20 ЛЕТ

Свято-Тихоновский
Университет

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет

Протоиерей Павел Хондзинский

«Ныне все мы болеем теологией»

Из истории русского богословия предсинодальной эпохи

Москва
Издательство ПСТГУ
2013

УДК 27-284+94(47)
ББК 86.372
Х77

Рекомендовано для издания Богословским факультетом
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

Рецензенты:
д-р филос. наук *О. В. Марченко*
д-р ист. наук, д-р церковной истории *Н. Ю. Сухова*

Хондзинский П., прот.
Х77 «Ныне все мы болеем теологией»: Из истории русского богословия предсинодальной эпохи / Протоиерей Павел Хондзинский. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – 482 с.

ISBN 978-5-7429-0817-3

Монография посвящена истории русской богословской мысли второй половины XVII – начала XVIII в. На материале эпохи прослеживается вхождение русского богословия в «поле напряжения», заданное парадигмами Нового времени, а также начальная рецепция им идей августинизма, оказавшего впоследствии заметное влияние на внутреннее развитие традиции. В приложениях к основному тексту представлены как давно не переиздававшиеся и малодоступные, так и впервые переведенные автором книги на русский язык тексты, относящиеся к теме исследования.

УДК 27-284+94(47)
ББК 86.372

ISBN 978-5-7429-0817-3

© Хондзинский П. В., 2013
© Оформление. Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2013

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ 7
ГЛАВА 1. В поисках просвещения 17
ГЛАВА 2. Век Августина 44
ГЛАВА 3. Боголюбцы 80
ГЛАВА 4. Хлебопоклонная ересь 112
ГЛАВА 5. «Свят, Димитрий, свят!» 142
ГЛАВА 6. Учитель и ученик 175
ГЛАВА 7. Спор о законе и благодати 200
ГЛАВА 8. «...Понеже собор» 234
ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ. Митрополит Стефан Яворский, архиепископ Феофан Прокопович и Алексей Степанович Хомяков 271

ПРИЛОЖЕНИЯ

ПРИЛОЖЕНИЕ 1
[Свт. Димитрий Ростовский]
Разсуждение о пресуществлении святейшей евхаристии ... 297

ПРИЛОЖЕНИЕ 2
Архиеп. Феофан (Прокопович)
Розыск исторический, коих ради вин, и в яковом разуме были и нарицалися императоры римстии, как язычестии, так и христианстии, понтифексами или архиереями многобожнаго закона; а в законе христианстем, христианстии государи, могут ли нарещися епископи и архиереи, и в каком разуме? 326

ПРИЛОЖЕНИЕ 3
Учение Тридентского собора о первородном грехе и оправдании 353

ПРИЛОЖЕНИЕ 4
Франсуа Фенелон Салиньяк де ла Мот, архиепископ Камбре
Изъяснение мыслей святых о внутренней жизни 372

БИБЛИОГРАФИЯ 473

ПРЕДИСЛОВИЕ

Неисчерпаемость прошлого сродни неисчерпаемости вещества. Добросовестный в своем деле историк, как и добросовестный естествоиспытатель, со смирением признаёт это. Новые факты противоречат известным. Очевидная достоверность официальных документов не согласуется с не менее очевидной искренностью частных свидетельств. Взаимозависимость идей представляется случайным сходством из-за невозможности восстановить посредующие связи. В итоге самые глубокие исторические концепции обречены на горькую судьбу гипотез. Проходит время – их сменяют другие.

Для одних это делает бессмысленным занятия историей; для других – лишь указывает на то, что ее содержание и смысл вполне обнаружат себя лишь за гранью этого мира, где замысел Божий о творении и о каждом человеке откроется как единое действие Любви. С этой точки зрения новые концепции-гипотезы вовсе не обязательно должны ниспровергать уже существующие, но непременно – давать возможность дополнительного обзора, подобно тому как более или менее полное представление о предмете возможно получить, лишь делая его зарисовки с разных сторон.

Сказанное относится как к истории государств и цивилизаций, так и к истории философских или богословских идей. О последних и пойдет речь.

Общепринятый сегодня взгляд на историю русского богословия XVII–XVIII веков представлен еще в «Путях русского богословия» о. Георгия Флоровского и сводится к представ-

лению о пребывании русской традиции в плену западной схоластической мысли. Этот взгляд сложился некогда на стыке религиозной философии и собственно богословской науки. Причем споры западников и славянофилов предшествовали монографиям Червяковского[1], Шляпкина[2], Прозоровского[3], Тихомирова[4], Сменцовского[5], Харламповича[6], Терновского[7], Мирковича[8], Чистовича[9] и других.

Названные авторы (и не только они) немало и добросовестно потрудились для собирания фактов и документов предсинодальной эпохи. Многие из этих материалов они опубликовали в обширных приложениях к своим монографиям, позволяя тем самым своим преемникам не только опираться на их выводы, но и проверять их. К сожалению, интерес к русскому богословию XVII–XVIII веков пробудился практически накануне революционных событий[10], и многое не было сделано[1]. Наша традиция до сих пор не имеет своего «Миня», без которого трудно составить себе общее представление о ней. Однако в том, что это так, виноваты не только революции и войны XX века.

Если общий ход западноевропейской истории характеризовался постепенной секуляризацией жизни, а значит, и быта или постепенным переходом от быта сакрального к быту секулярному, то своеобразие синодальной эпохи состояло в «двоебытии», своего рода «контрастной полифонии» церковного и секулярного быта, следствием чего явилось «расщепление» нации на «общество» и «народ». Несмотря на все «диссонансы», эта «полифония» приближалась к точке гармонического разрешения в Александровскую эпоху, объединившую Россию представлением о библейских масштабах событий 1812 года. Позднее это единство выразилось в концепции «России – Нового Израиля», принадлежавшей святителю Филарету. Оно же, это единство, дало как бы повторную христианскую «закваску» светской культуре (если рассматривать ее, в согласии с мыслью о. Павла Флоренского, как отделившуюся и зажившую самостоятельной жизнью производную культа[2]).

[1] *Червяковский П.* Введение в богословие Феофана Прокоповича // Христианское чтение. 1876. № 1/2. С. 32–86; 1876 №7/8. С. 101–152; 1877. № 3/4. С. 291–330; 1877. № 7/8. С. 3–42.

[2] *Шляпкин И. А.* Святой Димитрий Ростовский и его время. СПб., 1891.

[3] *Прозоровский А.* Сильвестр Медведев (его жизнь и деятельность). М., 1896.

[4] *Тихомиров Ф.* Трактаты Феофана Прокоповича о Боге едином по существу и троичном в Лицах. СПб., 1884.

[5] *Сменцовский М.* Братья Лихуды. СПб., 1899.

[6] *Харлампович К. В.* Малороссийское влияние на Великороссийскую церковную жизнь. Казань, 1914.

[7] *Терновский Ф.* Митрополит Стефан Яворский // Труды Киевской духовной академии [далее ТКДА], 1864.

[8] *Миркович Г.* О времени пресуществления Св. Даров. Спор, бывший в Москве во второй половине XVII века. Вильна, 1886.

[9] *Чистович И. А.* Феофан Прокопович и его время: Сборник статей, читанных в ОРЯС имп. АН. Т. 4. СПб., 1868.

[10] Во введении к своей монографии Тихомиров писал: «Неразработанность не есть участь одной только богословской системы Феофана; в таком положении находится большая часть отечественных догматико-богословских трудов» (*Тихомиров Ф.* Трактаты Феофана Прокоповича... С. 2).

[1] Надо отдать должное западноевропейским славистам XX века, таким как Штупперих, Гертель, Л. Мюллер в Германии или П. Паскаль во Франции, которые в своих монографиях и статьях продолжили начатую российскими учеными работу (см. библиографию).

[2] См.: *Флоренский Павел, свящ.* Философия культа // Богословские труды, 1977, № 17, и в частности: «Культура, как показывает и этимология слова cultura от cultus, ядром своим и корнем имеет культ. Cultura как причастие будущего времени, подобно natura, указывает на нечто развивающееся. Natura – то, что рождается присно, cultura – что от культа присно отщепляется, как бы прорастания культа, побеги его, боковые стебли его. Святыни – это первичное творчество

Сложившийся в этой литературно-философской среде круг идей ощутимо повлиял и на деятелей Церкви. Представления о народе-богоносце, где *бого*носец подразумевало прежде всего *быто*носец, казалось бы вполне православные, своим следствием имели противопоставление в общественно-церковном сознании «Руси» и «России». «Пусть погибнет Россия, но будет сохранена Русь, – писал владыка Антоний Храповицкий, – погибнет Петроград, но не погибнет обитель преподобного Сергия; погибнет русская столица, но не погибнет русская деревня...»[1]

Религиозно-философская мысль предреволюционной эпохи есть во многом следствие этого «вторичного расщепления», совершившегося уже не в общественном *пространстве* (общество – народ), но в историческом *времени* (Русь – Россия). Именно эта мысль, оглядываясь назад, видела в своих предшественниках лишь эпигонство, схоластику, «богословие на сваях»[2].

Впрочем, еще в 40-х годах XIX столетия была написана работа, впервые в традиции соединившая в себе черты историко-богословского и религиозно-философского осмысления русской традиции начала XVIII века и ставшая тем зерном, из которого позднее проросли и «Пути русского богословия». Правда, известна читателю она стала тогда, когда порожденное ею движение мысли в известном смысле обогнало ее.

В 1880 году в свет вышел пятый том посмертного собрания сочинений Юрия Федоровича Самарина, где была напечатана его диссертация «Стефан Яворский и Феофан Прокопович».

человека; культурные ценности – это производные культа, как бы отслояющаяся шелуха культа, подобно сухой кожице луковичного растения...» (с. 117).

[1] *Антоний (Храповицкий), митр.* Избранные труды. Письма. Материалы. М., 2007. С. 289.

[2] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 114.

Когда-то Юрий Федорович смог защитить и издать только одну ее часть – «Стефан Яворский и Феофан Прокопович как проповедники», надо признать, не самую интересную и сохранившую богословско-историческую концепцию автора лишь в виде приложенных к изданию 1844 года[1] кратких тезисов. К 80-м годам XIX века имя Юрия Федоровича уже заняло свое прочное место рядом с именем Алексея Степановича Хомякова – как имя одного из «отцов-основателей» славянофильства. Казалось, полная публикация основного его труда, где была предложена, по сути дела, первая в синодальную эпоху целостная концепция русской церковной истории и богословской традиции, должна была бы привлечь всеобщее внимание, однако, судя по всему, она прошла почти незамеченной[2]. Эта странность, на первый взгляд незначительная, при ближайшем рассмотрении оказывается верхушкой айсберга, скрывающего в глубине фундаментальные проблемы русской богословской мысли. Чтобы вникнуть в них, надо не только уяснить себе суть самаринской «системы», но и постараться соотнести ее с той жизнью, которую она стремилась вместить в себя.

Сам Юрий Федорович, прочитав слово «система», огорчился бы. Он был принципиальным противником всяких

[1] *Самарин Ю. Ф.* Стефан Яворский и Феофан Прокопович как проповедники М., 1844.

[2] Видимо, ее широкое обсуждение предполагали и издатели, дав в начале тома две крайне интересных статьи, но отложив окончательные выводы из них – именно по этой причине – на потом. Верховской, впрочем, отмечает, что книга Самарина дала «сильный толчок развитию специальной литературы по истории Петровской реформы в восьмидесятых годах, после ее напечатания в 1880 г., как видно из ссылок на нее в этой литературе» (*Верховской П. В., проф.* Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент: К вопросу об отношении Церкви и государства в России: Исследование в области истории русского церковного права: В 2 т. Ростов-на-Дону, 1916. Т. 1. С. LXXXI). Однако, подчеркну еще раз, в этой книге речь идет об истории не учреждений, но – идей.

«систем»[1] и считал их присущими только западному, но не православному богословию, парадоксальным образом в то же время придав своему труду законченно систематический вид.

Автор сразу провозглашает своей целью установить «общие начала, которыми условилась деятельность Стефана Яворского и Феофана Прокоповича во всех родах»[2].

Эти начала, в свою очередь, выводятся из еще более общих начал, которыми, очевидно, определяется ход церковной истории: «От православной церкви отпал Западный мир Европы и, выразивши притязание быть церковью, явил католицизм. Католицизм, в свою очередь, заключая в себе противоречие, вызвал его к проявлению в форме протестантизма. На эти два начала распался Западный мир Европы; их борьбою условливается доселе его развитие»[3].

Католицизм сохранил понятие о Церкви, но по причине практической направленности западной жизни вообще это единство осуществилось в конечном счете в виде государства. Символом этого политического единства, являющего с точки зрения Запада единство церковное, и стал папа: «Откровение, как факт совершившийся, конченный, полное сознание истины и вытекающая отсюда непогрешимость признаны были в нем постоянно-присущими и в равной степени полноты и совершенства переходящими от одного наместника святого Петра к другому»[4]. Из этой же практической направленности следовало и то, что жизнь свелась в католицизме к развитию государственности и науки, отлитых в церковные формы.

[1] «Система, наука Церкви, невозможна и противна существу Церкви. Православная Церковь никогда не излагала своего учения в форме системы; но она постоянно имела катехизисы» (*Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. V. М., 1880. С. 23. примеч.).

[2] Там же. С. 4.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 6.

Протестантизм «освободил науку и государство»[1] из застылых церковных форм, но, отрицая их, сделался отрицателем самой Церкви.

«Итак, в католицизме предстает нам идея единства; но эта идея, понятая отвлеченно и заключенная в символ, не проникает христианского человечества. Напротив того, в протестантизме являются отдельные, частные лица, с живым религиозным стремлением, но неспособные вознестись до общего и потому разобщенные между собой»[2].

Не такова истинная Церковь, определяющая себя как тело Христово. Одушевляющий это тело Дух Божий живет в каждом постольку, поскольку он является членом Церкви, а это, в свою очередь, может сказать о себе лишь тот, кто пребывает с Церковью не только во внешне-принудительном юридическом единстве, но во внутреннем «союзе веры и любви... эта живая полнота есть исключительная принадлежность церкви православной»[3].

История свидетельствует, что иные народы вступали в Церковь после долгой борьбы, неохотно расставаясь со своими привычными верованиями. В конечном счете, правда, они воспринимали христианство сознательно, «но этот процесс совершался вне Церкви. Вступая в нее, они вносили с собою готовые об ней понятия, образовавшиеся в период язычества, и удерживали их навсегда»[4]. В свою очередь, русский народ крестился доверчиво и без сопротивления, а потому «постепенное необходимое усвоение христианства в сознании и в жизни началось и продолжалось для него в сфере самой Церкви»[5]. В силу этого доступной для русских явилась прежде всего

[1] *Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. V. М., 1880. С. 6.

[2] Там же. С. 7.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 11.

[5] Там же.

внешняя обрядовая сторона Церкви, и хотя постепенно «жизнь народная более и более проникалась религиозным началом под непосредственным влиянием духовенства»[1], однако отвлеченная сторона религии была все же недоступна большинству. «Общее определение этого периода есть формализм. Но между этим формализмом и формализмом церкви Западной такая же разница, какая между односторонностью как преходящим периодом в жизни народа и односторонностью как определением его существа, как органическим недостатком, от которого он никогда не избавится»[2].

Подтверждение последнего тезиса Самарин усматривает в русском расколе, представляющем, с его точки зрения, явление, «обратное тому, которое часто повторялось на Западе. В католическом мире всякое движение вперед необходимо принимало форму восстания против неподвижной Церкви и подвергалось преследованию как пагубное нововведение. Протестанты западные (мы принимаем это слово в самом обширном смысле) представляли собою начало развития и отрицали в церкви ее неподвижность. У нас было наоборот. Церковь, как живое начало, ступила вперед: оторвались от нее представители упорной в своей неподвижности старины»[3].

Между тем потрясаемая реформацией Западная церковь создает как последнее свое ополчение («завоевательное ополчение») орден иезуитов, в лице которого и устремляется «на вторичное завоевание Германского и Славянского мира»[4]. Именно отсюда берет свое начало «влияние западного учения на Православие, борьба двух церквей в недрах самой России, богословские споры, в которых самые противники католицизма испытывают его влияние»[1]. Результатом этого явилось явление прокатолической научно-богословской школы и стремление русских богословов «создать богословскую систему по образцу Запада»[2].

[1] *Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. V. М., 1880. С. 13.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 16.

[4] Там же. С. 18.

Однако в Россию проникают не только католики, но и протестанты, и хотя они не действуют с агрессивностью первых, тем не менее их присутствие постепенно становится все более заметным. Строго отвергая протестантизм как учение, наша иерархия в то же время ищет в лице протестантских ученых союзников против воинствующего Рима, вступая с ними в переписку по богословским вопросам. В итоге такого общения (а также симпатий со стороны светской власти) «образовалась в нашей Церкви новая школа, имевшая свое значение как необходимое противодействие школе католической»[3].

Таким образом, ход церковной истории приводит к тому, что борьба католического и протестантского начал переносится на русскую почву. Эти-то начала и олицетворяют в себе на ней митрополит Стефан Яворский и архиепископ Феофан Прокопович. Отсюда конечная цель труда: представить явление и борьбу «католического и протестантского начала в православной Церкви, в России, в лице Стефана Яворского и Феофана Прокоповича»[4].

Эта неумолимо логичная и общепонятная схема, благодаря тому что Самарин изложил ее в речи перед защитой диссертации, стала известна уже в 1840-е годы и настолько пришлась по душе всем, что мало кто, судя по всему, пытался если не оспорить, то хотя бы проверить ее[5]. Между тем, несмотря на

[1] *Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. V. М., 1880. С. 19.

[2] Там же. С. 22.

[3] Там же. С. 60.

[4] Там же. С. 9.

[5] Проницательное мнение Чаадаева, высказанное им в письме к А. И. Тургеневу, так и осталось частным мнением («Ты знаешь предмет рассуждения. Под покровом двух имен – Стефана Яворского и

то, что Самарин и стремился – надо признать, небезуспешно – подтвердить ее в ходе своего исследования, слишком очевидно, что она явилась не выводом из него, а предшествовала ему – как пророчество своему исполнению. Ее гегельянские черты видны «невооруженным» глазом[1], и именно они придают ей такую стройность и законченность, хотя при ближайшем рассмотрении именно они вызывают недоумение. Действительно, если тезисом является православие, а антитезисом – католико-протестантский Запад, то что – синтез? Если тезис – католичество, антитезис – протестантизм, а синтез – православие, то где место древней Церкви? Если антитезис является неизбежным порождением тезиса, а жизнь Запада определена как *нравственное* отпадение от полноты Христовой любви, животворящей Церковь, то означает ли это предопределенность последнего, снимающую с Запада в таком случае вящую долю *нравственной* ответственности за происшедшее? Наконец, если Яворский и Прокопович были репрезентантами католического и протестантского начал в русской Церкви, то кто подобным же образом явил в ней собственно православное начало?

Отложив ответы до времени, всмотримся в жизнь.

Феофана Прокоповича – дело идет о том, возможна ли проповедь в какой-либо иной церкви, кроме православной? По этому случаю, как тебе известно, он разрушает все западное христианство и на его обломках воздвигает свое собственное, преисполненное высоким чувством народности и в котором чудно примиряются все возможные отклонения от первоначального учения Христова» (*Чаадаев П. Я.* Статьи и письма. М., 1989. С. 292–293).

[1] «Вооруженный» глаз подтверждает сказанное (см.: *Зеньковский Василий, прот.* История русской философии. М., 2001. С. 225–226).

ГЛАВА 1

В ПОИСКАХ ПРОСВЕЩЕНИЯ

Всяк не еллин – варвар.
Братья Лихуды

Принято считать, что избрание на царство Михаила Федоровича Романова положило конец Смутному времени. Но если это верно с точки зрения утверждения новой династии, то верно и то, что внутреннее брожение в русском народе продолжалось еще на протяжении всего последующего столетия. Оно обнаруживало себя не только в мятежах и бунтах, но и в богословских спорах. Точнее даже сказать, что стрелецкие мятежи и самосожжения раскольников были лишь внешним проявлением этого мучительного внутреннего беспокойства русской души, и, несомненно, для него имелись свои причины.

Смута начала века не была обусловлена конфликтом идей, но пережитое потрясение было слишком велико, чтобы возможно было просто вернуться к прежнему. И хотя яростное неприятие польских обычаев самозванца и его свиты привело к свержению Лжедмитрия, польское влияние стало одним из решающих факторов, сказавшихся в русской жизни уже к середине XVII века. Большинство переводов, особенно во второй его половине, делалось если не прямо с польских, то с поступавших из той же Польши латинских книг. Биограф

святителя Димитрия Ростовского И. А. Шляпкин приводит в своем труде не только подробный перечень таким образом ставших доступными русскому читателю сочинений, но указывает и на многочисленные особенности русского быта, которые возникли тогда, очевидно, также под польским влиянием: от мебели в польском вкусе до привычки писать русские слова латинскими буквами[1]. Носителями этого влияния были преимущественно выходцы из Юго-Западной Руси, по разным причинам оседавшие в Москве. Москва смотрела на них с подозрением, но нуждалась в них.

Эту нужду или потребность обозначают обычно как потребность в просвещении. Для самой Юго-Западной Руси эта потребность была вызвана прежде всего борьбой с унией. Когда-то святитель Петр Могила взялся за устройство Киевской коллегии, «видя упадок благочестия в народе русском не от чего иного, как от того, что не было никакого наставления и наук... что противники и лжебратия святого православия тяжко и с насилием оскорбляют православных разными досаждениями и обидами, бесстыдно называя их духовных – неучами, невежами... и утверждая, что Русь православная уклонилась в ересь, не знает ни числа, ни формы, ни материи, ни намерения, ни чинопоследований божественных таинств, не умеет дать об них отчета и неодинаково совершает»[2].

Известно, что в унию уклонилась значительная часть иерархии и клира. Так было не впервые в истории Церкви: похожая ситуация возникла некогда при иконоборческих императорах в Византии. Но различной оказалась та прослойка церковного народа, которая понесла на себе основные тяготы борьбы за чистоту православия. В Византии это были *монахи*, в Малороссии – *миряне*, уже в XVI веке заметно обнаружив-

[1] См.: *Шляпкин И. А.* Святой Димитрий Ростовский и его время. СПб., 1891. С. 7–76.

[2] Цит. по: *Червяковский П.* Введение в богословие Феофана Прокоповича // Христианское чтение. 1876. № 1/2. С. 43–44.

шие себя в церковной жизни. Соответственно различными оказались и средства борьбы и ее итоги. Против западного – уже несущего в себе идеи нового времени – просвещения и его материального носителя – печатного станка – выдвинулись знаменитые малороссийские и западнорусские братства с мирянами-проповедниками, типографиями и школами. «Подвох наткнулся на подвох». Следствия были многообразны и значительны как собственно для Малороссии, так и для Москвы.

Понять их можно, вспомнив, что конец XVI – начало XVII века было в Малороссии, по словам исследователя, «временем могучего народного духовного творчества, выразившегося... в создании новых форм религиозно-нравственного быта» и отразившегося «на церковном пении, церковных обрядах, даже на самом вероучении»[1]. Уния, следовательно, привела не только к активному взаимообщению с Западом, не только к необходимости искать ответ на его вызовы, но и дала решающий толчок процессу обмирщения церковной культуры (жизни) «изнутри» – тому процессу, который на самом Западе начался уже давно и до поры оставался внешним для России.

Здесь стоит еще раз напомнить, что культура есть производная культа[2], а потому процесс ее отщепления от культа и постепенной автономизации есть процесс естественный.

[1] *Сумцов Н. Ф.* Лазарь Баранович. Харьков, 1885. С. 167. И далее: «Духовенство вовлечено было в сферу народных интересов, и церковь поставлена была в положение охранительницы этих интересов. В силу этой творческой деятельности народа, в силу пробуждения в нем энергии миряне приобрели самое широкое и благотворное влияние в делах церкви. Благодаря этому церковь стала живым национальным организмом. В религиозно-нравственную жизнь народа вошло довольно много новых элементов, частью пришедших в Украину из католической Польши и даже из лютеранской Германии, частью выработанных самостоятельно из старого бытового материала» (Там же).

[2] См. сноску 2 на с. 9.

Но если культ, по его связи с горним миром, являет собой внеисторическую реальность, абсолют, то «отслояющаяся» от него, по выражению о. Павла Флоренского, культура всегда относительна, а значит – исторична. Более того, при наличии внешних или внутренних катализаторов процесс автономизации культуры может дать неожиданные вспышки, своего рода выбросы культурных «протуберанцев», сказывающихся заметным, иногда кризисным образом на жизни всего общества. В то же время автономизация культуры своим следствием имеет возникающую общественную потребность в рациональном осмыслении культа, в том числе и в развитом систематическом, «школьном» богословии. К этой мысли еще до о. Павла и своим путем (исходя не из общих философских посылок, а из данных историко-богословского анализа) пришел известный исследователь творчества архиепископа Феофана Прокоповича П. Червяковский. «История православного богословия, – писал Червяковский, – представляет в этом отношении близкую аналогию с историей богословия протестантского»[1], представляет в том смысле, что там и там (как ранее и у католиков) закономерно настает этот период «школы». Действительно, и там и там интенсивность развития богословской мысли обусловливалась как внешними (полемика), так и внутренними (обмирщение) импульсами. Последнее и объясняет, почему специальные богословские вопросы выходят в этот век за стены келий, делаясь, как сказали бы раньше, «игралищем» народных страстей.

В Малороссии, таким образом, толчком, вызвавшим «кристаллизацию» культуры, стала уния. Сама Малороссия сыграла похожую роль в отношении Москвы. С этой точки зрения не пустой факт, что потребность в малороссах уже в начале обнаружила себя не только как потребность в богословах-полемистах или в учителях и просветителях, но и в *певчих*.

[1] *Червяковский П.* Введение в богословие Феофана Прокоповича // Христианское чтение 1876. № 1/2. С. 48.

