России, а ныне разрушают свою прежнюю работу на радость врагам и завистникам¹.

Много страдает наша родина и от продовольственной и экономической разрухи: когда-то могучая и обильная Матушка Русь стала убогая и безсилая. Об этом нет нужды говорить, и это всем ведомо. И Церковь, как чадолюбивая мать, не может удалить из своего сердца попечение о хлебе насущном своих детей. Спаситель милосердовал о Своих слушателях в пустынном месте неимевших хлебов и говорил Апостолам: Вы дайте им ясти. По завету Господню церковные учреждения [о]девали и питали нуждающихся, когда сами имели, теперь у них имущества отобраны, но остались души верующих, которым Церковь внушает чувства милосердия и сострадания к неимущим. В душе каждого борются два человека: один земной, себялюбивый, безбожный, другой – духовный, совестливый христианин². Поскольку берет перевес первый, происходит группировка людей на почве интереса, будут, напр[имер], рабочие или фабриканты, капиталисты или крестьяне, поскольку побеждает второй, духовный человек, получают преобладание высокие запросы совести, правды и любви. Могущественное влияние церкви и должно сводиться именно к тому, чтобы дать перевес влиянию совести над влиянием интереса, чтоб каждый искал не своих си, а блага ближнего, и чтобы попечение о плоти, о необходимом, житейском не превращалось у нас в похоти, в алчность и nepотpeбствa, как говорит сегодняшней Апостол (Рим. 13, 14).

Церковь и духовенство издавна несли эту службу, и многие даже из современных пастырей заслужили благодарность за помощь в голодные годы. Быть может, не безынтересно то, что прихожане одного рабочего района в Москве высказали пожелание, чтоб патриарх проходатайствовал пред нашими правителями о свободной продаже хлеба. Думаю, что власти станут скоро обвинять³ патриарха не только в контрреволюции, а и в спекуляции. Но это не важно, а гораздо важнее и ценнее взгляд верующих прихожан на представителей церкви, как на лиц, правомочных

¹ Речь идет о Послании Священного Собора Православной Российской Церкви от 11 (24) ноября 1917 года.

² Со слова «духовный» вписано над строкой и на полях вместо зачеркнутого: «внутренний, церковный».

³ «обвинять» написано над строкй вместо зачеркнутого «упрекать».

говорить от имени народа, каковую монополию усваивают себе только так называемые «наркомы и исполкомы» – важен взгляд на церковь, как на учреждение, могущее и обязанное иметь попечение о земном, житейском, о спасении нашей родины.

Возвратимся же к началу, к словам сегодня празднуемого Святителя Ермогена: Спасение Руси от Церкви Православной. Среди переживаемых русской жизнью разрушений Церковь одна выходила целой из пламени и вновь собирала воедино распавшееся на части народное тело. Подвергалась и она ударам тяжким, но смерти не предал ея Господь. Не умру, но буду жить и повею дела Господня (Пс. 117, 17-18). Она одна из всего народа осталась нам как гроздь от винограда, светильник пост[авленный] в темном месте и как пристань и корабль, спасенный от бури (3 Езд. 12, 42). Верим, что она вновь должна стать средоточием нашей народной надежды.

То разрушительное движение, которое на наших глазах разрастается, не может быть остановлено никакой внешней материальной силой, – вещественное оружие тут бессильно. Только сила нравственная, духовная может положить предел всеобщему разложению, резне, грабежу, насилию. И Церковь, как носительница и провозвестница этой силы, внушающая любовь к ближним и уважение к человеку как образу и подобию Божию, – указывает нам путь спасительный не только для отдельных лиц, но и для целых народов: спасение Руси от Церкви Православной. И сегодняшнее апостольское чтение говорит: братие, наступил уже час пробудиться нам от сна. Ныне ближе к нам спасение, нежели раньше. Ночь прошла, а день приблизился. Итак, отвергнем дела тьмы и облечемся в оружия света. Как днем будем вести себя благочинно, не предаваясь nepотpeбствaм, ни ссорам и зависти (Рим. 13, 11-13). Начнем пост светло, не во вражде и брани. Ныне «прощенный» день, когда особенно Церковь призывает нас сказать друг другу «братие», обнять и простить вся согрешения, и тогда мир и благословение Божие снизойдут на нашу грешную землю, и последует спасение Руси.