Митрополит Новгородский, будущий патриарх Никон, прежде чем пригласить из Киева ученых иноков, выписал оттуда певчих. Старообрядческий историк Андрей Денисов называл это пение «партесным многоусугубляемым» и утверждал, что патриарх Иосиф запретил Никону употреблять его, но тщетно: помимо Никона пение понравилось царю и прижилось[1]. Так обозначилось поле *культурного* напряжения, быть может также не в последнюю очередь обусловившее раскол[2].

В то же время, хотя угроза унии была для Москвы после изгнания поляков малозначима, внутренняя ситуация здесь была не проще, чем в Малороссии. Свое начало она брала со времен Флорентийского Собора и падения Константинополя.

Как известно, крестившись, Русь приняла из рук Византии высокоразвитую христианскую традицию, которая сообщалась нам двумя тесно взаимосвязанными способами: через богослужение и через книги. Таким образом, служебная иерархия и «божественные книги» были естественными источниками авторитета и непогрешительных суждений в Древней Руси – с тем уточнением, что иерархия замыкалась на Константинопольский престол, посвящавший для Руси митрополитов, а к числу «божественных» книг относили не только Писание, но и весь корпус святоотеческих, агиографических, канонических и т. п. сочинений, существовавших в едином и единовременно возникшем поле церковнославянского языка. Иными словами, авторитет «божественности» принадлежал не тем или иным текстам, но корпусу христианской литературы в целом. Вместе с тем, признав себя работником «единагонадесять часа», Русь

[1] См.: *Сумцов Н. Ф.* Лазарь Баранович. С. 45.

[2] Ср.: «Можно сказать, что в основе раскола лежит культурный аспект, но необходимо при этом оговориться, что культурные – в частности, семиотические и филологические – разногласия воспринимались, в сущности, как разногласия богословские» (*Успенский Б.* Этюды о русской истории. СПб., 2002. С. 313).

признала и безусловный авторитет греческих учителей. Греческая Церковь была тогда для Руси *церковью учащей*.

Уже в послемонгольское время митрополит Киприан, болгарин по происхождению, но для Москвы прежде всего представитель Константинополя, заменил студитский богослужебный устав на иерусалимский, не вызвав тем никакого смущения у паствы. Историки по сей день недоумевают, почему в XIV веке так легко удалось сделать то, что вызвало такие трагические последствия в XVII, но ответ, быть может, и сводится к существенной разности представлений о непогрешимости греческой иерархии в том и другом столетии, ибо, как уже сказано, ситуация меняется в XV веке и поворотным пунктом становится 1453 год – год падения Константинополя. Русь отныне ощущает себя не только единственным православным царством, но и единственной хранительницей православия, ибо вера у греков «пошатнулась», чему неопровержимым свидетельством явились для русского человека Ферраро-Флорентийский Собор и последний присланный греками митрополит Исидор, оказавшийся прямым униатом.

Так отпал или уж во всяком случае преуменьшился в своем значении один из двух источников вероучительного авторитета: греческая иерархия и – шире – Греческая Церковь, отныне, строго говоря, сама нуждавшаяся в том, чтобы пройти испытание на верность православию. Но по-прежнему присутствовало и, судя по всему, только утверждалось представление о том, что всякое правое суждение содержится в зафиксированном книжном и уставном (обрядово-богослужебном) Предании Церкви[1]. XVII век вскрыл непрочность и этого, казалось бы, уже незыблемого положения. Итак, если в Древней Руси

[1] Тем большая нагрузка падала в связи с этим на «божественные книги», и, вероятно, не случайно именно теперь поднимается вопрос о «книжной справе», необходимой для окончательного закрепления их текста.

источник авторитетного церковного суждения был двояк: иерархия и книжное предание, – если в XV веке сомнение коснулось *греческой* иерархии, но не иерархии вообще, – то в результате событий, приведших к расколу, выяснилось, что ни один из этих источников не является абсолютным. Иерархия поставила под сомнение авторитет старых («божественных»!) книг – пересмотр отношения к ним поставил под сомнение авторитет иерархии.

Другим имеющим долговременные и серьезные последствия выводом, сделанным после падения Константинополя, был вывод о том, что Россия должна стать преемницей *Второго* Рима. Этот вывод был сперва сделан на уровне династическом – как через женитьбу великого князя на Софье Палеолог, так и через возведение родословной Рюриковичей к кесарю Августу. За сим последовали принятие византийской государственной символики, введение чина помазания на царство[1], установление патриаршества. Неслучайным в этой связи представляется и строительство в конце XV века двух Софийских храмов в Москве, и возведение в царствование Ивана Грозного Софийского собора в Тобольске. Неслучайно и Новый Иерусалим патриарха Никона явился лишь малой точкой на карте великого Русского царства. В то же время преувеличением было бы утверждение, что толчок процессу

[1] Собираясь венчаться на царство, Грозный озаботился получением от константинопольского патриарха грамоты, подтверждающей законность его притязаний на титул вселенского православного царя, и без затруднений получил ее: «...константинопольский Патриарх имел прямой интерес признать московского царя преемником и наследником византийских императоров. Этим признанием не только восстанавливалось важное для всех православных, но уже совсем было потерянное для них достоинство православного царя, но и приобретался для всей православной церкви новый сильный покровитель и защитник, в котором она так нуждалась ввиду своего бедственного положения» (*Каптерев Н. Ф.* Характер отношений к православному Востоку в XVI–XVII столетиях. М., 1885. С. 28).

дало знаменитое послание старца Филофея. Написанное государеву дьяку Мисюрю Мунехину, только в позднейших списках оно было «переадресовано» великому князю Иоанну III, лишь в конце XVI столетия (то есть через сто лет после написания) его идеи впервые нашли себе официальное применение в акте об учреждении патриаршества 1589 г. и только в XVII веке, пожалуй, можно говорить о реальном влиянии концепции Третьего Рима на общественную жизнь[1].

Однако идея Третьего Рима в целом не означала реального исторического преемства, а являлась скорее «метаисторическим» фантомом русской жизни. Более того, она вступала в известное противоречие с восходящей еще ко временам Киевской Руси традицией. Если для всякой христианской государственности историческими прообразами являются ветхозаветный Израиль (как служащий Богу) и Империя (как всемирная), то характерной чертой домонгольской Руси было как раз ее стремление опереться скорее на библейские, чем на византийские парадигмы. Это обнаруживало себя и включением «Повестью временных лет» Руси в список библейских народов[2], и непосредственным переживанием свя-

[1] «Внешняя политика России середины XVII века не основывалась на политическом расчете и не учитывала реальных возможностей государства. Ее основной движущей силой была идея ортодоксальной теократии» (*Лобачев С. В.* Патриарх Никон. СПб., 2003. С. 173).

[2] «Повесть в ее окончательном виде открывается библейским перечнем 72 народов (см.: Быт. 10)... В этом перечне Русь включена в число потомков Яфета, населивших север и запад вселенной, к которым принадлежат такие известные народы, как “римляне, немци... венедици, фрягове”. Если Византия апеллировала к классическому наследию, что часто порождало у нее чувство превосходства над варварами, то летописец ищет библейские корни своего народа, которые, по его мнению, восходят к эпохе до Вавилонского столпотворения» (*Подскальский Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси. СПб., 1996. С. 341).

щенной истории[1], и отсутствием стремления к translatio imperiae[2], и даже заметным сравнительно с другими книжными культурами обилием библейских цитат, аллюзий и реминисценций у книжников Киевской Руси[3]. Еще наиболее ранние редакции родословной московских князей начинаются не с Августа, а с Иафета, но в позднейших библейские отсылки уже исчезают[4].

Как бы то ни было, когда в XVII веке на *вне*историческую, ибо настаивающую на своей незыблемости вплоть ad finem seculorum, идею Третьего Рима наложились, с одной стороны, обусловленное недавними событиями русской *истории* (Смутой) крайнее падение нравов и благочестия, а с другой – реальные *исторические* надежды отвоевать у турок Константинополь и воссесть на престоле равноапостольного Константина, они вступили с нею в резкое противоречие.

Подтянуть действительность до уровня *русского* Рима желали «боголюбцы» – кружок «соборных протопопов, близких

[1] См.: *Успенский Б. А.* Борис и Глеб: восприятие истории в древней Руси. М., 2000.

[2] «Составитель Изборника 1076 года всюду заменил термин Базилевс на “князь” или “каган”... Идея перенесения империи, овладевшая болгарским царем Симеоном или Карлом Великим применительно к Франкской империи, была чужда домонгольской Руси» (*Подскальский Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси. С. 68–69).

[3] Так, о прп. Кирилле Туровском исследователь пишет: «Разумеется, Туровский епископ не единственный, кто старается с помощью молитвы вступить в водоворот священной истории и приблизить те далекие и вместе непреходящие события, но “концентрация” этих событий в его текстах намного превышает “концентрацию” в тех молитвах, с которыми нам удалось его сравнить, за исключением, пожалуй, лишь Ефрема Сирина» (*Рогачевская Е. Б.* Цикл молитв Кирилла Туровского. М., 1999. С. 79).

[4] См.: L’idea di Roma a Mosca Secoli XV–XVI. Fonti per la storia del pensiero sociale russo. Roma; Mosca, 1989. P. 11–64.

к царю Алексею»[1], составивших впоследствии оппозицию реформам Никона, которого они же и выдвинули из своей среды. Стремясь очистить епископат, исправить книги, уничтожить многогласие, поднять уровень клира, улучшить народную нравственность[2], они почерпывали идеал в *прошлом*, более всего в уставном благочестии, определявшем строй русской жизни еще со времен преподобного Иосифа Волоцкого[3].

Патриарх Никон, творец Нового Иерусалима, из «метаистории» решился, напротив, спуститься в историю и, приблизив богослужебную практику к современной ему греческой ради единства *будущего* греко-российского царства[4], сделать Третий Рим реальностью. Сам не заметив этого, он разрушил внеисторическую замкнутость русской жизни, хотя и мыслил в тех же категориях, что и протопоп Аввакум[5], и его доводы должны были быть понятны сторонникам старины.

[1] *Никольский Н.* Реформа Никона и происхождение раскола // Три века: Россия от смуты до нашего времени. М., 1912. Т. 2. С. 12.

[2] Ср.: «Программа “боголюбцев”, предложенная ими в сороковых годах, была очень амбициозной. Она претендовала не менее чем на то, чтобы превратить Московию в подлинно христианское государство, как во внутреннем его устроении, так и в нравах его обитателей» (*Pascal Pierre.* Avvakum et les débuts du raskol. Paris, 1963. P. XIX). См. у него же p. 161–165.

[3] Не только они: «Законность избрания Романовых на русский престол подкреплялась ссылками на родство с московскими князьями. Таким образом, была предопределена политическая ориентация на старину, на культурную и религиозную традицию XVI века» (*Лобачев С. В.* Патриарх Никон. СПб., 2003. С. 47).

[4] Ср. в письме Аввакума к царю Алексею Михайловичу: «Воздохнитко по старому, как при Стефане бывало, добренько, и рцы по русскому языку: Господи, помилуй мя грешнаго! А киръеленсон-от оставь; так елленя говорят, плюнь на них. Ты ведь, Михайлович, русак, а не грек» (Пустозерская проза. М., 1989. С. 122).

[5] Никон вполне Аввакумовыми приемами обосновывает необходимость троеперстия: «Яко аще кто великий палец вознепщует быти

Флоровский считал, что для старообрядцев вместе с реформами Никона кончилась священная история и потому они уходили «из истории в пустыню»[1]. Но на самом деле не столько уход из истории, «внеисторичность», был следствием раскола, сколько, наоборот, раскол – следствием внеисторичности русской жизни. И «Житие протопопа Аввакума» *внеисторично* не только потому, что там рассказывается о видении антихриста, за которым следует «царь наш и власти со множеством народа»[2], но потому, что в нем *нет ни одной даты*[3], нет даже последовательного исторического изложения событий. Очевидно также, что одним из важных источников этой внеисторичности была идея Третьего Рима, привязавшая русскую жизнь к призраку мертвой империи, и потому если уж, пользуясь терминологией Флоровского, рассуждать о «псевдоморфозе религиозного сознания, псевдоморфозе православной мысли»[4], то скорее в идее Третьего Рима, чем в школьном богословии Киево-Могилянской академии, как думал сам о. Георгий, следовало бы искать ее.

вместо Отча лика, всяко возмнится посему Отец быти болий Сына и Духа, великое бо к малому глаголется велико: яко же и великий перст палец к последним малым глаголется великий... И хотя мудрствовати кто по сему, Арию последовати имать, якоже и он умаляти будет Сына от Отца» (*Никон, патр.* Труды. М., 2004. С. 94). Ср. у Аввакума: «Оне же, бедные, мудрствуют, трема персты креститца, большой, и указательный, и великосредний, слагая в троицу, а не ведомо в какую, большо в ту, что во Апокалипсисе пишет Иоанн Богослов – змий, зверь, лживый пророк» (Пустозерская проза. С. 92).

[1] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 69.

[2] Там же. С. 107.

[3] Точнее, одна все же есть: «А в нашей России было знамение: солнце затмилось в [7]162 году... тьма бысть пред Петровым днем недели за две» (Пустозерская проза. С. 39–40), но, как нарочно, и та перепутана: затмение в том году было в августе.

[4] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 56.

И наоборот, церковных деятелей того времени, не принявших раскол, можно объединить еще и по их интересу к истории. Она влекла тогда к себе таких разных людей, как святитель Димитрий Ростовский, патриарх Адриан, Сильвестр Медведев, святитель Афанасий Холмогорский (по происхождению из раскольников!), Иннокентий Гизель и многие другие, и это в свою очередь подтверждает: вхождение в историю было основной интуицией и коллизией XVII столетия. Причем этот шаг из «метаистории» в историю был одновременно шагом, поставившим на повестку дня и главный «культурный вопрос» – вопрос просвещения. Вслед за певчими из Малороссии в Москву потянулись ученые, однако и просвещение требовало в конечном счете исторического выбора.

О просвещении задумывались еще в начале века. Борис Годунов желал устроить в Москве университет, но замысел был отвергнут, – кажется, прежде всего духовенством[1]. Ближе к концу столетия, в 1682 году, царю Феодору был представлен проект устройства Славяно-греко-латинской академии. От имени государя в нем провозглашалось:

«Благоволим в царствующем нашем и богоспасаемом граде Москве при монастыре премудрости и смысла подателя Всемилостиваго Спаса, иже в Китае на песках, нарицаемом Старый, на взыскание юными свободных учений мудрости и собрания общаго ради от благочестивых и в Писании Божественном благоискусных дидаскалов, изощрения разумов, храмы чином Академии устроити; и во оных хощем семена мудрости, то-есть, науки гражданския и духовныя, наченше

[1] Борис Годунов «создал смелый и широкий план: вызвать в Москву просвещенных людей с Запада, завести в России школы для изучения языков и основать в России университет... его намерение... вызвало протесты со стороны духовенства. “Духовенство, говорит пастор Берг, представило ему, что доселе в России, несмотря на обширное пространство ее, господствовало единоверие и единонравие; если же настанет разноязычие, то поселится раздор и прежнее согласие исчезнет”» (*Сменцовский М.* Братья Лихуды. СПб., 1899. С. 6).

от Грамматики, Пиитики, Риторики, Диалектики, Философии разумительной, естественной и нравной, даже до Богословии, учащей вещей божественных и совести очищения постановити. При том-же и учению правосудия духовнаго и мирскаго и прочим всем свободным наукам, ими-же целость Академии составляется»[1].

Особое внимание уделялось изучению языков, «наипаче же Словенскаго, Еллино-греческаго, Польскаго и Латинскаго»[2]. Для материального обеспечения академии помимо Заиконоспасского к ней приписывались еще шесть монастырей и одна пустынь. Академии уступалась навечно государственная библиотека.

Преподаватели академии должны были быть православными по рождению. При этом от греков требовалось свидетельство восточных патриархов, что, впрочем, не избавляло их от испытания веры уже в самой академии. Подобного же рода испытание должны были проходить и ученые выходцы из Малороссии. Новообращенные из иных конфессий к преподаванию не допускались вообще. Добросовестно потрудившиеся могли рассчитывать на особую пенсию от государя, а отступившие от православия или уличенные в преподавании неподобающих, прежде всего магических, наук по суду академии подлежали сожжению. В то же время ни в Москве, ни в иных местах без ведома академии не дозволялось иметь частных учителей, особенно иностранцев.

В Академию могли приниматься люди всякого чина и звания, но только православные. Во время обучения питомцы академии особыми мерами защищались от судебного преследования. Лучшие выпускники, поступившие на государственную службу, по своим правам приравнивались к лицам благородного происхождения.

[1] *Татарский И.* Симеон Полоцкий (его жизнь и деятельность). М., 1886. С. 264–265.

[2] Там же. С. 265.

К внешним функциям академии относилось заключение о православии приезжих ученых, регистрация и наблюдение за жизнью новообращенных в православие, надзор за нераспространением в обществе еретических или магических книг. Авторы последних, откровенные хулители Церкви, а также перешедшие из православия в иноверие по суду академии также могли быть сожжены[1].

Как и многие другие грандиозные проекты в русской жизни, проект академии остался на бумаге – помешала история. Но так или иначе, два тесно связанных «просвещенческих» вопроса на протяжении всего столетия занимали духовную и светскую власть на Москве: «справа» (то есть исправление богослужебных книг и редактирование славянской Библии) и школа. И в том и в другом Западная Русь оказалась впереди – и не в последнюю очередь потому, что там наладили типографскую деятельность вынужденные бежать из Москвы первопечатники Федоров и Мстиславец[2]. Однако уже в первой половине столетия сочинения по меньшей мере двух западнорусских авторов – Кирилла Транквиллиона и Евфимия Зизания – были исследованы и осуждены в Москве за содержащиеся там неправославные мнения[3], что поставило под сомнение южнорусскую ученость вообще.

[1] См.: *Певницкий В. Ф.* Симеон Полоцкий // Православное обозрение. 1860. III. № 10. С. 213–215.

[2] Книги «литовской печати»... способствовали и школьному просвещению, и самообразованию путем чтения... Предисловия и послесловия западнорусских книг твердили об единстве русского племени... В Беседах св. Иоанна Златоуста на книгу Деяний Апостольских (1624) автор предисловия обращается к “Иафетову племени – россам и славянам”» (*Харлампович К. В.* Малороссийское влияние на Великороссийскую церковную жизнь. Казань, 1914. С. 99).

[3] Не все они были, впрочем, подлинно таковыми: «Два высказанных справщиками несогласия касались таинства крещения. Оспаривались утверждения Лаврентия, что “мочно человека крестити и не во освещенной воде” и “мощно есть крестити во обстоянии бываемым и

Как бы то ни было, надо отдать должное Москве: на протяжении всего XVII века она честно стремилась завести у себя греческое образование, побуждаемая к тому как собственными потребностями и исторической памятью, так и настояниями греков. Александрийский патриарх еще в 1593 году уговаривал Федора Иоанновича: «Устрой у себя царь, греческое училище, как живую искру священной мудрости, потому что у нас источник мудрости грозит иссякнуть до основания»[1].

В 1632 году Москва обратилась к патриарху Кириллу Лукарису с просьбой прислать учителя. Патриарх просьбу не исполнил, а оказавшийся в то время в Москве протосинкел александрийского патриарха Иосиф, готовый взяться за дело, не успев начать его, умер. В 1646 году палеостровский митрополит Феофан прислал в Москву константинопольского архимандрита Венедикта, однако тот попался на подлогах и был изгнан. В 1649 году в Москву приехал старец Арсений Грек, но вскоре был отправлен на Соловки «для исправления в православной христианской вере»[2]. Присланный в 1653 году вселенскими патриархами митрополит Гавриил Власий показался московским властям фигурой слишком значительной, а потому неудобной. Правда, в 1681 году открылась наконец греческая «Типографская школа», а в середине 80-х годов в Москву прибыли с рекомендательными письмами от иерусалимского патриарха Досифея ученые «самобратия» Лихуды. Именно им в результате досталась задуманная так масштабно академия, точнее, то, что от нее осталось на деле. Но и они недолго руководили ею, так что даже не успели прочитать богословского курса, который должен был завершать обучение.

диакону, и иноку, и мирянину, аще где попа не будет”» (*Корзо М.* Украинская и белорусская катехизическая традиция конца XVI–XVIII в. Становление, эволюция и проблема заимствований. М., 2007. С. 311).

[1] Цит. по: *Сменцовский М.* Братья Лихуды. С. 4.

[2] Там же. С. 9.

Разгневанный на них то ли из-за нелюбезного обращения с племянником, то ли из-за того, что Лихуды не выдержали строгого греческого направления и прибегли к латыни, патриарх Досифей дезавуировал свои рекомендации и посоветовал Москве отстранить Лихудов от преподавания. Он обещал, правда, прислать им кого-то на смену, но обещания не выполнил. На этом история греческого образования в Москве оканчивается. Попытка стать преемницей «второго Рима» в смысле прямого наследования византийской культуры оказалась неудачной для России.

Отчасти виной тому были сами греки.

Во-первых, турецкое владычество разорительным образом сказалось на греческой образованности. «Многие священники, даже столичные, ни слова не понимали из того, что читали при богослужении»[1]. Своей национальной духовной школы Греция практически не имела: учиться ездили на Запад. Одним словом, греческая традиция не имела тогда довольно сил, чтобы утверждать себя вовне. И хотя не только патриарх Мелетий, но и долго живший в России «полуканонический» газский митрополит Паисий Лигарид, и иерусалимский патриарх Досифей мечтали о том, чтобы создать в Москве центр греческого просвещения, способный питать не только Русскую, но и Греческую Церковь, реально для этого они сделали очень мало. О причинах этого пылкий патриарх Досифей высказался, быть может, определенней других. «Лучшие греки хотят разделить страдания своего народа, а те, которые волочатся туда и сюда, особенно по России, хотя, быть может, и честные люди, но по образованию своему настоящие мужики»[2], – писал он. Но даже и честными людьми

[1] *Матченко И.* Досифей, патриарх Иерусалимский, и его время // Душеполезное чтение. 1877. III. № 12. С. 486.

[2] *Скворцов Г.* Патриарх Адриан: Его жизнь и труды в связи с состоянием Русской Церкви в последние десятилетия XVII века // Православный собеседник. 1913. № 4. С. 668.

можно было назвать далеко не всех из приезжих. Два известия говорят об этом достаточно ясно. На соответствующий запрос Алексея Михайловича константинопольский патриарх Дионисий ответил вполне определенно, «что все пришлые греки обманщики»[1], а в 1676 году Феодор Алексеевич специальным указом воспретил грекам въезд в Москву[2]. И хотя это списывают иногда на латинские симпатии царя Феодора, ссылка эта неубедительна, ведь вскоре после его смерти при не менее «прозападнически» настроенной царевне Софье приезжают в Россию братья Лихуды и именно им поручают в 1687 году Славяно-*греко*-латинскую академию.

Во-вторых, надо признать, что греки искали в России прежде всего собственных интересов, не стесняясь объяснять при этом, что всех остальных, кроме себя, считают варварами. «Всегда свет быша грецы, – прямо заявляли те же Лихуды, – и будут даже до скончания века; и от греков свет прияху и приемлют вся языцы... Вси философы грецы, вси богословы грецы; непоследующе же сим – несмысленнии и ненаказаннии и буии, и сего ради речеся и сие: всяк не еллин варвар»[3]. По многим свидетельствам, греки вели себя с русскими заносчиво и высокомерно, и даже лучшие из них, как, например, патриарх Досифей, никогда не забывали о своем превосходстве[4]. Так, когда речь зашла о присоединении

[1] «...Эти пришлецы, в особенности Греки – под видами митрополитов, архиереев и т. д. не малое расстройство приносили российской иерархии... Таких выходцев особенно много было во время дела Никона. Они так заявили себя тогда, что царь счел нужным даже вопросить о них патриарха константинопольского Дионисия, который ответил, что все пришлые греки обманщики» (*Матченко И.* Досифей, патриарх Иерусалимский, и его время // Душеполезное чтение 1878. II. № 5. С. 38).

[2] См.: *Сменцовский М.* Братья Лихуды. С. 55.

[3] Цит. по: Там же. С. 272–273.

[4] «...Досифей рассуждает так: “греческий язык есть истинная при-

Киевской митрополии к Москве, Досифей писал Иоакиму: «Может быть, если вы захотите, то мы бы и Иерусалим сотворили вашею епископиею, и ноги бы ваши мыли... Разве мало вам, что московская митрополия стала патриаршим престолом, что избирает вас свой собор и признают вас все патриархи? Нет, вам понадобилась еще чужая епархия! Довольно было бы братской твоей любви оставаться наместником цареградского патриарха и от имени его испытывать и судить митрополита киевского»[1].

Оказывая русским по мере сил политическую поддержку, Досифей в то же время смотрел на них лишь как на силу, которую следовало направить в нужную сторону для достижения греческих целей, о чем иногда наивно и проговаривался. «Если бы даже Москвитяне и казаки были побиты, то невелика беда: пришли бы иные на их место»[2], – писал он Петру, убеждая его идти на шведов. Можно думать, что и на абсолютных преимуществах греческого языка Досифей настаивал столько же по искреннему убеждению в этом, сколько из желания надежно отделить, таким образом, Россию от латинского мира[3], всегда

чина разума и мудрости духовной; только благодаря ему мы постигаем действительный смысл того, что заключают в себе священные книги не только Нового, но и Ветхого Завета”» (*Матченко И.* Досифей, патриарх Иерусалимский, и его время // Душеполезное чтение. 1878. II. № 6. С. 152).

[1] Цит. по: *Матченко И.* Досифей, патриарх Иерусалимский, и его время // Душеполезное чтение. 1878. II. № 5. С. 28.

[2] Цит. по: Там же. I. № 4. С. 507.

[3] «Как строгий ревнитель православия, он желает видеть в русской иерархии одних москвитян, и москвитян природных. Ввиду этого он настаивал, чтобы иностранцев, а равно воспитанников латинских школ не посвящать не только в архиереи или архимандриты, но даже и в пресвитеры. Не жалует он даже малороссов, ибо таковые имеют “растленные нравы и у них не подобает учиться православным”» (*Матченко И.* Досифей, патриарх Иерусалимский, и его время // Там же. 1878. II. № 5. С. 38).

склонного договориться с турками и имевшего свои интересы на Востоке. Однако если это так, то он сделал очень серьезную ошибку, в своих посланиях принижая патриарха и возвышая царя[1], так как именно русские патриархи, а не цари были в XVII веке традиционными грекофилами.

Началось это с Никона, который, правда, сперва относился к грекам с большой прохладцей, но ученый инок Епифаний Славинецкий, в числе первых приехавший из Киева по вызову Москвы[2], сам большой грекофил, сумел, кажется, переубедить патриарха[3].

[1] Досифей убеждает Петра, чтоб московский патриарх «не писался господин и патриарх, но токмо б архиепископ и патриарх. Подобает добродетели патриарха... да будет патриарх, а не царь самодержец... да будет человек, который смотрел бы одну только церковь; пусть совсем он будет отлучен от политических дел» (*Матченко И.* Досифей, патриарх Иерусалимский... С. 40). Если Никон собирался по освобождении Греции воссесть на престоле в окружении четырех вселенских патриархов, то, быть может, о чем-то подобном думал в свою очередь и Досифей, во всяком случае, он считал своим долгом по-отечески писать русскому самодержцу и называл Иерусалимскую патриархию «господственною частью вселенской Церкви» (Там же. С. 24).

[2] «...Алексей Михайлович отправил в Киев грамоту, которою вызывал в Москву двух ученых старцев... Они вызывались для “переводу библеи греческие на словенскую речь” и “ради научения славнороссийскаго народа детей еллинскому наказанию”» (*Сменцовский М.* Братья Лихуды. С. 18).

[3] «Святейший Никон патриарх нача с греческих книг правити книги славенския по мудрейшаго иеромонаха Епифания разсмотрению и возвещанию, яко книга Литургиарион премного не согласоваша в самом священнодействии к греческим святыя литургии» (цит. по: *Ротар И.* Епифаний Славинецкий – литературный деятель XVII века // Киевская старина. 1900. Т. LXX. С. 130). Известие, правда, принадлежит иноку Евфимию, относившемуся к своему учителю с пиететом, но тем не менее заслуживает внимания. Голубинский также считал, что именно Славинецкий «окончатель-

Резко отрицательно относились к латинству и патриарх Иоаким, и патриарх Адриан. Беда была в том, что со времен Никона грекофильство патриархов традиционно связывалось как с их великорусским происхождением, так и с их представлениями о том, что священство выше царства[1]. И когда Досифей советовал Петру не дозволять патриархам именоваться титулом «Великий Господин», он попадал в больную точку. Петр послушался совета, но исполнил его совершенно неожи-

но совершил на Москве перемену взгляда на позднейших греков и что таким образом был косвенным виновником никоновского исправления книг» (*Харлампович К. В.* Малороссийское влияние на Великороссийскую церковную жизнь. С. 144). Каптерев думал, что немалую роль в этом сыграли сами греки, сумевшие «обольстить Никона», так что он стал на все смотреть их глазами (см.: *Каптерев Н. Ф.* Характер отношений к православному Востоку в XVI–XVII столетиях. С. 444–445).

[1] Что титул понимался ими вовсе не формально, свидетельствует хотя бы Окружное послание патриарха Адриана: «Царство убо власть имать точию на земли, еже между человеки суды управляти праведныя, защищения обидимым и отмщения обидящим творити, царство расширити, от врагов иноплеменных обороняти, церкви всей православней во всяких случаях и скудостех помощь подавати, наипаче же еретики, раскольники и всякия наветники отгоняти; злодеи унимати и наказывати и казнити; добродетельным благодеяние и похвалу и подобныя показывати, судии поставляти, и тыя праведно судящия возсуждати и отмщати. Священство же власть имать и на земли и на небеси; – еже убо свяжет на земли, будут связаны и на небеси и яже разрешит на земли будут разрешены и на небеси. Мерность наша благодатию всесвятаго и всесовершительнаго духа учинен есмь архипастырь и отец и глава всех, патриарх бо есть образ Христов. Убо вси православнии оноя сынове суть по духу: – царие, князи... слушаяй бо меня Христа слушает, а отметаяйся меня и неприемляй глагол моих, рекше Христа Бога отмещет и не слушает...» (цит. по: *Скворцов Г.* Патриарх Адриан: Его жизнь и труды в связи с состоянием Русской Церкви в последние десятилетия XVII века // Православный собеседник. 1912. № 7/8. С. 200–201).

данным для Досифея образом. Он решил опереться на малороссийскую иерархию (от которой Досифей для себя ничего хорошего не ждал) и, не найдя, очевидно, легитимного повода упразднить утвердившийся за патриархами титул, упразднил само патриаршество. Два этих фактора обусловили конец грекофильского направления на долгие годы[1].

Но для его поражения была и еще причина, выходившая, судя по всему, за рамки стечения исторических обстоятельств, политической борьбы и личных пристрастий. Эта причина коренилась в самой традиции.

Известно, что в основе восточной и западной миссий лежали два различных подхода к евангельской проповеди. Западная приобщала вновь просвещенные народы к латиноязычному миру, включая их в pax romana. Восточная – предоставляла евангельскому слову звучать на языке

[1] Вместе с тем, конечно, не следует сбрасывать со счетов то, о чем уже говорилось выше: «...в 1702 году государь получил письмо, в котором Досифей извещает его, что ученых и способных людей (т. е. настоящих греков), знающих притом славянский язык, в Греции нет. Ошибившись, как казалось, в Лихудах, он боялся посылать в Россию тех образованных греков, которые учились в западных училищах, потому что они не могли уже считаться полными представителями греческого образования. А таких действительно нельзя уже было найти... Время, однако, не терпело: академия пришла в такое жалкое положение, что Петр не видел надежды на ее улушение. К его удовольствию, за это дело взялся Стефан Яворский. Таким образом, уже не Греция, а Киев с своими учеными явился царю на помощь... Выбор, сделанный Петром, оправдался как нельзя лучше: просвещенному вниманию Яворского академия обязана своим восстановлением и улучшением... Стефан внушил царю, что лучшим образцом для устройства академии московской может быть Киевская. И Петр, сочувствовавший образованным людям Запада, еще прежде указывавший Адриану на Киевских ученых, а к тому же не получавший никакого ответа от Досифея, представителя греческого образования, повелел “завести в академии учения латинские”» (*Матченко И.* Досифей, патриарх Иерусалимский, и его время // Душеполезное чтение. 1878. II. № 6. С. 167–168).

обращенных. Иными словами, если, по мысли святителя Филарета, «*слово* и *таинство* суть существенные принадлежности Церкви»[1], то с известной долей обобщения можно утверждать, что западная и восточная традиции по-разному расставляли здесь акценты.

Латинский тип – включение в общую и единообразную культуру Рима. Как пишет Филипп Шерард, понятие corpus Christi уже достаточно рано стало восприниматься не только как мистическое «тело Христово», но и как христианская общественность. «Индивидуальное настоящее тело Христа понимается как организм, приобретающий социальные и объединяющие функции, и служит как индивидуальный прототип с головой и конечностями некоего сверхиндивидуального коллектива, Церкви, как corpus mysticum с папой во главе»[2]. Объединяющее церковный народ таинство истинно совершается повсюду постольку, поскольку повсюду слышится: Accipite, et commedite; hoc est corpus meum[3].

Иное дело Восток. Здесь целью миссии было «учреждение поместной Церкви, которая через таинства и самим образом жизни будет принимать участие в жизни и молитве Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви, глава которой Христос»[4], что достигается путем воплощения, инкарнации

[1] *Филарет (Дроздов), свт.* Записки, руководствующие к основательному разумению книги Бытия, заключающие в себе и перевод сея книги на русское наречие: В 3 ч. СПб., 1819. Ч. 2. С. 12.

[2] *Шерард Ф.* Греческий Восток и Латинский Запад. М., 2006. С. 132.

[3] Примите, ядите, сие есть Тело Мое (*лат.*). Ср.: «По существу, народ Божий собирается воедино, в первую очередь, с помощью слова Бога Живого, которое точно передается устами священника» (Правила жизни священников: Документы апостольского престола. М., 2000. С. 45).

[4] *Стамулис И.* Православное богословие миссии сегодня. М., 2003. С. 164.

«истины Божией в языке и культуре обращаемого народа»[1]. Единство Церкви зиждется на том, что всюду Святой Дух призывается священниками «на хотящие предложитися Дары».

В одном случае акцент делается на единстве языковом (культурном), в другом – на мистическом (культовом).

Но это значит, что русская традиция, в которой уже совершилось «воплощение Слова» не только в культе, но и в культуре[2], не могла вновь просто замкнуть себя в современном ей, немощном и многое растерявшем греческом мире: это было бы для нее шагом назад, отступлением от себя, отказом от собственной истории, культуры и назначения. И в этом тоже была обреченность русского грекофильства XVII века.

Конечно, Петр вряд ли сознавал это, и если не послушался Досифея, то просто потому, что великороссы, давшие ряд самовластных патриархов второй половины XVII столетия, казались ему опасней. Кроме того, можно думать, что последней каплей здесь явилось известное послание патриарха Адриана о брадобритии, в котором тот твердо выказал себя как защитник старины[3]. А старина с ее стрелецкими бунтами была Петру страшнее, чем личные притязания того или иного иерарха[4]. Судя по всему, внутренний поворот совершился в

[1] *Стамулис И.* Православное богословие миссии сегодня. С. 189.

[2] Ср. у свт. Филарета: «Исполнися тысяща лет, отнележе истина Христова и Евангельский дух жизни вниде в слово и писмя словенское, твоим, богомудре Кирилле, служением» (*Филарет (Дроздов), свт.* Избранные молитвословия. Б/м, б/г. С. 16. [Гимнографическое приложение к: *Филарет (Дроздов), свт.* Избранные труды. Письма. Воспоминания. М., 2003.]

[3] См.: *Скворцов Г.* Патриарх Адриан: Его жизнь и труды в связи с состоянием Русской Церкви в последние десятилетия XVII века // Православный собеседник. 1913. № 6. С. 982–985.

[4] «Стрельцы одним из главных мотивов бунта против Петра в 1698 г. выставляли уничтожение обряда Ваий» (*Скворцов Г.* Патриарх Адриан: Его жизнь и труды в связи с состоянием Русской Церкви в последние десятилетия XVII века // Православный собеседник.

Петре во время заграничного путешествия 1697–1698 годов: от поддержки грекофильских проектов XVII века с их надеждами на объединение Востока под скипетром московского царя он обращается к ориентации на тесные связи с Западом[1] (кажется, сперва он даже готов был примириться с папой в целях заключения династического брака с представительницей одного из королевских домов Европы[2] и только потом уже решил опереться на протестантский мир) и с надеждой смотрит на ближайший источник западной учености – Киев. Так были призваны на Москву святитель Димитрий Ростовский, митрополит Стефан Яворский, архиепископ Феофилакт Лопатинский, архиепископ Феофан Прокопович и другие. На первых порах все они поддерживали царя, быть может и по

1912. № 4. С. 544), в котором Царь вел под уздцы осла патриарха, что и выражало конкретно идею превосходства духовной власти над светской.

[1] «До путешествия Петра за границу в 1697–1698 гг. в программах царя и патриарха было даже одно общее место, которое могло подавать Адриану надежду на обращение Петра, временно увлекшегося немецкой слободой. И Петру, и Адриану осталась в наследство от предшественников мечта об изгнании турок с Балканского полуострова и освобождения восточных христиан от мусульманского ига» (Православный собеседник. 1912. № 4. С. 548). И далее: «Петр, ознакомившись с силами западноевропейских государств и их действительными целями в борьбе с турками и убедившись в неосуществимости надежды заменить полумесяц крестом на берегах Босфора, возвратился из-за границы с иным проектом – повернуть лицо Руси с юга на северо-запад, вошел в прибалтийскую коалицию против Швеции с тем, чтобы пробиться к новому чужому морю и подчинить Русь культурному немецкому влиянию» (Там же. С. 553).

[2] «Если верить ему [герцогу Сен-Симону в его мемуарах], то в развитии Петра Великого именно в эпоху его пребывания за границей был период религиозного индифферентизма, когда он из политических видов готов был признать папу на условиях Галликанской церкви» (*Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. V. М., 1880. С. 250 – примеч.).

общей с ним нелюбви к московским патриархам в том числе. Для этой нелюбви, правда, были разные основания.

Не претендуя на звание Третьего Рима, то есть центра государственной жизни по преимуществу, Киев не желал уступать Москве в духовном значении и был не прочь зваться Вторым Иерусалимом[1], сохраняя тем самым верность древнерусской («библейской») традиции, а кроме того, чувствовал себя на переднем крае борьбы с унией. Неудовлетворенная греками, Москва вынуждена была прибегать к киевской учености, и когда потом пыталась обвинить ее же в «латиномудрии», то вызывала тем понятную обиду малороссов. Не без горечи замечали они, что сделали для защиты православия гораздо более, чем московские богословы. И это действительно было так в вопросах традиционной полемики с униатами, например в вопросе об исхождении Святого Духа. Однако и сама уния стала возможной в том числе потому, что большинство догматических положений было общим у православных и католиков, и нельзя не признать известной правоты за Сильвестром Медведевым, не без иронии вопрошавшим: можно ли православным веровать в Сына Божия, если в Него веруют католики?[2] Мысль о тотальной противоположности восточной и западной традиций не казалась очевидной в Киеве, а если вспомнить, что тогдашние греки, как уже говорилось, зачастую подавали подчас справедливый повод к упрекам, то можно понять, почему мнение Москвы было не указом для киевских ученых[3].

[1] См.: *Stupperich Robert.* Kiev – das zweite Jerusalem // Zeitschrift für slavische Philologie. XII (1935). S. 332–354.

[2] См.: *Прозоровский А.* Сильвестр Медведев (его жизнь и деятельность) М., 1896. С. 506.

[3] После унии 1596 года в Малороссии отношения с греками становятся, с одной стороны, более тесными, по естественной потребности братств за слабостью собственной иерархии опереться на греческую, с другой – со стороны униатов раздается резкая критика в адрес отступивших от отеческих преданий и «отуречившихся» греков. Каль-

К тому же они и вообще с неохотой подчинились тяжелой руке московских патриархов после необременительного для них общения с далеким и не имеющим – в отличие от первых – никаких земных рычагов давления Константинопольским патриархатом.

Таким образом, малороссы, вероятно, привлекали императора как люди ученые и не любители московской старины, но скоро выяснилось, что Киев, Второй Иерусалим, не только недолюбливал Третий Рим, но и в самой своей учености был консервативен и независим. По-своему он также стоял за старину.

Действительно, если за образец школьной системы в Киеве брались иезуитские коллегии, тем более если православные отправлялись учиться в них сами (что было не редкостью), то общеизвестно, что богословие, там преподававшееся, тяготело к Тридентскому Собору, контрреформации, томизму. Церковь с ее узаконенными преданиями, с безусловным авторитетом ее сакраментальной и учительной власти, с ее независимостью от власти светской стояла в центре этого богословия.

Казалось бы, при таком характере образования из Киева не могло *выйти что доброе*, но на самом деле это было не так. До определенного времени для русского богословия вообще и для Москвы в частности Киев был спасительным фильтром, задерживавшим в себе осадок западных мнений. Кроме того, в иезуитской образовательной системе не менее важным, быть может, чем содержательная часть, было обучение навыкам логического мышления, умению утверждать и отстаивать

винистские пристрастия известного патриарха Кирилла Лукариса делали эту критику тем более правдоподобной: «В этом отношении характерен ответ Ипатия Потея, второго униатского митрополита и одного из главных устроителей Унии, в письме к александрийскому патриарху Мелетию Пигасу... “В Александрии вместо Афанасия теперь Кальвин, в Константинополе Лютер, и в Иерусалиме Цвингли”» (*Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 40–41).

собственные взгляды, вести диспут. Эти навыки были необходимы для нарождающейся богословской науки, которая *не могла не возникнуть*. И хотя несомненно, что система, школа, наука не равновелики тому богословию, которое составляет суть церковного Предания, однако одно вовсе не исключает другого и подразумевает лишь правильную иерархию взаимоотношений[1]. Как бы то ни было, воспитанные в этом духе киевляне – во всяком случае, многие, и не худшие из них – были с Петром, когда он отвергал *московскую* старину, но против – когда он совершал от нее рывок в Новое время.

Кратко сказать: семнадцатый век «чревоболел» восемнадцатым. Ничто не прошло бесследно. Смута, хотя и окончилась изгнанием поляков, открыла путь «первому западному влиянию». Неудачливые поиски греческих учителей привели к необходимости создания собственной школы. Церковные реформы Никона, направленные на окончательное утверждение Третьего Рима, в конечном счете обратили его в развалины, над которыми являлся многим призрак апокалиптического Вавилона. Поддержка никоновских реформ царем Алексием обернулась долгой памятью царствующего дома о пожелавшем стать выше царя патриархе. Стрелецкие бунты конца века обнаружили невозможность жить по-старому во всех отношениях. Тогда Петр на себе, как на камне, решился основать новую русскую жизнь. Сам заложил новый (четвертый!) Рим, сам рубил головы стрельцам, сам путешествовал на Запад, сам строил корабли, сам воевал, сам пел на клиросе, сам придумал «всешутейный собор», сам реформировал быт и Церковь. Но прежде чем прямо обратиться к исследованию того, как все это преломилось в богословии, надо, по старинному выражению, перенестись на Запад и более внимательно взглянуть на происходящее там.

[1] Так киевская *школа* оправдалась в *богословии* святителя Димитрия Ростовского.

ГЛАВА 2

ВЕК АВГУСТИНА

Человек не умом, а сердцем чувствует Бога.
Блез Паскаль

«Отслаивающаяся» от культа культура не только дала толчок к созданию школы (и на Западе и на Востоке), но и поставила перед богословием свои собственные содержательные вопросы. На смену триадологии и христологии эпохи Вселенских Соборов приходит экклесиология и антропология Нового времени. Хотя со времен Тридентского Собора томизм и был призван стать «основной идеологией католицизма»[1], богословие самого Фомы гораздо более христоцентрично, чем богословие посттридентских томистов. Вопрос: Quomodo Deus ad hominem? представлялся Аквинату гораздо более существенным, чем вопрос: Quomodo homo ad Deum? Учение об «оправдании» (iustificatio) занимает второстепенное место в его «Сумме теологий» и в его же «Компендиуме

[1] *Ивлев В. Ю.* Оформление логического инструментария в истории русской философии XVII – начала XVIII в.: Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 2002. С. 15.

теологии» [1], составляя в то же время наряду с декретом о Евхаристии важнейший декрет Тридента[2]. Самым простым объяснением этого факта является напоминание о Реформации, образовавшей своего рода «водораздел мысли» между временами Фомы и Тридентом[3]. Правда, известный исследователь

[1] Вот все или почти все, что говорится в «Компендиуме» об оправдании: «Все, стало быть, что во Христе стало плотью, нам спасительно единой силой божественности, почему и апостол, устанавливая причину нашего воскресения, говорит в Рим. IV, 25, что *предан грех наших ради и воскрес ради нашего оправдания*. А что именно Христово воскресение есть причина нашего телесного воскресения, провозглашает в 1 Кор. XV, 12: *если, проповедуется, что Христос воскрес, как некоторые из вас говорят, что воскресения мертвых нет?* Прекрасно, стало быть, апостол отпущение грехов усваивает Христовой смерти, а оправдание наше подлинно воскресению, как от причины обозначают сообразность и подобие действия. Ибо как грех оставляется [deponitur], когда отпускается, так Христос принятием смерти оставил подверженную страданию жизнь, в которой был подобием греха. Когда, стало быть, кто-либо оправдывается, то новой жизни достигает: так Христос воскресением достиг новой славы. Так, следовательно, смерть Христа есть причина отпущения наших грехов и действенная инструментально, и таинственно служащая образцом, и заслуживающая (meritoria). Воскресение же Христово было причиной нашего воскресения, действенной инструментально и таинственно служащей образцом, но не заслуживающей: как поскольку Христос уже не был посланник, призванный обрести заслугу, так и постольку слава воскресения была наградой страстей, как это открыто апостолом, Флп. II» (*Thomas Aquinas*. Compendium Theologiae. Cap. 239).

[2] «Значение этого собора в области догматики, – писали легаты 21 июня в Рим, – основывается главным образом на статьях об оправдании; это вообще важнейшее, что предстоит сделать собору» (*Jedin Hubert*. Geschichte des Koncils von Trident: In 4 Bd. Freiburg, 1939–1975. Bd. 2. S. 144).

[3] Указанный водораздел касался не только смещения акцентов с христологии на антропологию, но и вопросов богословской методологии. Такую методологию Фоме давала философия Аристотеля. Как

истории Тридентского Собора Губерт Йедин пишет: «Проблема оправдания человека была по-новому поставлена Лютером: оправдание верою, как богодействуемое переживание [gottgewirktes Erlebniss], познание оставления грехов, совершаемого через милостивого Бога ради Христа вне необходимой связи с таинством. Решение было новым, сама же проблема – старой. Ибо с тех пор как Августин в борьбе с пелагианами указал на благодатный характер личного спасения, тема оправдания никогда не исчезала из западного богословия»[1], – однако это вовсе не противоречит сказанному. Присутствуя в средневековом западном богословии, тема оправдания не занимала в нем того места, которое отвел ей Лютер[2].

В этом отношении показательными и важными являются два непосредственно относящихся к учению об оправдании вопроса: о заслугах добрых дел и о похоти, остающейся в человеке и после Крещения, – именно они стали предметом бурных дискуссий на Тридентском Соборе.

альтернативу ей протестантизм выдвинул – правда, не сразу – критическую методологию «научного богословия». Впрочем, и та и та сводились к подчинению истин Откровения законам человеческого рассудка и, хотя были призваны обслуживать противоборствующие богословские течения, закономерно наследовали одна другой как явления прогрессирующего антропоцентризма.

[1] *Jedin Hubert*. Geschichte des Koncils von Trident. Bd. 2. S. 139.

[2] Это косвенно подтверждается отсутствием у католического богословия прямо почерпнутых в традиции ответов на тезисы Лютера. «Католическое полемическое богословие нуждалось во времени, чтобы через отдельные фразы и остроумные выпады добраться до сути лютеровского учения об оправдании, нового понимания того, что есть сущность события оправдания. Среди тезисов, которые 15 апреля 1521 года были осуждены богословским факультетом Сорбонны, находятся такие, как ненужность добрых дел, уверенность в благодати, отрицание свободы воли, но там ничего не говорится об оправдании верою и вменении праведности» (Ibid. S. 141).

Фома, разумеется, не отвергал необходимости добродела-ния и того, что «мы обретаем заслугу благодаря добродетелям»[1], однако более сосредоточивался, кажется, на объяснении заслуги Христа. Сперва он доказывал, что никакая человеческая заслуга недостаточна для того, чтобы загладить грех Адама. Чтобы понять это, писал он, достаточно вспомнить о различии личности и природы[2]. Первородный грех повредил природу Адама в том смысле, что лишил ее сверхъестественной благодати, устанавливающей правильное соподчинение плотского духовному, а вместе с тем повредил и человеческую природу вообще, и эта зараженная и наследуемая природа заражает собой теперь личности Адамова потомства. Правда, их личные грехи уже никак не могут испортить природу далее, ведь каждый «не рождает себе подобного по личности, но по природе: и потому не передается от родителей к потомкам грех, который отравил личность, но грех, который отравил природу». Однако сказанное имеет и обратную силу: раскаяние или заслуга отдельной личности не может обновить природу. «Ибо очевидно, что покаяние Адама или какая-нибудь другая его заслуга были действием отдельной личности, действие же какого-либо индивида не может повлиять на всю природу вида», ведь первоначальная праведность была не следствием заслуг, но благодати, и «как, следовательно, первый человек сперва имел первоначальную праведность не по заслугам, но по Божьему дару, так точно так же, и много меньше, после своего греха мог бы заслужить ее покаянием или каким-нибудь иным родом действия»[3]. Грехопадение и спасение,

[1] *Фома Аквинский*. Сумма теологий: В 4 т. М., 2006–2012. Т. 3. С. 592.

[2] «Как единая личность имеет много членов, так и единая человеческая природа имеет много личностей, тогда как при отвлеченном взгляде многие люди мыслятся как бы одним человеком, как говорит Порфирий» (*Thomas Aquinas*. Compendium Theologiae. Cap. 196).

[3] Cap. 198.

таким образом, «не симметричны» друг другу в своем действии. Отсюда выводилась необходимость Боговоплощения и нового Адама[1] и устанавливалось, что Христос, в силу своего Богочеловечества, не только заслужил славу для Себя, но также и нам «свои личные страдания и подвиги полезны сделал ко спасению, не только через род примера, но также через род заслуги, поскольку вследствие избытка духовной любви и благодати смог нам заслужить благодать в том смысле, в каком от полноты главы восприемлют и члены»[2]. Заслуги, согласно Фоме, необходимы прежде всего тем, кто имеет веру, но не имеет ни духовной любви, ни порожденных ею добрых дел. Именно у тех прежде всего на Страшном Суде будут исследоваться их заслуги: «Тот же, кто веру имеет, а не имеет ни любви, ни добрых дел, все-таки имеет нечто, чем сочетается Богу. Отсюда возникает необходимость исследовать заслуги, чтобы очевидным образом обнаружилось, что перевешивает в нем: благое или злое; почему таковые и осуждаются с исследованием заслуг»[3].

Тридент подтвердил учение как о необходимости заслуги Христовой, так и о невозможности собственными делами, помимо Христа, заслужить спасение. Но учение об оправдании

[1] «Оставалось, следовательно, что только через единого Бога таковое могло бы совершиться. Однако если бы Бог взыскал человека одной своей волей и могуществом, не соблюден был бы порядок божественной справедливости, согласно которой взыскивается удовлетворение за грех. В Боге же удовлетворению быть не подобает, так как заслуга подразумевает бытие, находящееся в подчинении. Следовательно, ни Бог не способен был удовлетворить за грех всей человеческой природы, ни чистый человек, как было показано. Подобало, следовательно, чтобы Бог стал человеком, чтобы один и тот же был бы тот, кто может и восставить, и удовлетворить. И эту причину божественного воплощения указывает апостол, 1 Тим.» (*Thomas Aquinas.* Compendium Theologiae. Cap. 200).