17 февр[аля] 1919

П[атриарх] Т[ихон]

Т. 9. Л. 38-45. Черновик. Автограф Святейшего Патриарха Тихона.

ИЗ ПОСЛАНИЯ ПАТРИАРХА ИЕРУСАЛИМСКОГО
ДАМИАНА ПАТРИАРХУ ТИХОНУ
ПО ПОВОДУ ВОСШЕСТВИЯ
НА ПАТРИАРШИЙ ПРЕСТОЛ

Настоящий документ найден в личном архиве митрополита Арсения (Стадницкого). В 1900 году епископ Арсений (Стадницкий), будучи ректором Московской Духовной академии, с группой профессоров и студентов МДА посетил Палестину. В Иерусалиме они были приняты Иерусалимским Патриархом Дамианом¹ и имели продолжительную беседу. Эта встреча послужила началом многолетней переписки епископа Арсения с Патриархом Дамианом вплоть до 1917 года. В 1917-1918 годы, являясь товарищем председателя Поместного Собора Российской Православной Церкви, митрополит Арсений руководил фактически всеми соборными заседаниями, был членом Соборного Совета и председателем Отдела Собора о правовом положении Церкви в государстве. Как доктор церковной истории, митрополит Арсений не пропустил без внимания такой интересный документ для истории, каким явилось ответное послание Иерусалимского Патриарха Дамиана на послание Святейшего Патриарха Тихона², и собственноручно переписал наиболее важные и интересные отрывки из послания. К сожалению, оригинал самого послания ни в архиве Всероссийского Поместного Собора, ни в архиве митрополита Арсения найти не удалось. Для пояснения состояния Иерусалимской миссии в 1918 году в Приложении представлена Докладная записка начальника Иерусалимской миссии архимандрита Леонида (Сенцова).

[Не ранее осени 1918 года]

После многоречивых обычных восточных приветствий, причем именует нашего Патриарха «Блаженнейший и Святейший», Патриарх Да-

¹ Патриарх Иерусалимский Дамиан (Касатос) (1897-1931). До патриаршества много лет служил в России, был настоятелем Иерусалимского Александровского монастыря в г. Таганроге, затем управлял имением Святогробского монастыря на Кавказе.

² Пакет с посланием Патриарха Тихона был передан Иерусалимскому Патриарху Дамиану епископом Нестором (Анисимовым).

миан, между прочим, пишет о характере желательных будущих отношений:

«Желаем, чтобы в новом периоде отношения обоих Патриарших престолов стали сердечными, утверждаясь на правильной защите интересов обеих Церквей, все же иное, что к сожалению делалось в прошедшем и что происходило или от рвения или от привилегии иных взглядов¹, ради чего часто болезненно затрагивалась честь нашего Престола и он многожды должен был посылать тогдашней церковной власти наши мольбы и протесты, все это да пройдет яко соние возстающего, яко трава да отпадет и изсохнет. Впрочем, всем происходящим засвидетельствовано и из последствий доказано, что вся та агрессивная деятельность, которую развил тогдашний предстоятель (πρωτοστάτος – представитель?) Церкви², все его лихорадочное рвение, великие затраты и многие жертвы³ не послужили ни к чему, а совсем наоборот – оказались причиной для нас печали и вреда⁴, для вас же затрат напрасных и, по-

¹ Иерусалимская духовная миссия Русской Православной Церкви (с 1847 года) и Императорское русское православное палестинское общество (с 1882 года), проводя обширную культурно-просветительскую работу среди православного населения Палестины, оказывали существенное противостояние униатской пропаганде западноевропейских стран. Однако русской стороне приходилось строго блюсти церковно-каноническую норму в отношении с Иерусалимским Патриархатом, дабы неосторожные действия не были истолкованы как попытка вмешательства в дела иной Церкви.

² Из текста не совсем ясно, к кому Иерусалимский Патриарх предъявляет обвинение в агрессивной деятельности. Возможно, он имеет в виду начальника Иерусалимской миссии архимандрита Леонида (Сенцова) и его обширную хозяйственную деятельность.

³ Трудями последнего начальника Иерусалимской духовной миссии архимандрита Леонида (Сенцова) (1903-1918) был построен Троицкий храм в Хевроне, приобретена земля и построен храм святого пророка Илии на горе Кармил, приобретен «Магдальский сад» на Тивериадском озере, основана и утверждена женская Свято-Вознесенская община, освящен храм святого благоверного князя Александра Невского у Порога Судных Врат. Для приема русских паломников, число которых с 450 человек в 1848-1849 годах возросло к 1914 году до 12 тысяч, Палестинским обществом было построено 8 подворий и 10 барачков, где паломники могли некоторое время жить бесплатно.