[2] *Thomas Aquinas.* Compendium Theologiae. Cap. 231.

[3] Ibid. Cap. 243.

sola fide потребовало в свою очередь ответного учения о необходимости дел, которыми заслуживается спасение. Декрет и каноны об оправдании стремятся согласовать то и другое[1].

Казалось, что декрет и каноны исчерпывающим образом описывают поле церковного учения, не оставляя места крайностям ни пелагианства, ни лютеранства, ни иным каким, однако будущее показало, что не только в протестантской, но и в католической среде они удовлетворили не всех. Для дальнейшего важно обратить внимание на 28-й канон: «Если кто скажет, что вместе с погибшей через грех благодатью и вера навсегда погибает, или что оставшаяся вера не истинна, ибо не жива, или что *тот, кто имеет веру без любви, не есть христианин* (курсив мой. – *Прот. Павел*): а<нафема> да б<удет>»[2].

Тесно связанным с проблемой оправдания был и вопрос о происхождении похоти (concupiscientia), точнее, об интерпретации очевидного факта присутствия похоти и в «отрожденных», то есть очистившихся от первородного греха Крещением христианах.

Согласно Фоме, чувственное влечение есть естественная принадлежность человеческого существа, созданного из двух противоположных по устремлениям сущностей – души и тела, до грехопадения удерживаемых в состоянии «первоначальной праведности» сверхъестественной благодатью, обеспечивающей подчинение человеческой воли Богу и, как следствие, господство интеллектуального начала над чувственным. После грехопадения, «так как... упорядоченная непорочность вся имела своей причиной подчинение человеческой воли Богу, логично было, что при уклонении человеческой воли от подчинения воле божественной погибло то совершенное подчинение низших сил разуму и тела – душе; откуда последовало, что человек ощутил в низшем чувственном составе неупорядочен-

[1] См. приложение 3.

[2] The Oecumenicae Concils of Roman Catholic Church. From Trent to Vatican II (1545–1965). Turnhout, 2010. P. 36.

ное движение вожделения, похоти и гнева и прочих страстей, не согласное разумному порядку, но все сильнее тому противящееся и большей частью его помрачающее и приводящее почти в полное расстройство: это и есть брань плоти на дух, о которой говорится в Писании»[1].

Этому учению протестантизм противопоставил учение о том, что похоть вообще отсутствовала в первом человеке до грехопадения (а не только «нейтрализовалась» благодатью) и явилась только вследствие первородного греха – как повреждение человеческой природы. Поскольку же оправдание есть лишь вменение праведности, но не изменение в природе человека, постольку ясно, что похоть как начало греховное остается и в возрожденном человеке, хотя и не вменяется в грех[2].

Тридент ответил на это так:

«Если кто отрицает, что благодатью Господа нашего Иисуса Христа, которая подается в крещении, вина первородного греха отпускается; или если утверждает, что не всецело уничтожается то, что подлинно и в собственном смысле есть грех, но говорит, что только омывается или не вменяется, – анафема да будет. В обновленных нет ничего ненавистного Богу, ибо ничто от осуждения не остается в тех, которые в подлинном смысле спогреблись со Христом в крещении в смерть, *которые*

[1] *Thomas Aquinas*. Compendium Theologiae. Cap. 192.

[2] «Пусть раб Божий, говорю я, выберет наилучший поступок, который, как он считает, он совершил на протяжении всей своей жизни. Когда он обнажит и рассмотрит все составляющие этого поступка, он несомненно почувствует где-то запах гниющей плоти, ибо у нас никогда нет должного предрасположения к добрым делам, но всегда нас сдерживает значительная сладость. И хотя мы видим, что грязь, которой запятнаны все дела святых, вполне открыта, нам представляется, что это маленькие, незаметные пятнышки, ничуть не оскорбляющие очей Господа, тогда как перед Ним даже звезды нечисты (Иов. 25: 5)! Нет у верующего ни одного поступка, который, будучи взят сам по себе, не заслуживал бы позора» (*Кальвин Жан*. Наставление в христианской вере: В 4 кн. USA, 1997. Кн. 3. С. 237).

не по плоти ходят, но совлеклись ветхого человека и облеклись в нового, созданного по Богу: невинные, непорочные, чистые, неповрежденные и возлюбленные чада Божии, *наследники Богу, сонаследники же Христу*, – так что решительно ничто не препятствует им приступить к небесному восхождению. А что остаются в них похоть или влечение ко греху, то святой собор признает и принимает; но хотя для борьбы и остаются, не вредят тем, кто не поддается им и мужественно при помощи благодати Христовой сражается. И даже, *кто законно подвизается, увенчивается*. Про эту похоть, которую когда-то Апостол назвал грехом, святой собор объявляет, что католическая церковь не в том смысле разумеет ее поименованной грехом, что она подлинно и собственно есть грех в возрожденных, но в том, что из греха проистекает [ex peccato est] и ко греху влечет. Тот же, кто будет утверждать иначе, – а. да б.»[1].

Как видно, определение Собора может быть понято двояко: и в том смысле, что похоть овладевает человеком вследствие совершения им отдельного греха, и в том, что сама явилась следствием грехопадения[2]. Эта двоякость может быть обуслов-

[1] The Oecumenicae Concils of Roman Catholic Church. From Trent to Vatican II (1545–1965). Turnhout, 2010. P. 20.

[2] Описывая ход Собора, Йедин подробно останавливается на том, как была найдена эта компромиссная для присутствовавших на Соборе различных школ формулировка. В частности, в одном из своих промежуточных вариантов она имела изъятые позднее ссылки на блж. Августина и Фому: «В этом определении похоти Собор ссылается на Августина и разъясняет томистскую формулировку: при крещении Формальное греха удаляется, Материальное – остается как случайное» (*Jedin Hubert*. Geschichte des Koncils von Trident. B. 2. S. 126). В окончательном тексте указанные отсылки были сняты. Вообще, как подчеркивает Йедин, Собор стремился «выразить веру Церкви в библейских и отеческих выражениях и отойти от схоластических различий в мнениях» (Ibid. S. 127). И ниже: декрет о первородном грехе «полностью отказывается от схоластической терминологии» (Ibid. S. 135).

лена тем, что Собор стремился в своем декрете выразить не мнение той или иной школы, а восходящее к древним отцам учение Церкви. Однако, судя по всему, именно это позволило некоторым движениям католической мысли в XVII веке выйти за рамки томизма, сблизившись при этом скорее с известными направлениями протестантизма.

Вообще, без преувеличения можно сказать, что XVII век характерен именно надконфессиональностью своих богословских течений.

Чтобы найти объяснение этому факту, следует еще раз напомнить о том значении, которое имели когда-то для западной традиции (в отличие от Востока) пелагианские споры. Очевидно также, что если культура, отщепляясь от культа, стремится обрести характер автономного человеческого делания, то церковная традиция рано или поздно соотнесет это делание с автономным деланием пелагиан. Поэтому было бы даже странно, если бы бурно развивающийся культурный антропоцентризм Нового времени не был бы опознан в Церкви, всегда стремящейся истолковать современные явления через то, что уже дано в Предании как новая разновидность пелагианства. Так и произошло. Так оказался востребован и так стал актуален в XVII веке главный борец с пелагианством – блаженный Августин, чей авторитет подняли когда-то до масштабов Учителя Церкви во многом именно пелагианские споры. Причем его влияние не ограничилось только вопросами догматического характера, но и стало достоянием практической аскетики. Можно выделить несколько комплексов мета-идей, восходящих к нему и обретших свою новую жизнь в XVII столетии[1].

Во-первых, говоря о воздействии блж. Августина на духовную ментальность Запада, трудно в этом смысле переоценить значение его «Исповеди». Среди прочего оно подтверждается имевшими самое широкое хождение сочинениями «псевдоавгустинианы», такими, как, Soliloquia animae ad Deum, Manuale, Mediationes, Speculum. Их появление в западной традиции изучено не до конца, но основу псевдоавгустиновых сочинений составляла именно «Исповедь», именно «ее молитвенно-медитирующий настрой определил также и стилистику этих сочинений, благодаря чему они могли не без успеха расходиться как сочинения самого святого отца»[1]. Указанная характерная особенность псевдоавгустинианы – личностный, «интимный» характер обращенного к Творцу монолога – способствовала, очевидно, тому, что она была органично воспринята и реформацией, и в свою очередь именно эта идущая из Средневековья традиция, а «не только дух времени, заметно способствовала индивидуализации языка благочестия»[2].

Во-вторых, на уровне мистико-аскетическом необходимо отметить также восходящую к Августину и проблематике пелагианских споров идею прямого непосредственного «страдательного» следования воле Божией. Эта идея входит в число универсальных идей западной традиции[3]. Согласно ей, истинный последователь Христа должен стать пассивным вместилищем воли Божией. Об этом согласно говорят и Франциск Сальский: «Самые полезные для нас – те случаи унижения, которые создаются происшествиями или условиями нашей жизни, которые мы не выбирали, но которые посланы Богом, а Его выбор всегда правильней нашего. Наи-

[1] «XVII век есть век святого Августина» (*Sellier Ph.* Pascal et saint Augustin. Paris, 1995. P. I).

[1] *Brecht Martin*. Der mittelalterische (Pseudo-)Augustinism als gemeinsame Wurzel katholischen und evangelischen Frommigkeit // Jansenismus, Quietismus, Pietismus. Göttingen, 2002. S. 56.

[2] Ibid. S. 61.

[3] «Нет лучшей, нет поистине кратчайшей, нет совершеннейшей, Богу благоприятнейшей и человеку полезнейшей, кроме этой единственной молитвы: не моя воля, но Твоя да будет; не как я хочу, но как – Ты; буди воля Господня» (*Дрекселлий* [*Иоанн Максимович, свт.*] Илиотропион. М., 2009. С. 149). Ср. с молитвой Иисусовой – «лучшей» молитвой восточной традиции.

более сильные, противоречащие нашим наклонностям часто бывают самые полезные. Наш собственный выбор портит почти все добродетели»[1]; и Фома Кемпийский: «Кто не желает ничего внешнего, тот обретает внутренний мир; и кто отрекается от себя внутренно, тот соединяется с Богом. Хочу Я, чтоб научился ты совсем повергать себя в волю Мою, без ропота и прекословия (говорит Христос)»[2]; и, казалось бы, далекий от них Иоганн Арндт: «Брать крест свой и следовать за Христом [означает] без всякого противоречия и досады в безмолвии принимать на себя всякую скорбь»[3].

Безусловно, невозможно назвать единый Августинов urtext, к которому восходили бы все названные (и не названные) здесь источники, но если «Исповедь» и порожденная ею «певдоавгустиниана» сказались на самом модусе обращения западного человека к Богу, придав ему узнаваемый характер интимного монолога «от первого лица», то с той же долей вероятности, учитывая тот абсолютный авторитет, который на протяжении столетий западная мысль усваивала блаженному Августину[4], возможно возвести указанную выше идею к его

[1] *Франциск Сальский*. О благочестивой жизни. Брюссель, 1994. С. 88.

[2] *Фома Кемпийский*. О подражании Христу. М.; Минск, 1993. С. 164.

[3] *Арндт Иоганн*. Об истинном христианстве. СПб., 1905. С. 228.

[4] «Выражение “Августинизм” может быть понято в двух смыслах. В обширнейшем смысле оно обозначает зависимость от учения Августина, особенно о человеке и его отношении к Богу. Согласно этому определению, большинство мыслителей Средних веков вплоть до середины XIII столетия были августинианцами – хотя бы в силу того, что им не было известно никакой альтернативы идеям Августина... Во втором и специфическом смысле выражение “Августинизм” обозначает последующее развитие определенных положений Августина в особые философские или богословские интерпретации, которые, правда, не образовывали, как правило, законченных систем, но характеризовали некое школьное направление или становились типичными для отдельного мыслителя» (Augustin/Augustinismus. Theologische Realen Encyklopädie [TRE]. Berlin; New York, 1979. Bd. IV. S. 699).

столь характерному «антропологическому минимализму»[1], к его представлению о необходимости уничиженности (humilitas) человека[2], подражающей уничиженности Христа[3]. Как бы то ни было, именно этот пафос смирения человеческой воли перед лицом воли Божественной, аскетического делания, понятого как своего рода парадоксальная «отрицательная» синергия, направленная на бездействие человеческого воления, погрешительного по сути своей, является главенствующим в противостоящих гуманизму духовных течениях XVII столетия. По справедливому замечанию Христиана Брава, «мир августиновской мысли есть предпосылка (Voraussetzung) языка западной мистики»[4]. И здесь нельзя не упомянуть тесно связанную с проблемой *воли* проблему *любви*.

В своих начатках она также восходила к блж. Августину, учение которого о «духовной любви» – caritas – является, по

[1] *Фокин А.* Блаженный Августин Иппонский // Альфа и Омега. 2000. № 2. С. 387.

[2] «Поскольку человек сущностно определен познанием и волей... [постольку] ступени познания суть одновременно ступени воления. Богопознание неоплатоников потому не есть истинное frui deo [наслаждение Богом], что они в своей superbia [гордости] не хотят Ему подчиниться. Они не учитывают развращенность воли и презирают путь, указанный авторитетом Церкви через воплощение. Только он способен изменить волю и направить ее на правый путь humilitas [уничиженности]» (Augustin/Augustinismus. TRE. Bd. IV. S. 667).

[3] «Я, сам не смиренный, не мог принять смиренного Иисуса, Господа моего, и не понимал, чему учит нас его уничиженность (humilitas)» (*Августин Аврелий, блж.* Исповедь. М., 1991. С. 185). Ср.: «Ведь угодно Ему, чтобы желание было и Его и наше: Его – в призвании, наше – в следовании» (*Августин, блж.* Трактаты о различных вопросах. М., 2005. С. 236).

[4] *Christian Brav.* Bücher im Staube. Theologie Johann Arndts in ihrem Verhältnis zur Mystik. Leiden, 1986. S. 72.

мнению его исследователя, «одним из важнейших поворотных пунктов в истории христианских представлений о любви, быть может, решающим, если рассмотреть вытекающие из него следствия»[1]. Согласно этому учению, если Богу присущ блаженный покой – quies, – то человек по определению всегда несамодостаточен, всегда *стремится* к блаженству. Это изначально свойственное человеку стремление к счастью – eros – может быть обращено, однако, либо на Бога, либо на творение. Eros, устремленный к Богу, есть caritas; eros, направленный на тварь, есть похоть – cupiditas. При этом существенное различие между caritas и cupiditas состоит еще и в том, что последняя есть следствие грехопадения, а первая – благодатный дар Божий, дар, который приносит нам уничижение (humilitas) воплотившегося ради нас Бога: «Кто утверждает, что мы можем владеть божественной любовью (caritas) без помощи Бога, что иное утверждает, как не то, что мы можем владеть Богом без Бога»[2].

В то же время противопоставление caritas/cupiditas может быть рассмотрено еще и в рамках оппозиции frui/uti – наслаждаться/пользоваться. Смысл frui, согласно епископу Иппонийскому, состоит в том, чтобы «любовью прилепиться к некоей вещи ради нее самой»[3]. Духовная любовь направлена на то, чтобы *наслаждаться* Творцом и *пользоваться* творением, похоть – *наслаждаться* творением и *пользоваться* Творцом.

[1] *Nygren A.* Eros und Agape: In 2 т. Gütersloh, 1937. T. 2. S. 256.

[2] De patientia. Cap. XVIII. 15. Цит по: Ibid. T. 2. S. 335. И далее: «Когда Бог хочет нас привлечь к себе, Он посылает Христа как посредника; и потому можно с правом говорить о “видении Отца”. Сам Он далек от нас в своем Божественном величии, но во Христе он близок нам и через Него, благодаря Его воплощению, наше небесное Благо больше не находится в недостижимой дали, но так же близко нам, как и временные вещи» (Ibid. T. 2. S. 339).

[3] «Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter seipsam» (De doctrina Christiana. I. 1. 4). В русском переводе: «Радоваться вещи значит не иное что, как сильно любить ее ради нее самой» (*Августин Аврелий, блж.* Христианская наука. СПб., 2006. С. 46).

Таким образом, грехопадение представляет собой искаженную направленность любви (воли).

Именно в этой, августиновской, перспективе вопрос о любви к Богу был поставлен уже в самом начале XVII столетия предтечей немецкого пиетизма Иоганном Арндтом в его знаменитом сочинении «Об истинном христианстве».

Согласно Арндту, грехопадение переменяет в человеке образ Божий на образ диавола[1]. Это происходит потому, что в человеке одерживает верх «ложная» любовь, направленная не на Бога, а на самого себя и тварь[2]. Но Бог Своею любовью влечет человека к истинной, благой любви. Эта любовь обнаруживает себя в подражании и последовании Христу – прежде всего в смирении, отказе от своеволия[3]. Чтобы Бог мог действовать

[1] «Научись же надлежащим образом понимать Адамово падение и наследственный грех, ибо эта порча неискоренима. Научись познавать, чем ты сделался через падение Адамово. Из образа Божия сделался ты образом сатаны: образом, который заключает в себе все порочные качества, свойства и злобу сатаны» (*Арндт Иоганн*. Об истинном христианстве. СПб., 1905. С. 22).

[2] «Что послужило причиной падения сатаны, чрез то же довел он до падения и человека, именно: отвратил его от любви и чести Божией к самому себе, так что в человеке возникло самолюбие и искание собственной чести, и он восхотел быть равен Богу... Таким образом прародители наши предали в наследство самолюбие и честолюбие. Это есть падение Адамово, которое еще и теперь все люди совершают, и все это прирождено нам посредством плоти и крови» (Там же. С. 126).

[3] «Чтобы для нас стало понятно, почему молитва без веры и смирения ничто, мы должны помнить, что смирение в сердце есть прекрасный свет, благодаря которому познается ничтожество человека и величие и преизобилующая благость Божия... Ибо когда верующая душа сознает смиренно свое ничтожество и то, что Сын Божий так глубоко унизился, что не только человеком сделался, но и претерпел ради бедных тварей тяжелые, жестокие, невыразимые крестные муки, – то благодаря такому смирению в душе разгорается благородное пламя любви Божией. Душа тогда верою влечется к Богу и любит

в нас, надо как бы «опустошить» себя, стать *ничем* – тогда Бог будет в нас *всем*[1]. Эти существенно важные для Арндта тезисы движутся, по справедливому замечания того же Христиана Брава, «в кругу августиновых мыслей»[2].

Наконец, августинизм предлагал разрешение еще одного противоречия, ставшего следствием повторного открытия христианским Западом гениев и героев Античности. Это противоречие было остро пережито уже Данте, описавшим в «Божественной комедии» свою встречу с ними:

«“Что ж ты не спросишь, – молвил мой вожатый, – / Какие духи здесь нашли приют? / Знай, прежде чем продолжить путь начатый, / что эти не грешили; не спасут / одни заслуги, если

в Боге и во Христе всех людей. Любит потому, что влечется к Богу и, следовательно, должна любить все то, что Бог любит...» (*Арндт Иоганн*. Об истинном христианстве. С. 260). Или с прямой ссылкой на блж. Августина: «...все христианство заключается в следующем: последовать Христу, Господу нашему. Августин говорит: “Религия преимущественно в том состоит, чтобы последовать тому, кого чтишь и кому служишь”» (Там же. С. 73).

[1] «Если же ты полагаешься на свою волю, на свой разум и стремления, то Бог не может через них проявлять Свои дела, ибо когда двое желают стать единым, то один должен покоиться и страдать, а другой должен действовать. Бог есть бесконечная, непрестанно действующая сила, которая действует в тебе, пока ты ей не препятствуешь» (Там же. С. 419). И далее: «Запомни, что Богу присуще непрестанное действование. Где Он находит свободное для Себя место, там производит по Своему милосердию то, в чем нуждается сердце, стремящееся и прилепляющееся к Нему... Ибо когда Бог должен войти, твари должны выйти» (Там же. С. 433).

[2] *Christian Brav.* Bücher im Staube. Theologie Johann Arndts in ihrem Verhältnis zur Mystik. Leiden, 1986. S. 100. В связи с этим странным кажется утверждение цитированного выше Мартина Брехта о том, что «при ближайшем рассмотрении оказывается, что Августин и то, что было в обращении под его именем, насколько сегодня известно, никакого существенного влияния не оказал на сочинения Иоганна Арндта» (Brecht Martin. Op. cit. S. 62.).

нет крещенья, / которым к вере истинной идут; / кто жил до христианского ученья, / тот Бога чтил не так, как мы должны. / Таков и я. За эти упущенья, / не за иное, мы осуждены, / и здесь, по приговору Высшей воли, / мы жаждем и надежды лишены”. / Стеснилась грудь моя от тяжкой боли / при вести, сколь достойные мужи / вкушают в Лимбе горечь этой доли»[1].

И не кто иной, как епископ Иппонский с его учением о самовластии Божественной воли, по неисповедимому промыслу избирающей одних и отвергающей других, был способен если не утишить эту «боль», то, во всяком случае, дать объяснение, позволяющее примириться с ней. Ведь ясно, писал он, «что избрание это столь сокровенно, что вовсе не может быть явно для нас, взирающих на одну и ту же смесь... Ибо я не знаю, что следует рассматривать в избрании людей к спасительной благодати, если некий помысел подвигнет меня испытать это избрание: разве что большие природные задатки, или меньшие грехи, или то и другое вместе; добавим также, если угодно, чистоту и пользу взглядов. Тогда всякий, кто будет как можно меньше уловлен и запятнан грехами (ибо кто может быть вовсе без грехов?), *кто будет способен от природы и образован в свободных искусствах* (курсив мой. – *Прот. Павел*), окажется достойным избрания благодати. Но если я это признаю, то не посмеется ли из-за этого надо мною Тот, Кто избрал немощное мира, чтобы посрамить мудрых...»[2].

[1] *Данте Алигьери*. Собрание сочинений: В 5 т. СПб., 1996. Т. 1. С. 27–28.

[2] *Августин, блж.* Трактаты о различных вопросах. М., 2005. С. 252. И далее: «Разве мы не знаем многих наших верующих, ходящих путем Божиим, вовсе не сравнимых по природным способностям не только с некоторыми еретиками, но даже и с комедийными актерами? Точно так же разве не видим мы некоторых людей обоего пола живущими в супружеской чистоте без всякого упрека и, однако, при этом являющимися еретиками или язычниками или же столь прохладными в истинной вере и истинной Церкви, что мы удивляемся обратившимся внезапно блудницам и актерам, которые превосходят их не только в

Наконец, в первой половине XVII века явился человек, который изнутри католической традиции и также с точки зрения августинизма прямо обвинил посттридентский томизм в сознательном пелагианстве постольку, поскольку он базировался на аристотелевой философии[1], и приравнял его тем самым к гуманистическим течениям эпохи[2]: этим человеком стал епископ Ипрский Янсений (1585–1638)[3].

«Существуют, – писал он, – изначально два пути постижения божественных тайн, которые нам предлагает Откровение:

терпении и воздержании, но и в вере, надежде и любви... Однако что скажем? Неужели неправда у Бога, требующего долг с кого угодно Ему, а кому угодно прощающего?.. *Да не будет!* Но почему одному так, а другому – не так? *А ты кто человек?* Если не отдашь долг – тебе есть за что благодарить; если отдаешь – не на что жаловаться» (*Августин, блж.* Трактаты о различных вопросах. С. 252–253).

[1] «На чистых принципах аристотелевой философии основана ересь пелагианства и полу-пелагианства» (*Iansenius C.* Augustinus. Lovanium, 1640.T. II. Col. 25).

[2] Действительно, позднейшие толкователи Тридентского Собора, такие, в частности, как Беллярмин, подтверждение томистского учения о том, что похоть есть естественное свойство человеческой телесной природы, присущее ей еще до грехопадения, как раз и усматривали в том, что она (похоть) сохраняется в оправданных, в которых «нет ничего ненавистного Богу». Однако, если вдуматься, и это истолкование, и учение протестантов о том, что оправдание состоит не в изменении человеческой природы, а только в невменении греха, каждое по-своему, в конечном счете оправдывали похоть: первое – тем, что она признавалась естественной, второе – тем, что отныне не вменялась в грех. Этот вывод косвенно подтверждается тем известным фактом, что посттридентский томизм разрабатывался преимущественно иезуитами, теми самыми, которые, жестко противостоя протестантизму, в то же время поставили своей задачей примирить католическую доктрину с общим обмирщением жизни.

[3] Главный труд его жизни – «Августинус» (Augustinus), над которым он работал последние десять лет своей жизни, был издан уже после его смерти друзьями.

первый – это познание их человеческим разумом, которому следуют философы; это причина многих заблуждений... Второй путь начинается с пламенной любви к ближнему, от которой сердце человека очищается и просвещается, чтобы постигать тайны Божии, содержащиеся в Священном Писании и в самих истинах, данных в Откровении. Этот способ познания хорошо знаком истинным христианам. Именно таким способом духовные люди, мужчины и женщины, по мере умножения в них любви, возрастают в разуме, который со временем приходит в состояние совершенства»[1].

Важно отметить, что тезис Янсения не остался простой декларацией – как в том смысле, что сам он предложил не опосредованное философией изложение Августинова (*святоотеческого*) учения об оправдании, так и в том, что ему наследовал *янсенизм* как школа строго христианской жизни. Учение Янсения было осуждено Римом, что наложило отпечаток и на восприятие католическими историками деятельности монастыря Пор-Рояль – главного оплота янсенизма. Однако, не входя в подробный разбор дела, достаточно заметить, что одно лишь имя Блеза Паскаля, своим обращением от Бога «философов и ученых» к Богу Авраама, Исаака и Иакова обязанного именно Пор-Роялю, заставляет внимательно отнестись к этому, очевидно, значительному явлению духовной жизни Запада[2].

[1] *Iansenius C.* Augustinus. T. II. Col. 16.

[2] К тому же побуждает спорное, но любопытное наблюдение уже цитированного выше Пьера Паскаля (однофамильца великого философа и математика), известного французского слависта прошлого века, настаивавшего на известном сходстве между янсенистами и старообрядцами. «Они [янсенисты], – писал Паскаль, – как братья похожи на наших ригористов из Москвы, на наших будущих староверов: этот Сен-Киран, который совершает свои моления на ужасном морозе, “всегда босиком и с голыми ногами”; эти почти непрерывные земные поклоны, эти слезные молитвы, эти безжалостные эпитимьи, это убеждение в ненужности знания, “которое, как бы возвышенно оно ни было (даже богословие), только вредит человеку, который не пребыва-

Как бы то ни было, янсенизм по-своему ответил на запросы времени. Прежде чем написать «Августинус», Янсений несколько раз подряд прочитал творения святого отца и пришел к выводу, что того неправильно понимают сегодня, между тем как в нем, и только в нем, надо искать ответы на вызов нового пелагианства.

В «Августинусе» Янсений пересмотрел томистскую антропологию и иначе описал состояние безгрешного человека: Господь сотворил человека безгрешным, то есть исполненным благодати и святости, справедливости и духовного совершенства[1]. В этом состоянии естественным образом сохранялась естественная иерархия духовных и телесных начал в человеке, и вожделение было незнакомо ему, явившись позднее прямым следствием греха, также как и смерть: «Адам до грехопадения мог не умереть, так как мог не согрешить»[2]. Адам обладал и

ет в вере и любви"; этот трепет перед грозным Богом, более напоминающим Иегову, чем евангельского доброго Пастыря; это одноголосное пение без украшений и собственно музыки; эта рукопашная схватка с демонами и это ощущение постоянно присутствующего Провидения, обнаруживающего Себя в чудесах; это горделивое превозношение христианской совести над человеческой немощью, – все эти черты обнаруживаются точно так же и в далекой Московии. Другие соотносили свои требования с возможностями большинства. Ради него они принимали мир таким, каков он есть, с его опасностями и красотой, с его искусством, литературой, театром, политикой, – они входили в него в надежде обрести путь к большинству: здесь в центре этого движения стояли иезуиты, но не только они одни, а и святой Винсент де Поль, и служанки Богородицы [les filles Notre-Dame], наследницы святого Франсуа Сальского. Там это были Никон и его друзья» (*Pascal Pierre.* Avvakum et les débuts du raskol. P. XXI–XXII). Трудно, правда, согласиться с зачислением в один лагерь иезуитов и Франциска Сальского, точно так же как и Никон может быть поставлен в один ряд с ними только с очень и очень большими оговорками.

[1] См. *Iansenius C.* Augustinus. T. II. Col. 75–76.

[2] Ibid. Col. 91.

безусловной свободой, которая определялась индифферентностью по отношению к добру и злу[1].

После грехопадения человек отвращается от Творца и прилепляется к твари, но при этом не утрачивает своей свободы, хотя отныне это свобода творить зло. (Такое представление о «свободе зла» Янсений в согласии с Августином выстраивает по аналогии с представлением о свободе творить благо, присущей Богу и благим ангелам, ибо непризнание последней означало бы лишение Бога важнейшей характеристики Его природы.)

В этом падшем состоянии человеческой природы, когда уже нет и речи ни о какой равной возможности в выборе между добром и злом, нельзя говорить и о необходимости возвращения человеку той первой естественно присущей ему от сотворения благодати – ее оказалось бы явно недостаточно для исцеления извращенной грехом природы. Благодать оправдания есть принципиально иная благодать, нежели благодать творения. Если первая поддерживает естественную гармонию творения, то вторая преодолевает дисгармонию падшей твари. Иными словами, в первом случае «благодать только дополняет возможности свободной воли, которая самостоятельно действует; в то время как во втором случае поступок приписывается благодати, поскольку только она действует и понуждает действовать свободную волю»[2].

В этом Янсений усматривал свое принципиальное расхождение с томистами, ставившими знак равенства между состоянием человека в отношении его к благодати *до* грехопадения и *по* оправдании. Согласно ему, таким образом можно различать троякое состояние человека: до грехопадения (естественное), после грехопадения (нижеестественное) и по искуплении (сверхъестественное).

[1] См.: *Iansenius C.* Augustinus. T. II. Col. 100.

[2] *Carreyre J.* Jansénisme // Dictionnaire de Theologie catholique. Vol. VIII. Paris, 1937. Col. 347.

Если томизм говорит о том, что воля стремится к разумному действию[1], то Янсений утверждает, что воля всегда стремится к одному: наслаждению той вещью, которую она желает. «Воля никогда не соглашается на то, что противно желанию, даже если это разумно и привлекательно»[2]. И вопрос сводится к тому, что, собственно, пересиливает в человеке: наслаждение любви, влекущей его к Творцу, или наслаждение похоти, влекущей к твари. Действие, совершенное по любви к твари, всегда – хотя и в большей или меньшей степени – греховно. И наоборот: подлинно доброе действие – только то, которое совершено ради чистой любви к Богу, ради Него самого. Но эта чистая духовная любовь, конечно, есть дар благодати, а благодать невозможна без веры, следовательно, строго говоря, неверующие не имеют никаких добродетелей; те же, что встречаются, например, у язычников, суть остатки первоначального света, дарованного образу Божию, ибо «обязанность есть как бы тело добродетели, которую подобает одушевить целью как бы формой, без чего обязанность остается как материя без своей формы, как труп, покинутый душой»[3]. Следовательно, если в основе всякого действия воли лежит влечение любви, то должно вслед за блаженным Августином говорить, что это любовь двух родов: духовная (caritas) или чувственная (cupiditas).

Истинный корень этого различия заключается в том, «что разумная тварь во всех ее добровольных действиях в конце концов с необходимостью находит удовлетворение либо в Боге, либо в творении... В свою очередь не иную какую духовную любовь в этом различении полагает Августин, если не ту, что вдыхается и вливается в сердца наши Духом Святым; не

[1] «...В том, что касается определения действия, которое имеет место со стороны объекта, разум движет волю, ведь и само благо постигается сообразно некоему особому смысловому содержанию» (*Фома Аквинский*. Сумма теологий. Т. 3. С. 121).

[2] *Carreyre J.* Jansénisme. Col. 355.

[3] *Iansenius C.* Augustinus. T. II. Col. 624.

иную какую похоть, если не ту, что развращает и оскверняет разумную тварь»[1]. Следственно, кроме этой благодатной духовной любви ничто не может отвратить человека от греха, ибо только даруемое ею духовное наслаждение может преодолеть греховное наслаждение похоти и подлинно освободить волю.

Итак, «в безгрешном состоянии была только достаточная благодать, благодать творения, которая была помощью, *не без которой* – sine quo non; благодать искупления является помощью, *посредством которой* – quo. Благодать творения подчиняется свободной воле человека, это так называемая достаточная благодать; благодать искупления подчиняет себе свободную волю, это действенная благодать; следовательно, в первом случае свободная воля, будучи главной причиной действия, может стяжать собственные заслуги; во втором случае, когда благодать является главной причиной, свободная воля не может снискать заслуг (это дар Божий)»[2].

При этом, согласно Янсению, утверждать, что благодать уничтожает волю, нельзя, поскольку невозможно, чтобы мы не желали того, к чему влечемся. Воля действует, но действует, следуя преобладающему наслаждению, влекущему к праведности или ко греху. И если даже в момент действия благодати воля не может противиться ей, то возможность сопротивления

[1] *Iansenius C.* Augustinus. T. II. Col. 743. И далее: «Это различение, которое есть одно из глубочайших и непоколебимых оснований того учения, в котором оно как бы на дверных петлях божественной благодатью вращается, становится совершенно ложным и превратным, если предполагается иная естественная любовь к Богу, которая разумеется не под той божественно влиянной духовной любовью» (Ibid.).

[2] *Carreyre J.* Jansénisme. Col. 382 (см. также: *Iansenius C.* Augustinus. T. III. Col. 97). NB: «Одновременно Янсений критикует, не называя по имени, то томистов, которые присваивают безгрешной природе благодать, которая необходима только греховной природе, *adjutorium quo*, то молинистов, которые согласуют падшую человеческую природу с понятием о благодати, присущей лишь безгрешной природе, *adjutorium sine quo non*». (*Carreyre J.* Jansénisme. Col. 381).

остается и может реализоваться, как только действие благодати ослабеет или прекратится. Более того, «человек не становится добрым, если не желает этого, но благодатью Божией утверждается в том, чтобы желать»[1], и далее: «...если не будешь действовать, Бог не будет содействовать»[2]. Именно в этом пункте Янсений видел отличие своего учения от кальвинизма, отрицающего свободу вообще[3].

Что же до вопроса о том, почему Бог одним дает, а другим не дает свою побеждающую похоть благодать (gratia victrix), то можно только сказать, что это дело предопределения, относящегося к делам Божественного Промысла, и предведения, относящегося к делам человека. После грехопадения человечество представляет собой massa peccata[4], из которой Бог иного извлекает, а иного оставляет в ней. При этом «добрые дела, которые могут делать грешники, в то время когда они правильно поступают, это дары благодати и влияние Божественной любви; но, однако, они не нарицаются избранными, предопределёнными по вечным повелениям Бога, потому что они не будут пребывать в праведности до самой смерти; напротив, грехи, через которые могут претыкаться избранные во время своей жизни, совершенно не являются предопределением, поскольку предопределение применимо только по отношению к действиям Божиим, однако эти грехи присутствуют в плане предопределения, потому что Бог попускает грешить

[1] *Iansenius C.* Augustinus. T. III. Col. 829.

[2] Ibid. Col. 831.

[3] Согласно Янсению, «Кальвин отвергал существование свободной воли; это слово, лишенное смысла, которое надо искоренить, потому что, когда Бог дает Свою благодать, человек не действует, “им управляют”. Но это абсолютно не соответствует мысли св. Августина, который подтверждает существование свободы, отождествляет волю и свободу и не противопоставляет в свободе то, что ее принуждает, и содействие» (*Carreyre J.* Jansénisme. Col. 430).

[4] Греховная масса (*лат.*).

избранным до тех пор, пока они не станут более смиренными и не осознают в полной мере необходимость благодати. Все дела обращаются во благо тех, кого предопределил Бог»[1].

Если Янсений в своем учении сосредоточился прежде всего на вопросе о благодати оправдания и ее действии в отношении к чувственным влечениям человека, то в том же XVII веке возникло учение, центр тяжести сместившее в сторону мотивации движений воли, – пункт важный для Янсения, но не разрабатывавшийся им так подробно, как первый. Этим учением стало учение о *чистой любви* архиепископа Камбре Франсуа Фенелона. Будучи вполне согласен с янсенистами (и с блаженным Августином) в начальных представлениях о том, что любовь к Богу есть подлинная душа всех добродетелей и что только дело, совершенное ради этой любви к Богу Самому по себе, может подлинно считаться христианским, он далеко разошелся с ними, с крайней остротой поставив вопрос: как возможна вообще бескорыстная любовь к Богу, Которым *движемся и есмы*? Этот вопрос всегда присутствовал в глубине христианской традиции, особенно в аскетико-мистических учениях, однако Фенелон[2] был, по-видимому, одним из первых, кто открыто поставил его перед всей Западной церковью.

В отношении человека к Богу, говорит Фенелон, можно различить несколько степеней: на низшей – человек стремится исполнить заповеди и жить добродетельно только ради преимуществ, которые ему это дает[3]. На более высокой ступени

[1] *Carreyre J.* Jansénisme. Col. 435.

[2] Фенелона у нас принято считать приверженцем квиетизма, однако более точным представляется вошедший в обиход на Западе термин «Фенелонизм». Различие связано прежде всего с тем, что а) на первый план фенелонизм выдвигает учение о «чистой любви», б) мистические тексты интерпретируются в рамках церковной традиции.

[3] «Можно любить Бога не ради Него, но ради получаемых от Него определенных благ, которые зависят от Его могущества и которые надеются однажды получить от Него. Это любовь ветхого иудея, со-

находится любовь «смешанная» – mélange, – любящая Бога столько же ради Него, сколько и ради надежды на спасение. Наконец, высшее место в этой иерархии любви занимает чистая или бескорыстная – «незаинтересованная» – любовь – amour desinteresse, – которая любит Бога ради Него Самого[1] и будет любить Его, даже если предположить, что Он захочет лишить ее вечного блаженства[2]. Достижению состояния чистой любви предшествует период сознательного делания добродетелей, направленного на уничтожение самости[3], причем особенно

блюдающего закон, чтобы быть вознагражденным росою небесной и туком земным. Это не целомудренная и не сыновняя любовь, но чисто рабская» (*Fénelon de Salignac de la Mothe.* Oeuvres . T. 2. Paris, 1857. P. 4).

[1] «Есть три различных степени или три обычных состояния праведных на земле. Первые любят Бога преимущественно потому, что они праведны; но эта любовь, хотя искренняя и преобладающая в них (principal et dominant), еще несвободна от страха за свои собственные интересы. Другие тем более пребывают в любви, но эта любовь, хотя искренняя и преобладающая в них, еще смешана с надеждой на свой интерес, именно как на свой собственный... Эти два рода любви... в моих дефинициях я называю любовью заинтересованной. Третьи, несравненно более совершенные, чем два первых рода праведных, имеют любовь вполне (pleinement) незаинтересованную, которую зовут чистой, чтобы сделать понятным, что она не смешана ни с каким другим мотивом, кроме стремления любить единственно верховную красоту Божества в ней самой и ради нее самой» (Ibid. P. 7).

[2] «Бог не может не вознаградить верную душу; но она может любить Его с такой незаинтересованностью, что это воззрение на доставляющего блаженство Бога ничем не увеличит ее любовь, которой она любит Его ради Него Самого, не думая о себе, и которой любила бы Его ничуть не меньше, даже если бы никогда и не получила бы блаженства» (Ibid. P. 8).

[3] «Обычно в состоянии более чистой любви надежда далека от своего исчезновения, своего совершения и сохраняет свое отличие от любви. 1. Навык прочно влит в душу, и она сообразуется с теми добродетелями, которые должны быть исполнены. 2. Упражнение в данной

следует остерегаться как чувственного восторга, так и поиска благодатных состояний[1]. Сему рано или поздно последуют «последние искушения»[2] – epreuves extremes, – во время которых душа переживает состояние оставленности (abandon), подобное тому, которое пережил на кресте Спаситель, взывавший:

добродетели никогда не сливается с любовью – именно так. Это различение или подробное обозначение добродетелей не есть различение их целей. Все добродетели должны иметь одну цель, хотя они и подлинно отличны одна от другой. Св. Августин уверяет, что любовь осуществляет в себе одной все добродетели. Святой Фома говорит, что любовь есть форма и принцип всех добродетелей» (*Fénelon de Salignac de la Mothe.* Oeuvres . T. 2. P. 9).

[1] «Таким образом, когда некоторые святые мистики в святом бесстрастии принимали внушенные желания и отклоняли все другие, нужно всячески остерегаться думать, что они хотели бы отвергнуть те желания и акты, которые предписывает нам Писание, и принимали только те, которые были внушены сверхъестественным способом. Это было бы хулой на Писание и в то же время превознесение над ним исступленного вдохновения. Желания и другие акты вдохновения, о которых говорили святые мистики, суть те, которые предписывает закон, или те, что одобрены по рассуждении, и которые возникают в бесстрастной или бескорыстной душе, всегда готовой к дохновению благодати без того, чтобы к этому примешалось какое-либо корыстное рвение любви к принятию благодати» (Ibid. P. 13). Или: «Бегай всякого напряжения, разгорячающего ум и повергающего благочестие твое больше в опаснейшую живость воображения, нежели в чистую и прямую волю преданности Богу (*Фенелон Салиньяк де ля Мот*. Творения: В 2 ч. М., 1799. Ч. 1. С. 98).

[2] «Эти крайние испытания или оставленность, которую должно пройти, суть искушения, с помощью которых ревнивый Бог желает очистить любовь, не оставляя ей никаких средств, никакой надежды для своего собственного интереса в вечности. Эти испытания весьма многие святые описывали как некое ужасное чистилище, которое может избавить от потустороннего чистилища души, которые претерпят его до конца» (*Fénelon de Salignac de la Mothe.* Oeuvres. T. 2. P. 14). Хотя, конечно, «душа, которая в этих крайних испытаниях все оставляет на Бога, никогда не оставляется Им». (Ibid. P. 15).

Боже мой, Боже мой, зачем Ты меня покинул? В этом состоянии душа признаёт, что не достойна спасения, и тем самым приносит Богу «абсолютную жертву своими интересами в вечности»[1]. Прошедшие через последние искушения в свою очередь входят в состояние чистой любви или «пассивного созерцания». Пассивного не в смысле ничего неделания, но в смысле того, что душа уже не желает ничего для себя сама, но только того, что хочет от нее и для нее Бог. И хотя все делаемое душой в этом благодатном состоянии и должно совпадать с той волей Божией, которую открывает нам Писание и учение Церкви[2], «чистое созерцание» делает ненужным специальную заботу об исполнении отдельных добродетелей, ибо все они суть лишь проявления чистой любви и обретший ее тем самым исполняет и их[3]. То же самое следует сказать и о самом «пассивном созерцании», которое есть непосредственное переживание богообщения, относительно которого все чувственные или рассудочные представления о Божестве суть низшие ступени, присутствующие в нем

[1] «...Тогда душа отделяется от себя самой, она умирает на кресте, с Иисусом Христом взывая: Боже, Боже мой, зачем ты меня оставил? В этом невольном отчаянии она приносит абсолютную жертву своими собственными интересами в вечности» (*Fénelon de Salignac de la Mothe.* Oeuvres. T. 2. P. 16).

[2] «Воля Божия – наше единственное правило, и любовь полностью сводится к воле, которая желает только того, чего желает Бог, а ее делает желающей...Существует воля позитивная и записанная, которая предусматривает добро и воспрещает зло... Существует воля Божия, которая является в нас через вдохновение или влечение благодати, что обнаруживается во всех праведниках. Эта воля всегда должна быть предполагаема в полном согласии с волею записанной...» (Ibid. P. 19).

[3] «Это самое упражнение любви, которое зовется созерцанием или безмолвием, оставаясь в своем сущностном действии, не будучи приложимо ни к какой отдельной обязанности, становится каждой отдельной добродетелью, сообразно с каждым отдельным случаем, ибо оно есть объект, как говорит св. Фома, который точно определяет все добродетели» (Ibid. P. 27).

не раздельно, но как частное в общем[1]. Впрочем, во дни земной жизни устойчивое пребывание в этом состоянии невозможно[2].

Итак, Истинная любовь прилепляется к «некоей вещи ради нее самой». Однако если в этом «прилеплении к вещи ради нее» таится, согласно блж. Августину, «наслаждение» (frui) любви, то самое наслаждение, которое свойственно «gratia victrix» Янсения, – то Фенелон утверждает со всей определенностью, что прилепиться к вещи *ради нее самой* означает не искать в ней источника *собственного наслаждения*. Следовательно, «чистая любовь» к Богу тогда только заслуживает своего названия, когда не смотрит на Него как на источник блаженства. По-другому это сформулировано «в невозможном предположении» мистиков: «если Богу угодно будет не спасти, а погубить меня, я буду любить Его нисколько не меньше, чем в раю»[3]. Что это предположение не чуждо было и восточной традиции, ясно указывает святитель Феофан Затворник: «Любить Бога, как Бога, с полным самопожертвованием, без всяких видов, есть чистая любовь. Лествичник говорит о себе, что хотя бы и в ад послал его Бог, он и там также неизменно будет любить Его всею душою»[4]. Как

[1] «Чистое и непосредственное созерцание негативно в том смысле, что оно не занимается добровольно никаким чувственным образом, никакой определенной идеей, как говорит св. Дионисий; иными словами, никакой ограниченной и обособленной идеей о Божестве: но оно восходит выше всего чувственного и различимого, иными словами, доступного и конечного, чтобы остановиться только на интеллектуальной и абстрактной идее бытия, которая не имеет пределов и ограничений» (*Fénelon de Salignac de la Mothe.* Oeuvres. T. 2. P. 28).

[2] «...В конце концов, это означает утверждать то же, что Кассиан, который говорит в первом собеседовании, что чистое созерцание никогда не бывает непрерывным в этой жизни» (Ibid. P. 27).

[3] *Jacques Le Brun.* Le Pur Amour de Platon à Lacan. Éditions du Seuil, 2002. P. 127.

[4] *Феофан Затворник, свт.* Письма о духовной жизни. М., 1998. С. 46–47.

бы то ни было, ясно, что эта мысль, развитие которой Фенелон прослеживал от святых древней неразделенной Церкви до современности, разрушает представления о монолитном «юридизме» западной традиции, который вменял ей в вину в том числе и Юрий Федорович Самарин.

Наконец, если Янсений подчеркивал: «При действии благодати мы не становимся... приводимыми в движение извне, как воск, который принимает тот узор, который на нем тиснят; мы движемся, мы действуем, мы следуем знанию, выбору, удовольствию»[1], – то любимым образом Фенелона, напротив, был образ человека, привязанного к другому, ведущему его, чьи движения он непременно должен повторять, чтобы следовать за тем[2]. Отсюда и различный взгляд Янсения и Фенелона на воздействие благодати. По Фенелону, благодать предваряет, но не для того, чтобы победить волю человека, а для того, чтобы освободить ее[3]. При этом хотя он, как и томисты, говорил об индифферентизме воли, но разумел под ним совсем другое. Для него последний означал не *равную возможность выбора* добра или зла, но *отказ от собственного выбора*, от «самости», ради того чтобы всегда с равным согласием следовать выбору Бога. Это согласие должно быть не следствием рефлексии, а следствием прямого и непосредственного акта воли – акта чистой любви, что, в свою очередь, подводило мину под картезианство с его принципом рефлексии как основного закона человеческого существования.

Янсенисты выступали против так называемого «пробабилизма»[4] иезуитов, строго осуждали безнравственность современного им общества, в котором они не без оснований видели лишь Августинову «massa pecata», и полагали, что только frui, даруемое gratia victrix, может превзойти непреодолимое для человеческой воли после грехопадения frui похоти. Спасение в миру представлялось им почти неразрешимой задачей, и они призывали к уходу из него.

[1] *Carreyre J.* Jansénisme. Col. 427.

[2] См.: *Fénelon de Salignac de la Mothe.* Oeuvres. T. 2. P. 17.

[3] См.: *Henc Hillenaar.* L'Augstinisme de Fénelon face à l'Augstinisme des Jansénistes // Jansenismus, Quietismus, Pietismus. Göttingen, 2002. S. 48.

[4] Пробабилизм – учение иезуитов, исходящее из положения, что в сомнительных случаях следует вероятное принять за достоверное, если это полезно для церкви, даже если бы избранное поведение и не имело морального оправдания.

Сходясь с ними в критике современного гуманизма, Фенелон не считал, однако, необходимым для спасения отказ от жизни в миру. Источник своекорыстия в любви – самость. А чтобы уничтожить самость, вовсе нет необходимости отказываться от мира – надо только свободно отказаться от своей воли[1], ибо «мы ничего своего не имеем, кроме воли, все прочее не наше... Одно, подлинно наше собственное, есть воля, и к сему-то одному ревнует Бог»[2]. Повседневность же всегда дает нам случай к этому, ведь «когда мы живем честно и добропорядочно, то надобно только переменить основания сердца в люблении их [земных вещей], и тогда мы будем делать то же, что и делали: поелику Бог не нарушает ни состояния людей, ни должностей их, к коим Сам же Он призвал; но мы станем делать то для Бога, что делаем для служения и угождения миру»[3] (uti/frui! – *Прот. Павел*).

[1] «Буду ли я возвышен или унижен, утешен или страждущ, употреблен к делам Твоим или ни к чему не годен; все равно буду Тебе поклоняться, жертвуя собственною моею волею Твоей воле, и мне остается только говорить с Мариею: буди мне по глаголу Твоему (*Фенелон Салиньяк де ля Мот*. Творения. Т. 1. С. 21).

[2] Там же. Т. 2. С. 45.

[3] Там же. Т. 2. С. 4. Ср. советы живущему при дворе: «Сколь бедны те, кои сами оковывают себя страстями своими, столь блаженны и свободны те, коих Сам Бог благоволит оковать собственными руками. В сей мнимой неволе они ничего не делают по своему хотению, но тем лучше: они против желания своего с утра и до вечера делают то, чего хочет Бог» (Там же. Т. 2. С. 77). Или: «Простое умерщвление,

Итак, к блаженному Августину апеллировали при всех своих различиях два важных духовных движения в католицизме XVII – начала XVIII века: янсенизм и фенелонизм. (Немного позднее в протестантском мире к ним присоединился пиетизм, предтечей которого уже в начале XVII века стал Арндт[1].) Эти движения при всех их различиях объединяло стремление к возрождению аскетических норм христианской жизни и противодействие духу антропоцентрического гуманизма[2]. Рим

состоящее в непрестанном соблюдении верности и ношении крестов Провидения, есть гораздо выше всех величайших строгостей, самими нами изыскиваемых, делающих жизнь отличною и суетными забавами ее искушающих. Каждый, ни от чего в порядке Божием не отрекающийся, не проводит ни одного дня без соучастия в кресте Иисуса Христа» (Там же. Т. 2. С. 103).

[1] Выше уже давалась характеристика его августинианских идей. Ср.: «Оба движения [янсенизм и пиетизм] опирались на Августина, что, с одной стороны, достойно примечания, но с другой – неудивительно. Ибо это более или менее делали все ориентированные на активизацию христианского благочестия постреформационные учения. Что при этом значительные вопросы благодатного избрания и свободной воли находили себе в одних движениях похожее разрешение, особенно примечательно с точки зрения немалой конфессионально-политической дистанции между ними» (*Ernst Hinrisch*. Jansenismus und Pietismus – Versuch eines Structurvergleich // Jansenismus, Quietismus, Pietismus. Göttingen, 2002. S. 137). Ср.: «Пиетизм желал углубления и обращения христианства внутрь; янсенизм подобным образом обращал внимание современников на некоторые крайние формы благочестия. Пиетизм выдвигал, как и янсенизм, высокие нравственные требования к членам церкви <...>. Оба движения не стремились к выходу из церковного общества, к которому принадлежали, но желали изнутри пронизать его своими реформаторскими идеями...» (*Wilhelm Deinhardt*. Der Jansenismus in Deutchsen Landen. München, 1929. S. 24).