⁴ Претензии Патриарха Дамиана, высказанные в письме, связаны с приобретением Иерусалимской духовной миссией и Палестинским обществом больших

нежнее сказать, бесцельных¹. Поэтому повторяем наше пожелание, чтобы в новом этом периоде наши отношения пошли новым путем, определяемые взаимным пониманием и доброжелательности, и всякое дело, регулируемое на таких основаниях, несомненно будет иметь для обеих Церквей блестящие результаты и еще более блестящую похвалу. Так мы вернее будем в состоянии с большею силою отвести и всякое нападение со стороны инославных или пропагандистов, и устранить всякую от этого опасность. А наш престол, как по преимуществу престол Страстей Христовых и Святых мест, яко пчелы соты обыдоша многия напасти, всякия нашествия, сети ловли и словесе мятежна, и нет дня, в котором бы можно было нам спокойно есть наш хлеб; посему-то мы, паче всех других престолов, нуждаемся в братском заступлении и в искренней поддержке тех других, как Божиим мановением, получая председательство Святых Божиих Церквей, соединенных между собою общим союзом Православия».

О настоящем своем положении Патриарх пишет:

«Ныне же, как нарочно, во время этого невиданного погрома пали и на нас ужасные последствия войны и в виду создавшихся от этого условий пришлось нам, по повелению поставленной у нас власти, удалиться вместе с нашим Святым и Священным Синодом в Дамаск к братской Церкви Антиохийской в начале прошедшего ноября 1917 года. И таким образом, мы, поклонники Голгофы и Пресвятого Гроба вдали от Святых мест аки бы “в земли чуждей обесихом органы наши на вербиих Златоструя (τόν χρυσοφορέϊα), ожидая милости Господней, дондеже призрев ущедрит Сиона”. И твердо надеемся, что придет и не укусок “время ущедрити его”. К этому же просим молитв и Вашей братской любви,

земельных участков для строительства храмов, монастырей, странноприимных домов, необходимых для принятия большого числа русских паломников. Так к 1907 году Палестинское общество обладало земельными участками более чем в 12 местах Святой Земли. Однако укрепление положения Духовной миссии и Палестинского общества в Палестине вело к уменьшению влияния самой Иерусалимской Церкви и к некоторому уменьшению ее доходов.

¹ В связи с первой мировой войной, а затем с революционными событиями в России, к 1918 году все большое имущество Иерусалимской духовной миссии и Православного Палестинского общества стало не доступно для Русской Православной Церкви. См. Приложение.

чтобы в своих предстоятельствах Вы не оставили возносить молений о нашей немощи и о наискорейшем прекращении скорбей и искушений, которые как служим неотступно преследуют нас до старости и представления.

С сокрушением сердца осведомились мы, прочтя, и все, что Ваше благодатеобительное Блаженство пишете о злобе дней сих, когда все колеблется и все стонет под окровавленными когтями сильного и страшного змия войны; и днем и ночью, вблизи и издали следим мы, волнуясь и плача, за неопикуемым избиением человечества, которое, помилуй Христе Царю, старается и истрчивает свой дух на изобретение все более и более совершенных средств самоистребления. Вот уже вся земля обогрена кровью, опалена огнем и сожженная от <...>¹; смяташася бездны, по вине человека глас издаша облацы, явишася молнии вселенней и подвижеся и трепетна бысть земля, так что не только люди, но и звери лесные и птица небесная, и рыбы морей в страхе бегут и скрываются от лязга орудий и от крика убиваемых. Всюду “воплъ смерти”, всюду больницы и кладбища. Да и сам междуособный раздор Вашей страны раздирает наше сердце, как церковную завесу сверху донизу. Кто избавит человечество от этого бича? Кто сокрушит кровожадные зубы змия войны? Кто возвратит человечество от луков и копий снова к серпу и плугу? Кто, как не ты, Господи, Господи, сокрушаяй державы стрелец, оружие и меч и войну? Да разрушит Господь крепость его (змия), да сокрушит его врата медные, да сломит веревы железные, да прекратит дни времени его и да ниспослет Бог щедрот и всякого утешения – глубокий свой мир во ослабу и утешение страждущего человечества.