[2] «Прежде всего следует указать, что янсенисты, так же как и Фенелон, отстаивали более интенсивную внутреннюю жизнь, стремление, в котором нетрудно узнать реакцию на окружающий их мир, а также

отверг их. В отношении янсенизма это было осуждение известных «Пяти положений»[1]. Последователи Янсения утверждали,

церковь их времени. И в том и в другом случае вдохновляясь всецело учением святого Августина, эти два направленных на реформы движения, однако, заимствовали пути иногда диаметрально противоположные» (*Henc Hillenaar*. L'Augstinisme de Fénelon face à l'Augstinisme des Jansénistes // Jansenismus, Quietismus, Pietismus. Göttingen, 2002. S. 40–41).

[1] «(1) Заповеди очевидным образом непосильны для праведника, который их преступает, потому что у него похоть берет верх над небесным наслаждением – или отсутствующим, или по крайней мере более немощным. По этой причине праведник может только преступать заповеди, поскольку не имеет благодати, которая была бы необходима ему, чтобы их исполнить, каковы бы ни были при этом усилия, употребляемые им для их исполнения. (2) Вторая позиция, которая выражает невозможность в настоящем состоянии препятствовать внутренней благодати, вытекает из того же тезиса, поскольку эта благодать с необходимостью производит свое действие и подвигает волю к добру. (3) Нет, таким образом, никакой действительной реальной индифферентности, никакой реальной возможности для воли действовать иначе, чем только под властью победительной благодати. Реальная свобода, следовательно, может состоять только в подчинении тому или иному принуждению, поскольку воля не имеет более власти выбирать между добром и злом. (4) Благодать, называемая достаточной, не существует и не может существовать, поскольку воля непреодолимо увлечена там, где над нею берет верх более сильное в настоящий момент наслаждение; отсюда понятно, что Янсений рассматривает теорию достаточной благодати как заблуждение полупелагианства. (5) Следственно, Бог не хочет спасения тех, которые погибли, ибо, если бы Он хотел этого, Он дал бы благодать, которой бы они спаслись; таким образом, Он не умер ни за кого из тех, кто не спасается» (*Carreyre J.* Jansénisme. Col. 478). Пятая позиция осуждалась с оговоркой, что она может быть понимаема и в правильном смысле. Сам же Янсений утверждал, что «вкратце это суждение – Иисус Христос умер ради спасения всех людей – можно воспринимать в правильном смысле и в искаженном. Правильное восприятие: а) Он умер по причине одной для всех людей, из-за греха, осквернившего

правда, что они представляют собой тенденциозное искажение взглядов Янсения и напрямую в его труде не содержатся.

Положения Фенелоновой книги «Изъяснение мыслей святых о внутренней жизни» не были признаны еретическими, но только «безрассудными, скандальными, неблагозвучными, оскверняющими благой слух, опасными на практике и соответственно ошибочными»[1]. Они осуждались прежде всего за утверждение возможности не ищущей воздаяния любви. Быть может, еретическим это учение не было признано вследствие неоднократных оговорок Фенелона[2], что состояние незаинтересованной любви есть редко достигаемый «в странствиях этой жизни» удел немногих избранных душ, и признания в то же время для всех необходимым следования по пути «смешанной» любви, подчиняющей свои стремления первенствующему мотиву славы Божией в полном согласии с декретом Тридента. Однако, пожалуй, и Янсений, и Фенелон, не вступая открыто в борьбу с Тридентом, фактически опровергали текст отмеченного выше 28-го анафематизма, утверждавшего:

человеческую природу; b) Он искупил нас одной ценой: он принес это искупление для всех, в том числе и для спасения падших духов; эти два мнения, самые значительные, заимствованы у св. Проспера; c) Он умер для всех людей (независимо от государства, звания, национальности, возраста, пола и т. д.) *non pro singulis generum, sed pro generibus singulorum*; d) Он умер для всех верующих, которые, без исключения, получили различную пользу от Его смерти, по меньшей мере освобождение от первородного греха в купели Крещения. Искаженное восприятие: Иисус Христос умер, чтобы заслужить достаточную благодать, всегда предлагаемую всем людям, которые могут ее использовать по своему желанию, таким образом, что она бы зависела от них самих, и будут исполнять все христианские добродетели» (*Carreyre J.* Jansénisme. Col. 399).

[1] *Largent A.* Fénelon // Dictionnaire de Theologie catholique. Vol. VIII. Paris, 1937. Col. 2155.

[2] А быть может, лишь вследствие личных симпатий папы к Фенелону.

«...если кто скажет, что тот, кто... имеет веру без духовной любви, не есть христианин, анафема да будет», – оба они именно и настаивали, что вера мертва не столько без дел, сколько без любви.

Однако указанное сходство не сблизило между собой Фенелона и янсенистов (сам Янсений к тому времени уже умер).

Фенелон, не мысля себя вне общения с Римом, принял осуждение своих тезисов с той оговоркой, что они не были неверны сами по себе, а лишь были неверно им выражены. Янсенисты не согласились с анафематизмами пяти положений Янсения и потребовали созыва Собора.

Как бы то ни было, подводя итоги, можно утверждать, что Августин оказался крайне востребован в том бурном столетии теми, кто искренне желал приостановить натиск антропоцентризма на стремительно расцерковлявшийся западный мир[1].

Подчеркнутый Августинов *теоцентризм* с его умалением человека пред величием и всемогуществом Творца представлялся достойным ответом на вызов времени, молчаливо предполагая оправдание не заслугами, а sola fide[2]. Августинов психологизм делал рефлектируемое как неизбежность переживание греховной нечистоты весомым свидетельством в пользу невозможности собственными силами завоевать спасение (что одним концом ударяло по учению о заслугах, а другим по

[1] Ср. у Фенелона: «Из того, что мы были вчера, не следует, что и сего дня еще быть должны: мы могли бы перестать существовать и действительно впали бы в ничтожество, если бы извлекшая нас оттуда всемогущая десница не препятствовала нам паки в оное возвратиться. Мы сами в себе есть ничто, и единственно то, что хочет соделать из нас Бог и на столько времени, на сколько Ему благоугодно. Ему стоит только отнять носящую нас руку, и мы в тот же миг погрузимся в ничтожество» (*Фенелон Салиньяк де ля Мот*. Творения: В 2 ч. М., 1799. Ч. 1. С. 11).

[2] См.: *Stoeffler F. Ernest.* Johann Arndt // Gestalten der Kirchengeschichte. T. 7. Stutgart, 1982. S. 43.

представлениям о человеке как творце собственного счастья). Но если таков был ответ классического протестантизма по преимуществу, то и ему, и тридентско-томистскому учению о заслугах противостало в XVII веке в разнообразных формах, не определяемых более рамками конфессий, Августиново учение о необходимости прежде всего любви, о спасении sola caritate – одной любовью, – именно в нем сходятся между собой янсенизм, фенелонизм, пиетизм. Кратко говоря, августинизм стал знаменем «контргуманизма» в XVII веке, как томизм – знаменем контрреформации в XVI.

Наконец, если согласиться, что XVII столетие действительно было для Запада последним столетием великих богословских споров[1], то характерной чертой последних стало то, что они выходили не только за конфессиональные рамки, но и более того – за рамки собственно западной традиции. Их участники нередко обращали свои взгляды к Востоку, желая опереться на воззрения древней Церкви. Фенелон возводил свое учение к Клименту Александрийскому, святителю Григорию Богослову, преподобному Максиму Исповеднику. Янсенисты также апеллировали к святым отцам, а в полемике с протестантами по вопросу о пресуществлении даже запрашивали мнение православных Церквей[2].

В свою очередь, протестанты не прочь были бы объединиться с Востоком против Рима, а давление Рима на турок понуждало греков искать союза с вождями реформации. Поэтому не без оснований современный исследователь Герхард Подскальский в своей монографии «Греческое богословие в эпоху турецкого владычества» раздел, посвященный XVII столетию, озаглавливает: «Православие в поле напряжения [Spannungsfeld] между западными конфессиями»[1]. Безусловно, существенным свойством эпохи следует признать тот факт, что «поле напряжения», созданное западной богословской мыслью, не только притягивало Восток к себе, но и распространялось на Восток, охватывая собой и Грецию, и Россию, границу которой одним из первых пересек, в частности, посттридентский томизм, господствующий в иезуитских коллегиях. Именно на них, как известно, волей-неволей ориентировалась долгое время киевская богословская школа. И возможно, именно этот факт объясняет, почему она так быстро сошла на нет, помимо плодов учености принеся не так много плодов высокого богословия: томизм не только, по тем или иным причинам оказался чужд русской традиции[2] и не дал толчка к развитию собственной мысли, но и не был способен достойно ответить неудержимо надвигающемуся на русскую жизнь *новому* времени. Однако заданное западной мыслью многовекторное «поле напряжения», безусловно, дало важный стимул для развития собственной богословской мысли в России, которой еще предстояло сказать свое слово о *чистой любви*.

[1] См.: *Jacques Le Brun*. Le Pur Amour de Platon à Lacan. Éditions du Seuil, 2002. P. 9.

[2] «Обе стороны, стараясь доказать «историческую древность своего учения... обращались к свидетельствам восточных церквей...» (*Сменцовский М.* Братья Лихуды. С. 130).

[1] См.: *Podskalsky Gerhard*. Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschafft. München, 1988.

[2] Иначе, кажется, было в поздней византийской традиции (см.: *Podskalsky G.* Die Rezeption der thomistischen Theologie bei Gennadios II Scholarios (ca. 1403–1472) // Theologie und Philosofie. 49. (1974). S. 305–323); в русской – вопрос еще ждет своего исследователя. Впрочем, как увидим ниже, уже даже преосвященный Стефан (Яворский) склонялся скорее к «надшкольному» тридентскому богословию, чем к собственно томизму.

ГЛАВА 3

БОГОЛЮБЦЫ

...В обедню стригли и проклинали меня, а я сопротив их, врагов Божиих, проклинал. После меня в ту же обедню и диакона Феодора стригли и проклинали – мятежно сильно в ту обедню было!
Протопоп Аввакум

Один из дореволюционных историков назвал время царствования Федора Алексеевича «временем разнузданного пробуждения русской мысли»[1]. При всей резкости этой характеристики в ней есть доля правды. XVII век действительно оставляет ощущение какого-то умственного «взрыва» – именно умственного, а не духовного. Богословствовали страстно и резко. Полемика – основной жанр богословов XVII века; мало того, это полемика, в которой, как правило, каждый слышал только себя. Кажется, что русскому человеку захотелось тогда выговориться и *самому* во всеуслышание сказать о том, о чем раньше говорила за него традиция. Непримиримые

[1] *Смирнов П., свящ.* Иоаким, Патриарх Московский // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1881. № 5. С. 577.

противники иногда были неразличимо похожи в поступках и восприятии жизни.

Таковы патриарх Никон и протопоп Аввакум.

О начале своего пути Аввакум писал трогательно и просто: «Отец ми бысть священник, мати же Мария, инокиня Марфа. Отец мой прилежаше пития хмельнова, мати же моя постница и молитвенница бысть, всегда учаше мя страху Божию. Аз же внегда видев у соседа скотину умершу, и о той нощи востав-ше пред образом плакався довольно о душе своей, поминая смерть, яко и мне умереть; и с тех пор обыкох по вся нощи молиться»[1]. Его «да» – да, его «нет» – нет, и еще до раскола он не раз терпел за свою веру: бил его начальник, которого Аввакум обличил за насилие над девицей, дочерью вдовы[2]; били «попы и бабы, которых унимал от блудни»[3]; затем, уже в ссылке, мучил воевода Пашков: «...привезли под порог. Сверху дождь и снег, на плечах одно кафтанишко накинуто просто – льет по спине и по брюху вода. Нужно было гораздо. Из лотка вытащили, по каменью скована около порога тово тащили»[4]. Таких мест в его «Житии» множество, но совершенно неожиданно признание, которое он делает однажды, вспомнив того же Пашкова: «Десять лет он меня мучил или я ево – не знаю. Бог разберет»[5].

Действительно, он был мучением для своих мучителей: на обличения отвечал обличениями, на проклятия – проклятиями и так же неожиданно и так же искренне между этими взрывами ожесточения и ярости совершал подвиги христианского

[1] Пустозерская проза. М., 1989. С. 42.

[2] «Потом научил его диавол, пришед во церковь, бил и волочил меня за ноги по земле в ризах, а я молитву говорю в то время» (Там же. С. 44).

[3] Там же. С. 46.

[4] Там же. С. 53.

[5] Там же. С. 61.

терпения[1], милосердия и любви[2]. Он подолгу молился, любил службу, чтение духовных книг[3] и многое из Писания знал наизусть. Посланный к нему царем для увещания Симеон Полоцкий признал за ним остроту «телесного ума», хотя и поскорбел

[1] «В ыную пору протопопица, бедная, брела, брела, да и повалилась, и встать не может. <...> Опосле на меня, бедная, пеняет: “Долго ль-де, протопоп, сего мучения будет?” И я ей сказал: “Марковна, до самыя до смерти”. Она же против того: “Добро, Петрович”. И мы еще побрели впред» (Там же. С. 58).

[2] «Да и в темницу ко мне бешаной зашел. Кирилушком звали, московской стрелец, караульщик мой. Остриг ево аз и платье переменил: зело вшей было много. Замкнуты, двое нас с ним, живем, да Христос с нами, да пречистая Богородица. Он, миленький, бывало, сцыт под себя и серет, а я ево очищаю. Есть и пить просит, а без благословения взять не смеет. У правила стоять не захочет – диавол ему сон наводит, – и я чотками постегаю, так и молитву творить станет и кланяется, за мною стоя. <...> Жил со мною месяц и больше. Перед смертью образумился. Я исповедал ево и причастил, он же преставися потом. Я, гроб и саван купя, велел у церкви погребсти и сорокоуст по нем дал. Лежал у меня мертвой сутки в тюрьме. И я, ночью встав, Бога помоля и ево, мертвеца, благословя, поцеловався с ним, опять лягу подле него спать. Товарищ мой миленький был. Слава Богу о нем...» (Там же. С. 81). Ср. в письме к боярыне Морозовой: «Глупая, безумная, безобразная, выколи глазищи-те свои челноком, что и Мастридия; она лутче со единым оком внити в живот, нежели, двоя оце имуще, ввержену быти в геенну. Да не носи себе треухов тех; зделай шапку, чтоб и рожу-то всю закрыла, а то беда на меня твои треухи-те. Ну, дружи со мной, не сердитуй же! Правду тебе говорю. Кто ково любит, тот о том и печется, и о нем промышляет пред Богом и человеки. А вы мне все больны – и ты, и Федор...» (Там же. С. 139).

[3] «Егда время приспеет заутрени, не спрашиваю пономаря, сам пошел благовестить. Пономарь прибежит. Отдам колокол, пошед в церковь, и начну полунощницу: докамест сходятся крилошане, а я и проговорю в те поры. Прощаются – ино Бог простит; а которой дурует, тот на чепь добро пожаловать: не раздувай уса-того у меня... И отпев обедню, час поучение чту. И после обеда 2 часа усну и, встав, книги до вечерни чту, сидя один» (Там же. С. 158).

о «лихом упрямстве» и «неимении науки»[1]. Сам Аввакум науку в том смысле, в каком говорил о ней Симеон, почитал необязательной, но «телесный ум» иногда подводил его. Перемену в царе он объяснял тем, что Никон причастил Алексея Михайловича антидором: «*Антидор* глаголется противный дар, *анти* противление пишется. Мочно вам и по сему разуметь. Христос, Сын Божий, Спаситель душам; а антихрист разоритель и наветник душам, противник истинному Христу...»[2] Для Аввакума связь между антидором и антихристом оказывалась более чем филологической: съевший *анти*дор не просто переменялся, но прямо становился послушником *анти*христа.

Сам Аввакум, впрочем, антихриста не боялся. В «тонком сне» он накричал на него и замахнулся посохом, так что тот пал пред ним и «поклонился на землю»[3]. Подлинно, не ошибся Гоголь, сказав, что нет силы, способной пересилить русскую силу. И здесь не ирония, но ужас, если вспомнить не о костре, на который бестрепетно взошел Бульба, но о срубе, куда не менее бестрепетно взошел Аввакум, чтобы быть со-

[1] См.: *Майков Л. Н.* Очерки из истории русской литературы XVII и XVIII столетий. СПб., 1889. С. 25–26.

[2] Пустозерская проза. С. 113.

[3] Там же. С. 108. Имел Аввакум еще одно видение, тоже характерное: «И лежащу ми на одре моем и зазирающу себе, яко в таковыя великия дни правила не имею, но токмо по чоткам молитвы читаю и Божиим баговолением в нощи вторыя недели, против пятка, распространился язык мой и быть велик зело, потом и зубы быша велики, потом и весь широк и пространен, под небесем по всей земли разпространился, а потом Бог вместил в меня небо и землю, и всю тварь. Мне же молитвы безпрестанно творящу и лествицу перебирающу в то время, и быть того времени на полчаса и больши, и потом, возставши ми от одра лехко и поклонившуся до земли Господеви, и после сего присещения Господня начах хлеб ясти во славу Богу. Видишь ли, самодержавне? Ты владеешь на свободе одною Русскою землею, а мне Сын Божий покорил за темничное сидение и небо, и землю» (Там же. С. 131).

жженным в нем «за великия на царский дом хулы», – между тем и тем возникает какая-то жуткая связь, и еще страшнее делается, когда слышится, как будто въяве звучащий, ласковый голос протопопа: «А во огне-том здесь небольшое время потерпеть, – аки оком мгнуть, так душа и выступит! Разве тебе не разумно? Боишися пещи той? Дерзай, плюнь на нея, небось. До пещи-той страх-от; а егда в нея вошел, тогда и забыл вся. Егда же загорится, а ты увидишь Христа и ангельския силы с Ним, емлют души-те от телес, да и приносят Христу, а Он-надежа благословляет и силу ей подает божественную, не уже ктому бывает тяжка, но яко восперенна, туды же со ангелы летает, равно яко птичка попархивает, – рада, ис темницы той вылетела!...»[1]

Но на русскую силу нашла сила русская.

Крестьянский мальчик Никита, будущий патриарх Никон, в детстве ненавидим был мачехой, и когда однажды зимой, озябнув, забрался в печь и уснул там, мачеха растопила ее. Ребенка успели спасти. В 30 лет постригшись в Анзерском скиту на Соловках, он на каждом правиле прочитывал всю Псалтирь и делал по тысяче поклонов. В бытность его новгородским митрополитом в городе случился мятеж. Выйдя к мятежникам, Никон пытался усовестить их, угрожал судом Божиим, но тем только раздразнил и привел в ярость. Его избили и бросили, очевидно считая умершим. Придя в себя, он нашел силы добраться до святой Софии и отслужить там литургию. Когда мятеж утих, Никон ходатайствовал за новгородцев перед царем. Украшенное камнями и золотом, его патриаршее облачение весило около пяти пудов. Вообще он облачался чрезвычайно пышно, но не менее щедр был к нищим и, не ограничиваясь только раздачей милостыни, нередко закупал помногу калачей и платье для раздачи в тюрьмах и богадельнях, однако к духовенству был жесток[2]; в ссылке же лечил крестьян молитвою

[1] Пустозерская проза. С. 154.

[2] См.: *Лобачев С. В.* Патриарх Никон. СПб., 2003. С. 186.

и маслом от иконы[1]. Получив от царя Феодора Алексеевича позволение вернуться в свой любимый Новый Иерусалим, он умер по дороге в Толгском монастыре и по настоянию царя был отпет патриаршим чином, чему противился, но не смог воспрепятствовать патриарх Иоаким. Прах Никона был положен в могиле, которую он заранее выкопал своими руками еще до соборного суда на том месте, где по священной топографии Новоиерусалимского храма должно было покоиться тело первосвященника и царя Мельхиседека.

С такой силой что мог поделать даже Аввакум? Победить ее знанием Писаний? Знал и Никон. Терпением страданий? Терпел и Никон. Исцелениями? Исцелял и Никон. И Никон мог, говоря словами Шекспировой драмы, если надо, «пить уксус, крокодилов есть». Здесь им было не победить друг друга. Но на стороне Никона оказался царь, и, кажется, именно это решило все.

Последнему предположению вовсе не противоречит известие о царском суде над Никоном, вследствие которого тот лишился патриаршего сана. Царь любил и Никона, и Аввакума: как мог щадил последнего[2] и посылал Никону в ссылку

[1] «Келейный старец Мардарий и старец Козма не раз видели, как патриарх над “болящими говаривал молитвы и помазывал маслом”. От такого лечения многим становилось легче. Сам Никон послал к царю Алексею Михайловичу роспись, “ково он лечил”. По-видимому, копия этого документа сохранилась в некоторых списках Жития патриарха. Как видно из росписи за период с 1673 по 1676 г., Никон “молитвами и кроплением” излечил сто тридцать два человека» (*Лобачев С. В.* Патриарх Никон. С. 258). Аввакум тоже целил молитвою: «А егда я в Сибири, в Тобольске был – туды еще везли, – привели ко мне бешанова, Феодором звали. Жесток же был бес в нем... И я в дому своем держал месяца два, стужал об нем Божеству, в церковь водил и маслом освятил, – и помилова его Бог: здрав бысть и ум исцеле» (Пустозерская проза. С. 82).

[2] И Аввакум не без умиления вспоминал о любви царя к нему: «Тут голову Юрья Лутохина ко мне опять царь присылал... и благо-

подарки. Но выбор его был вполне последователен, и это был выбор в пользу *истории*. О том, что Никон своими реформами пытался сделать шаг в эту сторону, уже говорилось выше. Но «римская идея» по-прежнему не оставляла патриарха. За Третьим и Вторым Римом он угадывал Рим Первый, в котором папа владычествовал по «дару Константина». Известно ведь, что именно Никон ввел в Кормчую «Грамоту императора Константина к папе Сильвестру»[1].

словения себе и царице и детям прося, молитца о себе приказал. <...> Я и ныне, грешный, елико могу, молюся о нем. Аще и мучит мя, но царь бо то есть; бывало время и впрямь добр до нас бывал. До Никона-злодея, прежде мору х Казанской пришед, у руки мы были, яйцами нас делил: и сын мой Иван маленек еще был и не прилучился подле меня, а он, государь, знает гораздо ево, послал брата моево роднова сыскивать робенка, а сам долго стоя ждал, докамест брат на улице робенка сыскал...» (Пустозерская проза. С. 74).

[1] «Достойно разсудихом – говорится в грамоте от имени императора – со всеми нашими тысящники и сотники и сигклиты и с вельможами и со всеми Римскаго царства величествы подлежащему людству, емуже блаженный Петр яко викарий, сиречь, наместник, является уставлен на земли Сыну Божию. Сице и нами и нашим царьством место преимущее и властелина апостольскаго примут данное им начальство, власть большая и превысочайшая, неже еже имать наша кротость и царьство на земли всем ведомо. Предразсудихом того апостольскаго властелина и того по нем приемника присных быти к Богу отцем и ходатаем... И еще же уставяще, законополагаем власть имети на четырех престолех Константинопольскаго глаголю и Александрийскаго и Антиохийскаго и Иерусалимскаго. Еще же и на всех, иже по Вселенней, Божиих церквах и по временем той священнейшей и святей Римстей Церкви сущаго святителя выщшаго быти и властелина над всеми архиереи и священники, иже по всей Вселенней, но и вся, о их же достоит попечение имети к Божественней службе и к крепости и утверждению християнския веры, сего судом устроитися» (*Никон, патр.* Труды. С. 292).

Согласно Никону, «дар Константина» переходил к московским патриархам[1] как патриархам Третьего Рима. Но на самом деле в его посылках было внутреннее противоречие. С одной стороны, утверждалось, что священство выше царства и что царство получает от священства свои полномочия, а не наоборот; с другой – судя по тексту грамоты, римский первосвященник получал полномочия «властелина над всеми архиереи и священники, иже по всей Вселенней» именно от императора.

Царь же, очевидно, вполне здраво рассудил, что распоряжается привилегиями тот, кто дает их, и эта реальная историческая логика вооружила его против Никоновой «римской метафизики».

Итак, и в случае с Аввакумом, и в случае с Никоном царь действовал вполне последовательно, и надо думать, что в обоих случаях его выбор был правильным не только в политическом, но и в духовном смысле[2]. Действительно, сохранив много драгоценных для нас памятников церковной истории и культуры, старообрядчество в то же время оказалось поразительно бесплодно в святости[3]. И в свою очередь если последовательный культурный латинизм был естественным следствием западной

[1] См. также: Повесть о белом клобуке // ПЛДР. Середина XVI века. М.; Л., 1985. С. 198—233.

[2] «Церковь понимала свой быт как каноническую вечную норму и в букве греческих номоканонов видела подтверждение этой нормативности. Это было недомыслие... ибо объективная историческая правда была на стороне государства» (*Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви: В 2 т. М., 1992. Т. 2. С. 140). У Карташева здесь речь идет об уложении 1649 года, ограничившем судебно-административные права Церкви, но суть проблемы лежала гораздо глубже этого уровня.

[3] В том смысле, что и само не умеет назвать, кого бы могло поставить рядом с прп. Серафимом, оптинскими старцами, свт. Филаретом, св. Иоанном Кронштадтским и другими великими святыми синодальной эпохи. Именно в этом факте жизни главное доказательство неправоты вождей раскола.

миссии, то эллинизм, к которому стремился Никон, не мог однажды не вступить в противоречие с самими основаниями «инкарнационной» миссии Востока, предполагавшей мистическое единство Церкви, но не альтернативный по отношению к pax romana pax graeca с Никоном-«папой» во главе[1].

Как бы то ни было, быть может, именно царь Алексей Михайлович одним из первых обнаружил в XVII веке так ярко сказавшуюся потом «всемирную отзывчивость» русской души. Он не только любил Аввакума и ценил Никона, но его покровительством равно пользовались и столь несхожие личности, как старец Епифаний Славинецкий и Симеон Полоцкий.

Первый, как известно, прибыл в Москву по личному вызову царя, действовавшего, надо полагать, в совете с Никоном. О киевской жизни Епифания не сохранилось почти никаких сведений. Считается, что он учился в братчиковой школе еще до преобразования ее святителем Петром Могилой, где выучил греческий язык – впрочем, скорее разговорный, чем литературный[2], – во всяком случае, строгих правил греческой грамматики он не знал. Вероятно, он учился также и на Западе, где почерпнул знание латыни. Вообще он имел вкус к филологии, о чем свидетельствуют составленные им лексиконы, в том числе греко-славяно-латинский. Его грекофильство отличалось от Никонова тем, что он пришел к нему не

[1] Здесь же можно отметить, что русское сознание в последовательной смене восходящей к Риму символики двигалось вспять по хронологической оси: от Рима-Константинополя к Риму эпохи папы Сильвестра, а от него и вовсе к языческому Риму, вдохновившему Петра на создание Петербурга.

[2] «Преподавание греческого языка в Братской Киевской школе, бывшей до преобразования ее Петром Могилой точным снимком с Львовской и Луцкой братских школ, было не книжное, а живое, не теоретическое, а практическое: ученикам вменялось в непременную обязанность разговаривать между собою на греческом» (*Ротар И.* Епифаний Славинецкий: литературный деятель XVII века // Киевская старина. 1909. Т. LXX. С. 6).

от отвлеченной идеи, но от чтения святых отцов и убеждения в истинности их учения. По его словам, он достаточно долго увлекался латинскими книгами, не зная еще писаний отцов, но когда, «озарився благодатию Св. Духа», начал читать «греческия книги, тогда, лесть латинскую познав, и в писаниях их новшество и блуды их разумех...»[1].

На Москве Епифаний правил богослужебные книги, переводил, причем не только святых отцов, но и светских авторов, и начал работу над новой редакцией славянской Библии, но не успел довести ее до конца. Не умаляя значения его трудов, стоит заметить, что в них, уже на филологическом уровне, обнаружилась невозможность прямого следования за греками и необходимость выработки собственной богословской традиции. Пиетет Епифания перед греческим языком был столь велик, что, переводя, он зачастую совершенно не считался с особенностями и внутренней логикой славянского языка, что делало его переводы достаточно невразумительными[2]. Это,

[1] *Сменцовский М.* Братья Лихуды. С. XXIII.

[2] В. Певницкий в своей работе о Славинецком («Епифаний Славинецкий, один из главных деятелей русской духовной литературы в XVII веке») приводит пример его перевода третьего слова Иоанна Дамаскина о почитании святых икон: «Чего ради есть икона? Всяка икона изъявительна сокровенная есть и показательна: яко что глаголю, понеже человек ниже виднаго нагое имать знание, телом покровенней души, ниже по нем будущих, ниже местом разстоящих и отсутствующих, яко местом и летом описанный, к наставлению знания и явление и народствование сокровенных примыслися икона, – всяко же к пользе и благодеянию и спасению, яко да столпствуем и являемым вещем раззнаем сокровенная, и добрая убо возлюбим и возревнуим, противных же, си есть, злых отвратимся и возненавидим» (ТКДА. 1861. VIII. С. 423). Позднее, в XVIII веке, русский язык подобным же образом переболел латынью. Тот же В. Певницкий, правда, замечает, что оригинальные сочинения Епифания резко отличались от его переводов: «Если сравнить язык его проповедей и подлинных сочинений с языком его переводов, то тут вы видите как будто дру-

впрочем, не помешало ему сыскать у современников славу ученейшего мужа. Кроме того, Никон официально возложил на него обязанности проповедника – новые для Москвы. В отличие от большинства современников, он не был *полемистом*. Даже к раскольникам Епифаний обращался не с обличениями, а с увещанием от лица матери-Церкви: «Я не дам вам камня вместо хлеба, не подам змию и скорпию вместо рыбы... Не ищите врачей неискусных, убивающих паче, нежели врачующих души, но ищите духовнаго врачества от богоданных вам пастырей»[1].

Будучи человеком книжным и далеким от политической борьбы, он чуть ли не единственный бесстрашно выступил в защиту Никона на Соборе 1660 года, доказывая, что, несмотря на самовольный уход с патриаршества, за ним надо оставить архиерейское достоинство и право священнодействия[2].

Сочинения его в большинстве своем так и остались ненапечатанными, и, судя по всему, смиренный «ученейший» Епифаний ничего не предпринимал для их публикации: изложить на бумаге мысль для него было важнее, чем озаботиться ее распространением в обществе[3].

гого человека, совершенно с новым складом речи» (ТКДА. 1861. X. С. 154).

[1] ТКДА. 1861. X. С. 159–160.

[2] См.: *Ротар И.* Епифаний Славинецкий: литературный деятель XVII века // Киевская старина. 1900. Т. LXX. С. 358.

[3] Быть может, Епифанию принадлежит также трактат о милосердии, где он не только указал на божественное происхождение милосердия, усматривая в нем подобие Троической любви, не только дал рассуждение о различных родах милосердия, но и предложил практический проект благотворительного братства. По мысли Епифания, братство могло бы принести гораздо большую пользу, чем частная благотворительность, ибо «когда многие совокупятся, и на едино согласятся, все обрящется и всякому найдется дело (см.: ТКДА. 1861. X. С. 170). Епифанию трактат приписывал Певницкий, но Н. Брайловский со ссылкой на Горского и Невоструева решительно доказывал,

Иным был Симеон Полоцкий[1]. В Москву он явился в 1663 году сам, то ли опасаясь польских властей, то ли «со смелою мыслью добыть себе кусок хлеба умственным трудом...»[2]. Он был моложе Епифания и учился уже в Могилянской академии, откуда вынес знание латинского языка[3] и семи свободных наук, умение полемизировать на любые темы[4] и позволяющее

что трактат составил инок Евфимий. Правда, он не видел той киевской рукописи, по которой описывал трактат Певницкий.

[1] «Епифаний Славинецкий был человеком не общественным, а кабинетным, и притом совсем не искательным. Оттого мы не видим ни широких знакомств у него в Москве, ни придворных связей, которыми бы обеспечивалось личное влияние его... Влиятельнее оказался на Москве младший современник Славинецкого Симеон Полоцкий...» (*Харлампович К. В.* Малороссийское влияние на Великороссийскую церковную жизнь. С. 379).

[2] *Майков Л. Н.* Очерки из истории русской литературы XVII и XVIII столетий. С. 39.

[3] Незнание греческого и при жизни, и после смерти вменялось ему в вину его противниками.

[4] «В основании учебного курса лежал, лишь с небольшими изменениями, все тот же круг знаний, который существовал и в училищах средневековой Европы, и в русских братских школах: изучение так называемых “семи свободных художеств”. Грамматика изучалась славянская, латинская и греческая; особенное внимание было обращаемо на язык латинский... Курс философии заключал в себе логику с диалектикой, физику, психологию и метафизику. Особенное внимание обращалось на первую часть этого курса, и, чтобы развить мыслительную способность учеников, наставники постоянно упражняли их в диспутах по философским вопросам. Богословие, после предварительного изучения в младших классах, преподавалось в высшем по системе Фомы Аквинского... курс этот состоял не столько в изложении христианских догматов на точном основании Священного Писания и отеческих толкований, сколько в доказательстве их путем отвлеченной диалектики» (*Майков Л. Н.* Очерки из истории русской литературы XVII и XVIII столетий. С. 3–4).

добиваться поставленных целей самообладание[1]. На основании этой характеристики было бы неверно, однако, считать его просто удачливым авантюристом. Симеон был человеком верующим, молитвенным[2] и имел свои убеждения, главное из которых сводилось к необходимости просвещения на Руси[3] и необходимости бежать от соблазнов мира. Правда, проповедь пустынного жития не мешала ему часто напоминать царю о своей собственной «худости» и нищете, хотя жил он вовсе не бедно...

(Ненадолго отвлекшись, можно было бы напомнить в связи с этим о другой удивительной личности того же времени – Адаме Зерникаве. От него тоже осталось жизнеописание, «составленное им самим», только жанр здесь совсем другой: не житие, как у Аввакума, и не дневник-летопись, как чуть позднее у святителя Димитрия, но скорее классический авантюрный роман. Его родиной был Кенигсберг, а сам он – лютеранином,

[1] «...А так как нравственное воспитание учеников было основано на суровой дисциплине и даже на взаимном надзоре друг за другом, то, понятно, Киевская Коллегия вырабатывала людей с огромным самомнением, с жаждой господства и вместе с тем с большим самообладанием, с умением почтительно подчиняться перед авторитетом предержащей власти» (Там же. С. 5). В. Певницкий даже замечает: «Незлобивый и тихий человек был человеком себе на уме» (*Певницкий В.* Симеон Полоцкий // Православное обозрение. III. 1860. № 10. С. 197).

[2] По свидетельству Медведева, жившего при Полоцком немалое время, они прочитывали «на всякий день, разве церковнаго и утренних и на сон грядущих молитв, по три акафиста: первый – Иисусу Сладкому, вторый – Пресвятей Богородице, третий – дневный, да четвертый канон за единоумершаго» (*Прозоровский А.* Сильвестр Медведев (его жизнь и деятельность). М., 1896. С. 154).

[3] «Главным пороком русского общества Симеон признает недостаток в нем христианского просвещения и, вследствие этого, благочестия» (*Майков Л. Н.* Очерки из истории русской литературы XVII и XVIII столетий. С. 90).

сыном золотых дел мастера из Голштинии. Рано оставшись сиротой, он решил все же не бросать учения и поступил в так называемую Альбертинскую академию. Там от своих профессоров он узнал, что учение древней Церкви далеко не всегда согласно с мнением Лютера и что достоверным критерием богословской истины может почитаться только согласие отцов и догматические определения Вселенских Соборов. Немного позже в одной из книг он нашел рассуждение о пользе жизни за пределами родины, так как в чужих краях подчас гораздо более ценится то, на что дома не обращают внимания. Приняв эту мысль не только к сведению, но и к исполнению, он после тщательных размышлений остановился на России как стране, особо нуждающейся в ученых людях. Единственное препятствие к исполнению задуманного виделось ему в различии вероисповеданий, и он решил принять православие, но отложил этот шаг до того времени, как изучит в должной мере отцов Восточной Церкви, а пока, чтобы не терять время, занялся наукой о государстве, математикой, геометрией, астрономией, военной архитектурой и астрологией. Желая усовершенствовать свои знания, он посетил еще Англию, Францию и Италию, везде помимо работы в библиотеках осваивая национальный язык. За это время он окончательно убедился в правоте Восточных и стал составлять комментарии в пользу православного учения об исхождении Святого Духа, а также сочинил трактат de excidio Turcicae tyrannidis («Об уничтожении турецкой тирании»). Наконец, заручившись от знакомого православного священника рекомендательными письмами к архиепископу Черниговскому, он прибыл в Россию, точнее, в Малороссию. Владыка Лазарь (Баранович)[1] не счел нужным заново крестить его и принял через миропомазание, вменив в положенное по чину отречение от заблуждений письменно поданное Зерникавом исповедание веры. Вскоре

[1] Еще один крупнейший деятель малороссийской Церкви того времени.

военными познаниями пришельца заинтересовался гетман, отказавшийся отпускать его в Москву, – это был первый удар по честолюбивым мечтам Зерникава, надеявшегося занять высокое место при московском дворе и даже, может быть, жениться на дочери вельможи[1]. Однако еще большее разочарование вызвала у него Москва, когда он все же попал в нее. Несмотря на его выдающиеся способности и познания, никто всерьез не обратил на него внимания[2]. Вернувшись в Малороссию, он пытался жениться, но неудачно. Вместе с мечтами о богатстве и славе в его записках встречаются не раз искренние сокрушения о грехах (вероятно, плотских), из-за которых ему однажды не удается даже причаститься на Пасху[3], а также не менее искреннее убеждение в необходимости со смирением повиноваться воле Божией[4]. Его главный богословский

[1] «...Если совершу доброе в здешних полках, то сделаюсь известным и москвитянам, сам гетман может отрекомендовать меня им, а наконец с помощью моих покровителей я могу жениться на дочери какого-либо вельможи... Там будут дивиться, когда буду говорить речи, изумляться, когда буду проводить блистательные доводы из истории и опыта; и, может быть, с жадностью будут читать мои сочинения о делах военных... Откроются мне высшие почести, сбудутся мои давние желания быть допущенным к тайным советам по делам мирным и военным...» (*Зерникав А.* Обозрение рукописи, содержащей в себе автобиографию его // ТКДА. 1860. III. С. 189).

[2] «Ибо москвитяне не уважают иностранцев и ученых, а думают, что они сами могут сделать, что сделали б те...» (Там же. С. 194).

[3] «Между тем приближалась великая седмица пред пасхою, и я, не исповедовавшийся целый год и много согрешивший (несчастнейший из всех!), исповедался в монастыре Батуринском апреля 5-го. По совету духовника и, по моему суждению, чтобы более утвердиться в омерзении ко грехам, причащение св. Таин отложил до ближайшего поста Петрова. Да подаст мне Бог силу избегать грехов и совершить от всего сердца покаяние неизменное» (Там же. С. 197).

[4] Напр.: «Между тем все склонялось к миру и соглашению между турками и нашим государем. Тогда видя, что напрасно ожидал я себе

труд «Об исхождении Святаго Духа от Одного только Отца» построен на принципиальной посылке: «При исследовании какого-нибудь догмата кафолической Церкви прежде всего и главным образом следует иметь в виду согласное учение о нем св. отцов»[1], – а основным тезисом автора, который он неоднократно пускает в ход на протяжении всей книги, является мысль о необходимости различения между внутренними и внешними действиями Божиими, первые из которых суть личная принадлежность каждой из Ипостасей, тогда как вторые едины для всей Троицы. Уже Феофан Прокопович восхищался этим трудом и сожалел, что ничего не знает о жизни его автора[2]. Но, несмотря на многие достоинства сочинения

возвышения посредством войны, предал судьбу свою Богу, который имеет многие способы совершать то, для чего человек и одного измыслить не может» (Там же. С. 191–192).

[1] *Зерникав А.* Об исхождении Святаго Духа от одного только Отца. Т. 1. Почаев, 1902. С. 17. Собственно, по большей части из энциклопедического собрания текстов святых отцов, последовательно опровергающих все аргументы латинян, он и состоит.

[2] В начале XX века сочинение Зерникава было переведено с латыни на русский с небезынтересным для нашей работы предисловием: «В наши дни против христианства идет отчасти скрытая и глухая, отчасти откровенная и беззастенчивая, но, во всяком случае, решительная борьба со стороны так называемого научного позитивного направления, принявшего под влиянием еврейства и масонства антихристианскую, точнее антихристову, окраску. Отделение Церкви от государства, о котором хлопочут современные политики и которое проведено уже законом во Франции, есть первый акт этой борьбы, за которым несомненно последуют другие меры, направленные к уничтожению христианства как основы общественной и государственной жизни. Церкви Христовой грозят преследования, может быть, более опасные, чем гонения первых веков нашей эры. Ввиду этой борьбы должен настать рано или поздно конец церковному разделению христианства. Недалеко то время, когда с восстановлением канонического строя Русской Церкви явится возможность созыва вселенского Собора с целью прекратить рознь и разделение среди

Зерникава, так навсегда и останется загадкой, было ли оно написано им по духовной потребности или (наподобие его военных трудов) лишь в надежде славы и успеха в бедной учеными умами России. Записки его обрываются на полуслове[1], и точно так же теряется в неизвестности его жизнь. Принято думать, что он окончил ее монахом Киево-Печерской Лавры,

последователей Христа. Несомненно, что в возникновении разъединения Церкви большую роль играло недостаточное понимание латинянами учения отцов Греческой Церкви и неверное толкование их мыслей; в свою очередь греки иногда не могли убедительно доказать латинянам их заблуждения, не находя в латинском языке слов для точного выражения своих идей. Вообще, разница двух языков, на которых устанавливалась первоначально христианская догма, и недостаточное проникновение греков и латинян в дух языка своих противников вели к недоразумениям и разногласию, имевшим столь печальные последствия. Отсутствие до появления книгопечатания верных списков творений Отцов Церкви составляло также немалую причину возникновения раскола в догматическом учении» (*Зерникав А.* Об исхождении Святаго Духа от одного только Отца. Т. 2. Житомир, 1906. С. II). Еще интересней адресат посвящения, которым завершается предисловие: будущий митрополит Киевский Антоний (Храповицкий), тогда архиепископ Волынский и Житомирский.

[1] Конец записок: «Куда прибегнем во время трудное? Я, бедный, не мог ожидать богатой невесты. Итак, опять все поручил Богу, который может и без моего искания представить мне случай, если угодно Ему, чтоб я женился на предопределенной мне девице. 7 июля пред постом успенским дано мне 40 флор. И я хотел в начале поста выехать, чтобы рассеять печаль мою и избегать случаев ко греху. Притом желал я беседовать с отцами киевскими и надеялся выехать не без напутственных пособий. На путь дано мне 20 флор. 4 талера и 7 леонинов. 3 августа выехал, и по причине замедления в Прилуках с гетманом, мы возвратились 23. Да помилует меня Бог грешника! – Начал снова жить дома и пишу это без слез. 2 сент. Сопровождал гетмана в Киев, 21 мы возвратились...» (*Зерникав А.* Обозрение рукописи, содержащей в себе автобиографию его // ТКДА. 1860. III. С. 200).

но ни года его кончины, ни его монашеского имени никто не знает...)

...Вернувшись теперь к Симеону Полоцкому, можно заметить, что последнему (за исключением выгодного брака) вполне удалось то, о чем только мечтал Зерникав. Появившись в Москве, Полоцкий быстро продвигается наверх и оказывается, в частности, в самом центре событий, связанных с уходом и осуждением патриарха Никона[1]. Ему поручается написать отчет о ходе Собора 1666 года, и он же составляет для обличения раскольников книгу «Жезл правления», призванную выразить соборную точку зрения на вопрос. Нельзя, правда, признать, чтобы его критика раскола была во всем удачна – это тоже был голос, слышащий только себя. Подкрепленная «нелицепри-

[1] Запись Симеона в дневнике: «Лета 1664, декабря 18-го, в день воскресный пред Рождеством Христовым патриарх Московский Никон, который оставил престол свой, приехал ночью в Москву, взошел на престол и как его не приняли, то, взяв посох святого Петра митрополита, уехал. Тогда я был позван в присутствие его царского величества для перевода латыни славнейшего отца Паисия, митрополита Газского» (*Майков Л. Н.* Очерки из истории русской литературы XVII и XVIII столетий. С. 15–16). Паисий Лигарид, по общему мнению, был уже совершенным авантюристом: «Паисий прибыл в Россию за два года перед этим: этот хитрый и льстивый грек, питомец коллегии, основанной папою Григорием XIII для обращения греков в латинство, не раз в течение своей жизни колебавшийся между православием и католичеством, смотря по тому, что было для него выгоднее в данную минуту, прибыв в Москву, примкнул к враждебной Никону партии и занял при дворе, как иерарх православного Востока, ученый знаток церковных правил, прочное положение, которое не могли поколебать никакие разоблачения насчет его прошлой жизни: по словам Никона, царь и бояре слушали Паисия как пророка Божия» (Там же. С. 15). Впрочем, и Паисий стоял за просвещение в славяно-греко-латинском его варианте и желал, «чтобы Москва была просветительным центром не только для русской церкви, но и для церквей греческих» (*Сменцовский М.* Братья Лихуды. С. 12).

ятными» эпитетами сквозная мысль сочинения о невежестве раскольников и стремление на основании ее опровергнуть во что бы то ни стало *все* их, даже и имеющие под собой почву соображения[1], отодвигала на задний план выдвинутое в книге действительно важное положение об иерархии как источнике духовного авторитета в Церкви и о необходимости послушания ей[2]. Полоцкий сочинил и проповедь от лица прибывших на тот же Собор 1666 года патриархов, посвятив ее просвещению: «Се коликая о православнии людие премудрости изводства польза и приобретение: вы же оставивше греческий язык, и небрегуще о нем, от негоже имеете просвещение ваше в вере православной: оставили есте и мудрость, и аки оземствоваше ю. Страннии роды и противни вере православной, на западе обитающе, греческий язык яко светильник держат ради мудрости его и училища ею назидают... не отрицайтеся неимением училищ: ибо аще взыщите, дасть предвечная мудрость до сердца благочестиваго самодержца таково хотение, еже училища построити и учители стяжати в сем царствующем богоспасаемом граде Москве»[3]. Немного неискренней кажется здесь забота так и не удосужившегося выучить греческий Симеона[4] о необходимости именно греческого языка, но это

[1] «Видя в каждом слове своих противников одну ложь, одно невежество, полемист с усердием старался изобличать все, что бы ни сказано было ими. Вследствие сего он оправдал в своем труде от порицаний расколоучителей много таких вещей, которые ни в коем случае не заслуживали этого...» (*Татарский И.* Симеон Полоцкий (его жизнь и деятельность). М., 1886. С. 552).

[2] Ср. у П. Паскаля: «Между тем как истинный спор касался христианского поведения, разделение обнаружилось сначала в обрядах или позиции по отношению к грекам, затем в вопросе о дисциплине: послушании Патриарху и царю» (*Pascal Pierre.* Avvakum et les débuts du raskol. P. XXII).

[3] *Попов В.* Симеон Полоцкий как проповедник. М., 1886. С. 44–45.

[4] За незнание греческого Епифаний, между прочим, не взял его в справщики.

легко объясняется тем, что его устами говорили в данном случае греческие патриархи. Ради просвещения современников он сочинил и «Венец веры» – одну из первых догматических систем на славянском языке. Характерно, что в основу ее он положил не Никео-цареградский, а так называемый *Апостольский* символ веры, который со времен Тридентского Собора был признан официальным изложением веры Римской Церкви, но встречался уже у древних церковных писателей, в частности блаженного Августина. Вообще, блаженный Августин один из самых цитируемых у него писателей, и через Полоцкого, хотя и не только[1], он понемногу начинает входить тогда в русскую традицию, в ощутимой степени обнаруживая свое влияние в ней уже в XVIII веке. Правда, кроме догматических истин «Венец веры» содержал немало и апокрифических и просто не имеющих прямого отношения к делу сведений. В отличие от Епифания, Полоцкий был озабочен прежде всего тем, чтобы сообщить читателю полный набор самому ему известных сведений, даже если они не всегда согласовались друг с другом[2].

Также, в отличие от Славинецкого, он позаботился о том, чтобы память о нем пережила его и, пользуясь расположением

[1] В конце XVII – начале XVIII века был, впрочем, еще один «невольный» транслятор идей блж. Августина в русское богословие – свт. Иоанн Максимович, сделавший перевод «Иллиотропиона», непосредственным автором которого был иезуит Дрекселлий (см.: *Пекарский П.* Наука и литература в России при Петре Великом: В 2 т. СПб., 1862. Т. 2. С. 316).

[2] «При полноте и ясности представления дела догматика Полоцкого всего более страдает отсутствием самостоятельной мысли, отсутствием критики... Если встречаются два противоположных свидетельства об одном предмете и со стороны лиц одинаково авторитетных, Полоцкий впадает в совершенную нерешительность, даже и в том случае, когда его симпатии склоняются, очевидно, на одну сторону» (*Певницкий В.* Симеон Полоцкий // Православное обозрение. 1860. III. № 11. С. 224–225).

царя, сумел издать два обширных сборника своих проповедей: «Обед душевный» и «Вечеря душевная». Частые апелляции к истории – их общая характерная черта[1]. Это отвечало пробуждающемуся, как уже отмечалось, общему интересу к истории и обеспечивало успех Симеоновым творениям. Их автор слыл одним из образованнейших людей своего времени, не чуждым даже и тайных знаний[2]. Однако эта слава имела и свою оборотную сторону. В церковных кругах относились к Симеону холодно. Его терпели ради благоволения к нему царя – и только. Когда же представился случай – уже после смерти Симеона, – патриарх Иоаким не преминул осудить «Венец веры» за содержащиеся в нем западные еретические мнения, в частности о времени пресуществления Святых Даров и непричастности Богородицы первородному греху. И быть может, как ни странно, лучше многих относился к Симеону Епифаний. Впрочем, Симеон также высоко ценил своего ученого собрата,

[1] Ср.: «Древняя Русь, насколько мы можем судить, мало интересовалась так называемой всеобщей историей и не много о ней знала. Случайные упоминания о ней находим в летописях... Не подвергалось определению и самое понятие об истории как об особой отрасли знания... Почин в деле и этого знания относят обычно к Петровской эпохе; однако и в том, что касается истории, она дала только развитие и углубление начал, заложенных веком раньше. Интерес к Западу, явный уже в XVI столетии, возрастает в XVII... Проводником новых знаний часто являлась Юго-Западная Русь» (*Белецкий А. И.* Стихотворения Симеона Полоцкого на темы из всеобщей истории. Харьков, 1914. С. 3–4).

[2] «Как на факт общественного мнения о нем укажем на записанную новгородским дворянином Крекшиным народную молву о том, будто бы он предсказал рождение Петра Великого. – Наблюдая “по вся нощи звездное течение” и предвещая “много как о России, так и о других государствах”, Полоцкий увидел раз (в ту ночь, когда “в утробе государыни Натальи Кирилловны зачался император Петр”) “пресветлую близ Марса звезду”» (*Попов В.* Симеон Полоцкий как проповедник. С. 14).

признавая его старшинство и авторитет[1]. Объяснялось ли это их общим южнорусским происхождением и принадлежностью к одной альма-матер – теперь трудно сказать, но их пример заметно выделяется на фоне общей непримиримости века, не став, увы, примером для их учеников: инока Евфимия и монаха Сильвестра (Медведева).