Помолитесь, Блаженнейший, вместе со святым Вашим Синодом как отец Российской Церкви, помолитесь и возвысьте глас ко Господу, да во имя Агнца, за нас закланного, милуя и щедря создание свое, укротит Он мятеж во век, да прекратит бурю и да воцарится зело и предело желанный мир, которого и имя сладко, и сила благодетельна и звание спасительно.

Все вышеизложенное, общим мнением и решением нашего Святого и Священного Синода, посылая и при этом обнимая Ваше божествен-

¹ Несколько слов неразборчиво.

нейшее и прелюбезное нам Блаженство и братски во Христе Боге лобзаем дом Ваш и Вашему Святому Синоду испрашиваем у Господа сподобить Вас путеводить вверенный Вам народ, избранный на пажити спасительные, Церковь же Российскую от славы в славу, и пребываем в Дамаске 1918 июля 22.

Вашего вожделеннейшего нам и Досточтимейшего Блаженства возлюбленный о Христе брат и всецело преданный
Иерусалимский Дамиан».

ГА ФР. Ф. 550. Оп. 1. Д. 492. Л. 30-31. Рукопись-автограф митрополита Арсения (Стадницкого).

ПРИЛОЖЕНИЕ

ДОКЛАДНАЯ ЗАПИСКА НАЧАЛЬНИКА ИЕРУСАЛИМСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ АРХИМАНДРИТА ЛЕОНИДА (СЕНЦОВА) СВЯТЕЙШЕМУ ПАТРИАРХУ ТИХОНУ

25 мая (7 июня?) 1918 года

Ваше Святейшество,
Святейший Владыко!

Узнав, что Вы имеете меня в виду на должность викария Тамбовской епархии, я не могу не выразить Вашему Святейшеству глубокой благодарности за благосклонное отношение ко мне.

Если бы сан епископа мог быть соединен с должностью начальника Иерусалимской миссии, я бы с радостью и без всякого колебания принял это предложение, быть викарием Тамбовской епархии. Но ввиду того, что в настоящее время, без согласия высшей Иерусалимской Церковной власти, по Вашим словам, такое невозможно, я не могу не признаться, что совесть моя не позволяет мне принять этого предложения, принять должность викария Тамбовской епархии по некоторым обстоятельствам, а

именно: в Палестине много неоконченных мною дел, война застала нас врасплох, и чтобы ликвидировать иерусалимские дела, связанные с Миссией и, в частности, со мною, я лично должен присутствовать в это время в Палестине, оставаясь непременно фактически начальником вышеупомянутой Миссии до окончания дел. В противном же случае, если я во время этого ликвидации не буду действовать как фактический начальник Миссии, а как только «бывший» начальник Миссии, то я не достигну целей ликвидации, и Миссия из-за этого потеряет очень много, она потеряет все то, что с такими большими затратами она приобрела не только за мое время, но и раньше.

При сем осмеливаюсь обратиться с покорнейшею просьбою к Вашему Святейшеству о том, не найдете ли Вы возможным дать какое-либо временное для меня занятие в Москве до моего отъезда в Иерусалим и помещения в одном из московских монастырей, так как в настоящее время я не имею ни помещения, никаких средств для своего существования.

Испрашивая Вашего святительского благословения
и Ваших святых молитв,
имею честь быть
Вашего Святейшества
вернейшим послушником
архимандрит Леонид.

1918 г. 25 мая.
Москва.

ЦИА ПСТБИ. Фонд Св. Патриарха Тихона. Д. 4. Л. 245-246 об.

Публикация и примечания О. Ефремовой.

РАЗНОЕ

П. Михайлов

ВЕЧНЫЙ СПОР О СВЯЩЕННОМ ПРЕДАНИИ

(Рецензия на книгу *Епископа Илариона (Алфеева)*. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. В двух томах. СПб.: Алетейя, 2002.)

В течении 90-х годов русскому читателю стали доступны основные произведения крупных русских философов – священника П. Флоренского, А. Ф. Лосева, протоиерея С. Булгакова¹, посвященные теме имени. Отдельным томом вышла подборка документов и исторических публикаций². Кроме того – целая россыпь исследований по разным аспектам этой темы (ее исторической, философской, богословской составляющим): два номера альманаха «Начала», специально посвященных этой теме³; целый ряд других публикаций⁴. Кроме того были изданы серьезные работы на немецком и греческом языках – Шульце и Папулидиса⁵.

¹ См.: у священника П. Флоренского главным образом цикл «У водоразделов мысли» // *Священник П. Флоренский*. Сочинения в четырех томах. Т. 3 (1-2). М., 2000, 1999; у А. Ф. Лосева главным образом тематический сборник «Имя». СПб., 1997; у протоиерея С. Булгакова – «Философия имени». СПб., 1998.

² Забытые страницы русского имяславия. Сборник документов и публикаций по афонским событиям 1910-1913 годов и движению имяславия в 1910-1918 годы. / Сост., ред., введ., указ. А. М. Хитров, О. Л. Соломина. М., 2001. Рецензируемое издание существенно пополняет эти материалы за счет опубликованных в приложениях архивных документов, а также переписки митрополита Сергия (Страгородского) и митрополита Вениамина (Федченкова).

³ См.: альманах «Начала». Вып. 1-4. М., 1995.

⁴ Наиболее полный список см. в рецензируемом издании: Т. 2. С. 216-259.

⁵ *Schultze B. Der Streit um die Göttlichkeit des Namens Jesu in der russischen Theologie // Orientalia Christiana Periodica. V. 17, 3-4. Roma, 1951. S. 321-394; Παπουλιδης Κ. εὐνοματολογεῖται. (Ἐτεροδιδασκαλία Ἐσῶν μοναχῶν τοῦ Ἁγίου Ὁρουφ κατὰ τὴν δευτέραν δεκαετίαν τοῦ 20-οῦ αἰῶνος). Μακεδονικῆς, 11. 1971. Σ. 117-166.*

В 1987 году на факультете славистики Сорбонны была защищена диссертация французского исследователя русской религиозной философии А. Нивьера¹.

При всем этом видимом многообразии откликов и пристрастий до сих пор нельзя было указать ни на одно монографическое исследование на русском языке в этой области. Разумеется, подобная работа необходимо должна обладать ясной методологией исследования, критерием церковного раскрытия темы. В противном случае она обречена встать в пространный ряд публикаций частного характера. Книга епископа Илариона (Алфеева) является первым крупным исследованием данной темы на русском языке. «Мы, – пишет автор, – воспринимаем свою книгу не как историю имяславских споров, а как введение в эту историю»².

Две исходные парадигмы восприятия языка – «естественного» и «договорного» происхождения, онтологического и гносеологического характера языка, воспроизводятся автором во всем сочинении в качестве двух основных инвариантов христианского религиозного мышления.

Проявления концепции «естественного» происхождения языка автор обнаруживает в Священном Писании³, в молитвенной практике восточной Церкви⁴, восточного монашества⁵, в движении исихастов⁶, в

¹ *Nivière A.* Le mouvement onomatodexe. Une querelle théologique parmi les moines russes du Mont Athos (1907-1914). Etude historiographique. T. I-II. Thèse préparée en vue de l'obtention du Doctorat. Université de Paris IV-Sorbonne. U.E.R. de Slavistique. 1987.

² *Епископ Иларион (Алфеев)*. Реценз. изд. Т. 1. С. 12.

³ «Как в древнем Израиле имя Божие отождествляли с Самим Богом и не отделяли от Бога, так и в христианской Церкви имя Иисуса не отделяли от Самого Иисуса». *Епископ Иларион (Алфеев)*. Реценз. изд. Т. 1. С. 58.

⁴ «...ветхозаветный культ имени Божия полностью вошел в православное богослужение». *Епископ Иларион (Алфеев)*. Реценз. изд. Т. 1. С. 162.

⁵ «И здесь и там мы имеем феномен отождествления Имени с его носителем». *Епископ Иларион (Алфеев)*. Реценз. изд. Т. 1. С. 183.

⁶ «Грань между именем и его носителем отсутствовала в практике молитвы Иисусовой». *Епископ Иларион (Алфеев)*. Реценз. изд. Т. 1. С. 201.

творчестве русских духовных писателей от преподобного Нила Сорского до праведного Иоанна Кронштадтского¹.

Концепция же «договорного» или «условного» происхождения языка воспроизводится всеми значимыми христианскими богословами, за исключением Оригена и Евсевия Кесарийского, известных своими языческими пристрастиями. «Подавляющее большинство восточно-христианских писателей, – пишет епископ Иларион, – воспринимают имя как нечто внешнее, прибавленное к предмету»². Среди этих писателей он перечисляет следующих: мученик Иустин Философ³, Великие Каппадокийцы⁴, преподобный Ефрем Сирийский⁵, автор Ареопагитского корпуса⁶, иконопочитатели в лице преподобных Иоанна Дамаскина и Феодора Студита⁷, исихасты в лице святителя Григория Паламы⁸.

Выводы богословские и церковно-исторические занимают в книге место заключения, в котором автор говорит: «тщательный анализ истории и проблематики имяславских споров привел нас к критической оценке позиций обеих сторон» спора⁹. Здесь же епископ Иларион произ-

¹ «Русским духовным писателям, как кажется, был ближе подход к природе имени как выразителя сущности предмета, онтологически связанным с самим предметом». *Епископ Иларион (Алфеев)*. Реценз. изд. Т. 1. С. 287.

² *Епископ Иларион (Алфеев)*. Изд. реценз. Т. 1. С. 158.

³ «Бог именуем, все имена Божии заимствованы от Его благодеяний и имеют относительный характер». *Епископ Иларион (Алфеев)*. Реценз. изд. Т. 1. С. 62.

⁴ «Все имена Божии заимствованы из материального мира... нет такого имени, которое полностью охарактеризовало бы сущность Божию». *Епископ Иларион (Алфеев)*. Реценз. изд. Т. 1. С. 81.

⁵ «Преподобный Ефрем воспринимал все имена Божии как заимствованные из человеческого языка». *Епископ Иларион (Алфеев)*. Реценз. изд. Т. 1. С. 112.

⁶ «Все катафатические утверждения о Боге, все божественные имена суть лишь «гипотетические выражения подножий», ненужные для тех, кто вступает в мрак незнания». *Епископ Иларион (Алфеев)*. Реценз. изд. Т. 1. С. 119.

⁷ «Имя воспринимается иконопочитателями как некая скрепа, некое связующее звено между образом и первообразом... Имя указывает на связь между образом и первообразом, знаком и обозначаемым, именем и именуемым». *Епископ Иларион (Алфеев)*. Реценз. изд. Т. 1. С. 136.

⁸ «Человеческие имена условны и неадекватны». *Епископ Иларион (Алфеев)*. Реценз. изд. Т. 1. С. 157.

⁹ *Епископ Иларион (Алфеев)*. Реценз. изд. Т. 2. С. 196.

носит два принципиально важных «нет» – а) имя Божие не есть сущность Божия¹; б) имя Божие не есть энергия Божия², признавая тем самым некорректность богословской аргументации имяславия. Кроме того, он отрицательно оценивает некоторые следствия имяславия, например, в отношении «магической природы слова и имени»³. Таким образом, автором признается богословская нетрадиционность имяславия.

«По сути, – пишет он далее, – имяславие было продолжением споров между православными и евномианами в IV веке, между иконопочитателями и иконоборцами в VIII-IX веках, между Симеоном Новым Богословом и его противниками в XI веке, между Григорием Паламой и Варлаамом Калабрийским в XIV веке»⁴. Автор оставляет своего читателя в недоумении относительно того места, которое он уделяет имяславии в этих двух сдвоенных рядах – церковную традицию (Предание), а с другой стороны – традицию еретическую. Учитывая выявленную автором богословскую нетрадиционность имяславия, читателю приходится уже самостоятельно отнести это явление церковной истории ко второму ряду.

Однако епископ Иларион полагает, что имяславие должно рассматривать в иной перспективе – оно «есть спор о природе церковного Предания»⁵. Что же является выразителем Священного Предания – богословское и мистическое наследие Церкви или учение имяславцев, которое самим автором признается нетрадиционным? Прямого ответа на этот вопрос читатель в книге не обнаружит. Но в достаточно прикровенной форме автор дает понять «за кем стояло живое христианское Преда-

¹ Там же. С. 198.

² «Отождествление имени Божия с совечной Богу и неотъемлемой от сущности Бога энергией Божией является ошибочным». *Епископ Иларион (Алфеев)*. Реценз. изд. Т. 2. С. 200.

³ «С точки зрения святоотеческого Предания всякий магизм представляется ошибочным и неприемлемым». *Епископ Иларион (Алфеев)*. Реценз. изд. Т. 2. С. 200.

⁴ *Епископ Иларион (Алфеев)*. Реценз. изд. Т. 2. С. 211.

⁵ «Эти споры являются одним из витков никогда не умолкающей внутри Православной Церкви полемики о природе церковного Предания... Речь ... шла об осмыслении церковного опыта, о наиболее правильном, православном его выражении». *Епископ Иларион (Алфеев)*. Реценз. изд. Т. 2. С. 11. Ср.: Т. 2. С. 212.

ние». «Краеугольным камнем Предания, – читаем на странице 212 второго тома, – является личный мистический опыт христианина..., из которого это учение (об имени Божием – имяславие) выросло». Этими словами автор все же ставит под сомнение мистическую составляющую всей подлинной многовековой традиции христианского богословия в лице лучших ее представителей, ведь все они – Каппадокийцы, иконопочитатели, святитель Григорий Палама выражали эту традицию совсем иначе, чем имяславское поколение богословов.

ДНЕВНИК МИТРОПОЛИТА АРСЕНИЯ (СТАДНИЦКОГО)

Православным Свято-Тихоновским Богословским институтом подготовлен к изданию первый том Дневника митрополита Арсения (Стадницкого).

Нет необходимости представлять этого выдающегося иерарха Русской Православной Церкви, одного из трех кандидатов на патриарший престол в ноябре 1917 года. Его Дневник, содержащий почти ежедневные заметки, представляет собой исключительный интерес не только для профессиональных историков Русской Церкви конца XIX – начала XX веков, но и для всех интересующихся русской историей. Примечательны высокие литературные достоинства рукописи, а также объем Дневника – около 5 млн печатных знаков или 2200 печатных страниц. Дневник охватывает продолжительный период времени с 1880 года по октябрь 1916 года и позволяет проследить жизненный путь автора от студента Кишиневской Духовной Семинарии до умудренного опытом, маститого архиепископа Новгородского. Дневник откликается практически на все важные события церковной жизни, в которых митрополит Арсений являлся не просто очевидцем, а активным, заинтересованным участником. Читатель Дневника найдет на его страницах мастерски обрисованные (хотя зачастую и субъективные) словесные портреты св. Патриарха Тихона, св. Императора Николая II, священномучеников Владимира (Богоявленского), митрополита Киевского, Серафима (Чичагова), митрополита Ленинградского, Кирилла (Смирнова), митрополита Казанского, Андроника (Никольского), архиепископа Пермского, известных государственных и церковных деятелей: П. А. Столыпина, К. П. Победоносцева, В. К. Саблера, А. А. Ширинского-Шихматова, П. П. Извольского, патриархов Сергия (Страгородского) и Алексия (Симанского), митрополитов Антония (Вадковского), Иосифа (Петровых), Антония (Храповицкого), архимандрита Михаила (Семенова), Григория Распутина, а также будущих обновленцев или григорианцев: Евдокима (Мещерского), Антонина (Грановского), Владимира (Путяты) и многих других. Из Дневника можно почерпнуть интересные сведения о деятельности Святейшего Синода, Государственного Совета, о работе Предсоборного присутствия 1906 года, о духовном образовании в России, церковной жизни Москвы, Санкт-Пе-

тербурга, Псковской и Новгородской епархий. Изучающих взаимоотношения Церкви и государства наверняка заинтересует подробное раскрытие процесса принятия решений Святейшим Синодом.

Работа над подготовкой Дневника к публикации велась в соответствии с условиями договора с ГА РФ – держателем рукописи, при поддержке РГНФ. При подготовке Дневника к печати приходилось преодолевать значительные трудности, связанные с расшифровкой рукописного текста Дневника, комментированием его насыщенной событиями канвы и аннотированием нескольких тысяч имен, упоминаемых в Дневнике. В настоящее время эти трудности в значительной степени позади, и скоро читателей ждет встреча с новым уникальным источником по истории Русской Православной Церкви, который, несомненно, займет достойное место в ряду таких шедевров мемуарной церковной литературы, как воспоминания митрополита Евлогия (Георгиевского), митрополита Вениамина (Федченкова), протопресвитера Георгия Шавельского, протоиерея Михаила Чельцова и ряда других авторов.

Первый том Дневника охватывает период с 1880 по 1905 годы. В дальнейшем намечается издание последующих 2-го и 3-го томов этого интереснейшего исторического документа.