Евфимий был «твердым» грекофилом. Среди его многих сочинений немаловажную роль занимает «Рассуждение – учитися ли нам полезнее грамматики, риторики... или, и не учася сим хитростем, в простоте Богу угождати... и котораго языка учитися нам, славяном, потребнее и полезнейше – латинскаго или греческаго?». Указав в начале на необходимость просвещения, «учение бо свет путеводящий к богопознанию»[2], Евфимий выдвигал следующие аргументы в пользу обучения на греческом: единство веры и учения, тот факт, что Евангелие и другие новозаветные тексты изначально написаны по-гречески; древность и общецерковное признание Септуагинты[3], сходство графики и грамматики греческого и славянского языков, отчего учащийся по-гречески «не погрешит истины о богословии»[4], и «аще что случится преложити на словенский с греческа, удобно и благопри-

[1] Епифаний, умирая, «не забыл Полоцкого в своем завещании, а Полоцкий почтил его несколькими эпитафиями, в которых называл его “известным учителем, искусным богословом... мужем, исполненным мудрости, кротости и честным”» (*Миркович Г.* О времени пресуществления Св. Даров. Спор, бывший в Москве, во второй половине XVII века. Вильна, 1886. С. 70).

[2] *Сменцовский М.* Братья Лихуды. Приложение. С. VII.

[3] Ср. у Досифея: «...как текст еврейский, так и прочие толкования или переводы не дают нам возможности вполне изучить и верно толковать его. И только труд семидесяти толковников дает нам эту возможность, только он пользуется в соборной церкви полным к себе доверием» (*Матченко И.* Досифей, патриарх Иерусалимский, и его время // Душеполезное чтение. 1878. II. № 6. С. 152).

[4] *Сменцовский М.* Братья Лихуды. Приложение. С. XIII.

стойно и чинно прелагается и орфография цела хранится»[1]. Кроме того, греческий язык не нуждается в заимствованиях из латинского, а латинский вынужден прибегать к помощи греческого, особенно в богословии[2], «и велми сам собою непотребен нам славяном, и ничто-же воспользует нас, но паче пошлит и далече от истины в богословии отведет и к западных зломудрию тайно и внезапно привлечет. Греческий же язык и учение всю вселенную просвещает»[3]. Сам Евфимий учился у Епифания греческому «с голоса», подобно тому, как и тот учился когда-то. Кроме того, он знал польский и немного латынь[4]. В отличие от своего учителя Евфимий был страстным и непримиримым полемистом. Не стань он благодаря Епифанию грекофилом, он мог бы уйти в раскол. Несмотря на незначительный сан, он был близок к патриарху Иоакиму, и книга «Остен», излагающая официальную версию спора о времени пресуществления Святых Даров и написанная от лица патриарха, принадлежит в значительной мере его перу, что, впрочем, было вполне в обычае времени. По смерти Епифания «крайним судией в вопросах веры» стал для Евфимия патриарх Иерусалимский Досифей[5]. Они были

[1] *Сменцовский М.* Братья Лихуды. Приложение. С. XV.

[2] Среди прочих доказательств Евфимий приводит и такой пример: «Иоанн Святый Богослов евангелие и апокалипсис писа по гречески, в нем же греческих стихий имена альфа и омега, ими же являет само Слово Божие безначалие свое и безконечие, рече самого себе: “Аз есмь алфа и омега, первый и последний”. Не сказа своея превечности от латинских литер. Чесого ради? Зане латинское “а” не может явити таковое таинство, омега же писмене латиницы весма не имут» (Там же. С. XXI).

[3] Там же.

[4] См.: *Флоровский Г., прот.* Чудовский инок Евфимий // Slavia (19) 1949. С. 106.

[5] «...Он был весьма односторонним и во всем следовал наставлениям и призывам иерусалимского патриарха Досифея, который из

схожи, кажется, даже по темпераменту. Разница заключалась в том, что Досифей истово защищал греческую традицию и греческие интересы, будучи греком, а Евфимий – русским. Самую значительную часть его наследия составляют переводы с греческого[1], но они в конечном счете оказались невостребованными, также как и Епифаниевы, по причине их буквальности. Если уж переводы многоученого Епифания страдали греческими буквализмами, затруднявшими восприятие текста, то тем более «калькировал» греческий синтаксис учившийся *только* у Епифания и настаивавший на прямом параллелизме языковых форм греческого и славянского языка Евфимий[2]. Быть может, именно этот ощущаемый, веро-

Константинополя, Адрианополя, Бухареста слал в Москву призывы остерегаться латинства во всех проявлениях, латинской, т. е. схоластической школы и литературы. Верный ученик Епифания Славинецкого и блюститель его заветов относительно “греческого учения”, инок Евфимий был лишен, однако, той мудрости Епифания, которая позволяла ему согласовать и примирить с этой “греческой” идеологией широту понимания культурной проблемы в целом... Ученый и начитанный богослов, инок Евфимий был в то же время фанатиком известной идеи, и в этом отношении ему действительно были не чужды “инквизиционные замашки”» (Там же. С. 141).

[1] «От Евфимия осталась громадная переводная литература с греческого языка...» (*Миркович Г.* О времени пресуществления Св. Даров. Спор, бывший в Москве, во второй половине XVII века. С. 78).

[2] Самим Евфимием были переведены, хотя и не изданы за неудобопонятностью языка, сочинения Дионисия Александрийского, «оглашение» Кирилла Иерусалимского и др. (см.: *Скворцов Г.* Патриарх Адриан, Его жизнь и труды в связи с состоянием Русской Церкви в последние десятилетия XVII века // Православный собеседник. 1913. № 5. С. 768). См. также у Флоровского: «А. И. Соболевский констатировал при изучении московской переводной литературы XV–XVII веков, что “вновь переведенные” с греческого в это время “полемические сочинения не много прибавляют к тому, что уже было известно” и что переводы эти (за исключением молитв, богослужебных текстов, соборных деяний и сочинений по каноническому пра-

ятно, и им самим неуспех главного дела жизни накладывал дополнительный отпечаток желчности на всю его деятельность. Будучи полностью убежден в непогрешимости мнений Епифания, он презирал Полоцкого, а Медведева искренне ненавидел, как латинствующего еретика и врага Церкви.

В свою очередь адепт Полоцкого Сильвестр Медведев был предан своему учителю не менее чем Евфимий Епифанию. Родом Медведев был из Курска, где служил писцом в Приказе тайных дел. Со временем он оказывается в Москве, где знакомится с Симеоном и становится его учеником в школе Заиконоспасского монастыря[1]. Симеон был человеком школьным и соответствующим образом поставил дело. Автор самой серьезной дореволюционной монографии о Медведеве А. Прозоровский считает, что «после почти трехлетнего обучения в Спасской школе Симеона Полоцкого Медведев прекрасно изучил латинский[2] (и польский) языки, риторику и пиитику, весьма близко ознакомился с историей, богословием и (отчасти) с философией: позднейшие сочинения Медведева почти

ву) “не только не обновили, но даже не дополнили русской литературы...”. С точки зрения историко-литературной было бы интересно подвергнуть более пристальному изучению самый текст переводов Евфимия. То, что говорят о нем Горский и Невоструев, а равно и Соболевский и Красносельцев и др., заставляет полагать, что переводы эти далеко не вполне удачны. Евфимий переводил весьма буквально греческий оригинал, был привязан к букве текста и в связи с этим нередко насиловал русскую речь... Отсюда часто возникала темнота и невразумительность текста» (*Флоровский Г., прот.* Чудовский инок Евфимий // Slavia (19) 1949. С. 113).

[1] В Москве было тогда две школы: андреевская – при Андреевском монастыре – греческого направления (под водительством Епифания) и заиконоспасская, возглавляемая Симеоном.

[2] Вероятно, Медведев знал и греческий, так как «для уличения своих противников... занимался сличением печатной Гаврииловой книги с рукописными переводами и с греческим подлинником» (*Прозоровский А.* Сильвестр Медведев. С. 79).

по всем отраслям указанных сейчас наук служат неопровержимым доказательством справедливости нашей мысли»[1]. По окончании школы Медведев сопровождал Ордын-Нащокина в его посольской поездке в Курляндию, а в 1672 году оставил мир, избрав местом жительства отдаленную Путивльскую пустынь. Все говорит за то, что этот шаг был сделан им не только с ведома, но и под влиянием Симеона, в котором бытовая капризность удивительным образом уживалась с искренней любовью к монашеской жизни. Правда, идеал этой жизни открывался ему скорее в образе ученого западного монаха[2], чем типичного для Руси «трудника» ради Христа. Как бы то ни было, через два года после отъезда Медведев принял постриг, а еще через три возвратился в Москву, – впрочем, не по своему желанию. Во всяком случае, 17 июля 1677 он писал Ромодановскому: «...иулиа в 3 день великий государь благоволил быти в Спасском монастыре и мене о моем пострижении, и чесо ради не восхотел на Москве жити, сам разспрашивал милостивно и, выслушав мой ответ, благоволил не единократне приказать мне жить в Москве и во знамя своея государския ко мне милости пожаловал, приказал мне дать на иных богатейшую келию. И присутствующие вси еще стоящу ему в церкви и зрящу, явилися ко мне милостиви»[3].

В Москве Медведев жил при своем учителе, помогал ему в трудах – в частности, готовил к изданию сборники проповедей Симеона – и постепенно приобретал известность в

[1] *Прозоровский А.* Сильвестр Медведев. С. 75.

[2] «С одной стороны, жизнь в мире и, в особенности, семейная жизнь казалась Полоцкому совершенно несовместимою с расположением к науке... С другой – предпочтение иноческого жития мирской жизни представлялось Полоцкому, по словам г. Майкова, неизбежным логическим выводом из евангельского учения о нравственности» (Там же. С. 102).

[3] Письма Сильвестра Медведева (сообщение С. Н. Браиловского). СПб., 1901. С. 32.

«ученых» кругах. По смерти Полоцкого он занял его место при дворе в качестве придворного проповедника и поэта. Его принято считать автором первого русского библиографического труда. Его же – одним из первых русских историков Нового времени. Хотя в своем «Созерцании кратком лет 7190, 91 и 92, в них же что содеяся в гражданстве» он останавливается на описании только современных ему событий и даже преимущественно тех из них, которым был очевидцем, тем не менее уже само это описание, по мысли автора, ставит их в разряд исторических, ибо только те события могут быть признаны таковыми, которые записаны и тем самым сохранены для будущего. Записанное событие есть своего рода знамение, «поставленное в роды родов», наподобие радуги Завета, «да узрит всяк, чесо ради оно сотворено»[1]. Писание *являет*[2] прошлое и позволяет узнать истину о настоящем, а благодаря этому дать ему и нравственную оценку[3]. В его комментариях к событиям присутствуют и узнаваемые черты древних хроник с их представлением о скором суде Божием за грехи народа[4],

[1] Сильвестра Медведева Созерцание краткое лет 7190, 91 и 92, в них же что содеяся в гражданстве. М., 1894. С. 5.

[2] «Ибо и иосифово продание во Египет, и како бе во Египте в целомудрии, и како глада ради Иаков отец его с братиею его тамо прииде, и во Египте во множество народа быша, – все явлено есть писменным начертанием» (Там же. С. 8).

[3] «И мощно от вышеписанных подобий всякому разумети, како люди велицыи за добрыя дела похвалишася, за неразсмысленная и неправо сотворенная не [похвалишася] и чрез писание все известися. Сего ради и аз видех во дни моя при мне бывшая дела во гражданстве человеков, их же впредь ради ведения не токмо себе, но и иным восхотех писанием оставити вежество; ибо мнози о тех делех глаголют и соперство между себе творят, обаче инии отнюдь истинствовати (в малом времени отсутствующие) не могут, понеже не писано» (Там же. С. 16).

[4] «...И в сие наше время благоволи Господь Бог крепкаго нашего самодержца и благохотнаго всем человеком и милостивого царя,

и характерные мотивы Нового времени: напоминание о колесе фортуны или мысль о конечном равенстве «благородных» и «меньших», мотивы, неуловимо просвечивающие сквозь привычные библейские ассоциации и параллели[1]. Рисуемые им картины русской жизни жутки: изрубив в куски ненавистных бояр, стрельцы долго не позволяли придать земле сваленные в смердящую кучу посреди Красной площади части человеческих тел. «И кто бы, – писал Медведев, – на оное плачливое тогда позорище изшед, идеже трупие таких в государстве лежаше славных людей, отнюдь и ближайшими своими сродичи не познаваемы, зане не токмо плоти, но и кости их изсеченныя, с перстию смешенныя, узрев, не восприял плача и его словес, якоже плака Иерусалима пророк Иеремия; и не токмо оных побиенных, но во истину и весь человеческий живот оплакивал бы до смерти своея; ибо таковых благородных мужей, иже надеяхуся, всегда благородствуя, благовременно живот свой кончати, тех телеса, яко купы гнойнаго сметия, тамо лежаху; и кто сей или иный, познати было невозможно»[2].

гневаяся на люди, отняти, который бы ради своего мудраго разсмотрительства и великаго милосердия, аще не бы его болезнь постигла, народное бедство всячески бы возмогл успокоити, уже бо в царствующем граде гнев Божий от налогов начальнических и неправедных судов возгаратися нача, и смысли у людей такожде начаша развращатися» (Сильвестра Медведева Созерцание краткое... С. 40).

[1] «Тем же услышите сия вси языцы, внушите вси живущии по вселенней; елицы же ныне есте и елицы будете, присмотритеся изменению от Вышняго десницы и отменности в людех и колесу жития сего непостоянному, кое ныне в высоту возвышается и паки тое ж вниз з горы опущается страшным и ужасным опущением» (Там же. С. 5–52). Или: «Все же люди суть Божии, и никто един благороден без единаго мнимаго и меншаго жити возмогает; того ради все, любовь имуще, Господу Богу кланятися и Его единаго славити должни суть» (Там же. С. 19).

[2] Там же. С. 60.

Пройдет совсем немного времени, и сам Медведев, расстриженный из монахов, будет «по градскому закону огнем и бичем и прочими испытаньми истязан, и... за многая бо злодейственная своя умышления главоотсечен... в лето 7199 (1691), февруариа в 11 день, не получив паки монашескаго святаго образа и имене, яко недостоин сущ онаго»[1].

Инок Евфимий, кажется, не скрывал своего торжества по этому поводу[2]. Для него, скорей всего, политические обвинения против Медведева были только лишним подтверждением богословской неправоты последнего – подтверждением его «латиномудрия», которое он ненавидел всей душой. Трудно сказать, вел ли бы себя иначе Медведев, окажись он на его месте. Безусловно, Сильвестр был человеком более образованным и, судя по всему, мягким по характеру[3]. Впрочем, дело не в этом. Спор Евфимия и Сильвестра стал третьим, и последним, действием в исторической хронике под заглавием «XVII век», в первом действии которой сражались народы, во втором – русское царство чуть было окончательно не разделилось в себе, в третьем – столкнулись идеи и культурные

[1] *Прозоровский А.* Сильвестр Медведев. С. 373.

[2] В изложении «Остна» известие о казни Медведева звучит так: «...обличися он, бывый монах Сильвестр, в измене и навете на благочестивое Московское царство с некими своими клевреты и волхвы, гадательствовавшими ему неудобная некая, паки пытан огнем и иными истязаньми по градским судом и законом, повинеся во всем, и за то казнен смертною казнию; глава ему отсечеся того же февраля в 11 день с единомысленники и клевреты его. На немже исполнися, яко от Духа Святаго глаголанное, пророчество Святейшаго Иоакима патриарха и сущаго при нем Священнаго синода, глаголющих, яко иное некое зло и крамола и вред на Царство имяше от него произникнути...» (Остен: Памятник русской духовной письменности XVII в. СПб., 2006. С. 60–61).

[3] Но что можно сказать с уверенностью, когда за сто с небольшим лет до этих событий ученейший и европейски образованный старец Максим Грек требовал градских казней для еретиков?

парадигмы. Всему же наследовал заключительный апофеоз, изображающий закладку града Петра с «Утром стрелецкой казни» на заднике.

Но прежде чем подробно рассказать об этом споре, начавшемся на кафедре, а завершившемся на плахе, надо хотя бы вкратце представить еще двух участников драмы, которые не только активно участвовали в ее развитии, но, кажется, дали толчок к самой ее завязке.

«Самобратия» Иоанникий и Софроний Лихуды вполне «вписывались» в свое время. Ученые греки, получившие образование на Западе, Лихуды приехали в Россию по рекомендации патриарха Досифея. Именно они в результате возглавили Славяно-греко-латинскую академию, хотя учили в ней и недолго: сын старшего из Лихудов, Николай, соблазнил некую девицу и, переодев в мужскую одежду, поселил в здании возглавляемой Лихудами академии. Оскорбленный отец при помощи стрельцов отбил дочь, но когда подьячий с теми же стрельцами пришел, чтобы арестовать Николая для допроса, «старцы – учителя – и их ученики схватили подьячего, начали его бить и таскать за волосы. Подьячий кликнул стрельцов, но и стрельцы на этот раз ничего не смогли сделать»[1]. Эти события, вследствие которых Лихуды даже пытались бежать из Москвы, вместе с негодующими посланиями патриарха Досифея, в которых он порицал их не менее горячо, чем прежде хвалил[2], понудили отстранить «самобратий» от преподавания. Оказавшись в опале, Лихуды вскоре нашли себе применение, обучая итальянскому языку детей знатных особ. Новый скандал, связанный с делом их ученика, совратившегося в латинство диакона Петра Артемьева, вынудил патриарха поселить их под надзором в Ново-Спасском монастыре, где они написали несколько антилютеранских сочинений. После этого какое-то время братья пребывали еще в ссылке в Ипатьев-

[1] *Сменцовский М.* Братья Лихуды. С. 293.

[2] См.: Там же. С. 279–297.

ском монастыре, откуда попали в Новгород к митрополиту Иову, пригласившему их к себе для устройства архиерейской школы, что они и исполнили не без успеха. Однако из-за решительного недостатка ученых людей на Москве их вскоре вызвали обратно. Здесь они приняли участие в исправлении славянского перевода Библии и даже успели еще высказать свои критические замечания на сочинения иеромонаха Феофана Прокоповича. Иоанникий скончался в 1717 году. Софроний пережил старшего брата на 13 лет, из которых большую часть провел, уже отойдя от дел, в Солотчинском монастыре, «за старостию и за многие его к Его Императорскому Величеству труды» будучи назначен его архимандритом. Правда, судя по всему, почетное архимандритство принесло ему более скорбей, чем утешения.

Перу Лихудов принадлежит значительное количество проповедей, полемических и апологетических сочинений. Их заслуги перед Церковью неоспоримы, но современники отзывались о них без симпатии. Причиной тому были, очевидно, их греческая надменность, проглядывавшая то там, то тут страсть к обогащению и связанные с ними скандалы.

Такое смешение учености и простодушной самовлюбленности, авантюризма и благочестия, жадности и искренней веры, понуждавшей Лихудов в равной степени заботиться о своем благополучии и составлять все новые сочинения в защиту православия, сегодня кажется странным, но надо помнить, что для людей того времени религиозность составляла еще настолько органичное основание их жизни вообще, что опосредовалась повседневностью Нового времени, зачастую не вступая при этом с ней в ощутимое противоречие. Голштинец Зерникав, потомки древнего греческого рода Лихуды и полочанин Симеон в этом смысле не очень отличались друг от друга. И по этим, и по другим видно: «век расшатался». Все приходит в движение. Границы стран и конфессий перестают быть непреодолимыми. Ревнитель старины протопоп Аввакум пишет первую русскую литературную автобиографию. Иска-

тели приключений становятся борцами за веру. «Боголюбцы» сражаются друг с другом, не замечая, что борются со своим отражением.

Казалось, истина должна была бы окончательно потеряться в этой неравной борьбе, но ее тихое слово, как неудержимая вода, все же прокладывало себе путь. Это с очевидностью показал московский спор о времени пресуществления Святых Даров.

ГЛАВА 4

ХЛЕБОПОКЛОННАЯ ЕРЕСЬ

> Кто не точию от христиан, но и от басурман не посмеется, яко уже 700 лет, отнеличе благоволи Бог просветити Россию св. крещением, обаче и ныне нецыи глаголют, яко еще православныя христианския веры истинно и доселе, аки бы не знахом, но во мраце неразумия пребывахом.
>
> *Сильвестр Медведев*

Суть спора сводилась к вопросу о том, в какой момент евхаристического канона совершается пресуществление Святых Даров: при произнесении слов Спасителя «Приимите, ядите» или после призывания Святого Духа на Дары. Сам по себе этот вопрос имеет не только литургическое или догматическое, но и экклесиологическое измерение, подразумевая и определенное различие в переживании Церкви на Западе и на Востоке, и хотя именно это в конечном счете придало ему невиданную остроту в XVII веке, обсуждался он тогда как вопрос догматический по преимуществу.

Согласно иоакимо-евфимиеву «Остну» все началось с того, что «юноши неции из царствующаго града Москвы восхотеша отъити в Польское кралевство ради учения латинскаго». Именно они, насмотревшись на латинские обычаи (поклоны и звон «во время словес Христовых от иерея глаголемых») и не зная, что Православная Церковь мыслит по-другому («не бо самовидцы быша когда стран и обычаев церковных греческих и писанием еллинским и святых Отец Преданием невежди: юноши бо»), по возвращении домой рассказали неким своим знакомым «священноначальником и благородным мужем», что «белорусцы и латини... в возглашении словес Господних: “приимите, ядите” покланяются телу и крови Христове»[1]. Впоследствии, после присоединения Малороссии, это учение распространяли приходящие из тех краев на Москву «иереи, и монаси, и мирстии». Окончательно же утвердил на Москве неправославное мнение о времени пресуществления Святых Даров «Симеон, прозванием Полотский», который хотя и был «учен и добронравен», но прельщен «от изуитов, папежников сущих»[2].

Эта история выглядит довольно странно, если вспомнить, что она исходит из уст церковной власти. Ведь косвенным образом из нее вытекает, что не только «юноши неции», но и *священноначальницы* были тогда «святых Отец Преданием невежди», иначе как бы могли они тогда так легко поверить невеждам-юношам? Но действительно, как будет показано ниже, до определенного момента почти все на Москве, даже будущие защитники православия, придерживались латинской точки зрения на предмет. Исключение составлял, быть может, только Епифаний Славинецкий, но и он вовсе не бил тревогу[3]. Правда, «Остен» содержит рассказ о беседе, бывшей

[1] Остен. С. 95–96.

[2] Там же. С. 100.

[3] Как бы то ни было, мысль о преложении Святых Даров после слов священника «преложив Духом Твоим Святым» присутствует в переведенной им «Скрижали». При этом, как пишет М. Сменцовский, «знаменательно, что Епифаний – главный деятель по исправлению московских богослужебных книг – пропустил совершенно незамеченным внесенное из южнорусских служебников в московские

между старцами Епифанием и Симеоном в крестовой палате патриарха. Во время этой беседы Симеон спросил будто бы, право ли веруют западные о времени пресуществления Даров, и получил ответ, что нет, неправо, ибо восточные отцы учат, что только после призывания Духа Святого «претворяется хлеб и вино, и бывает сущо истинное тело Христово и кровь Христова»[1]. Но и это известие кажется не вполне достоверным. Хотя текст этот, помимо «Остна», входит и в рукописный сборник сочинений Епифания Славинецкого, но не принадлежит ему самому, так как сам он упоминается здесь в третьем лице, как «муж многоученый, не токмо грамматики и риторики, но и философии и самыя феологии известный... испытатель и искуснейший разсудитель»[2]. Следовательно, скорее всего, беседу Симеона и Епифания сохранил для нас тот же Евфимий, автор «Остна». Но именно этот общепризнанный сегодня факт и понуждает усомниться в подлинности беседы. Епифаний умирает в 1675 году, а между 1675 и 1678 годами Евфимий по повелению патриарха Иоакима составляет первую редакцию «воумления священником»[3] (в своем окончательном виде, который оно приобретает уже в конце столетия, известного как «Известие учительное»). В ней он ясно излагает латинское

издания служебника 1655 и 1658 годов требование поклона на словах Господних. И к тому и к другому он составлял обширные предисловия» (*Сменцовский М.* Братья Лихуды. С. 123).

[1] Остен. С. 55.

[2] *Певницкий В.* Епифаний Славинецкий, один из главных деятелей русской духовной литературы в XVII веке // ТКДА. 1861. X. С. 176–177.

[3] «С. Н. Брайловский отрицает авторство Евфимия в данном случае, однако совершенно голословно, между тем как в содержании «Воумления» повторяется типичный для инока Евфимия список рекомендуемых им для чтения священников книг» (*Флоровский Г., прот.* Чудовский инок Евфимий // Slavia (19). 1949. С. 118).

учение о пресуществлении[1]. Того же учения держался, очевидно, и сам патриарх, приказавший царям Иоанну и Петру во время коронации творить земные поклоны на словах Спасителя «Приимите, ядите»[2].

Отсюда следует либо сомнительность известия о беседе Епифания и Симеона[3], либо тот факт, что Епифаний не считал, по-видимому, нужным поделиться с ближайшим учеником своими соображениями о времени пресуществления[4], но тогда откуда Евфимий узнал о беседе?

[1] «Евфимий говорит: “вестно есть искусным, яко четыре суть вещи нуждныя к совершению тела и крове Христовы: 1) иерей, правильне рукоположенный, 2) намерение священническое, во еже совершити тайну, 3) вещь, тайне приличная, и 4) образ или совершение сея тайны”. По вопросу о четвертой “нуждной вещи” Евфимий замечает, что “образ или совершение тела Христова суть словеса Господня над хлебом, на дискосе сущем на престоле, от иерея с намерением ума его всего и мысли глаголемыя сия: ‘приимите, ядите: сие есть тело мое’... Сими словесы хлеб пресуществляется, сиесть существо хлеба прелагается истинно в тело Христово... Тем же должен есть иерей своя парохияны учити и тщательно наказывати... еже при божественней Литургии, егда иерей глаголет: ‘Приимите, ядите’... благоговейно, низко да поклонятся, глаголюще ‘аминь’”... И сие учение, – заключает Евфимий, – о совершении таин божественного тела и крове Господа нашего Иисуса Христа есть апостольское и отец святых, якоже и Иоанн святый Златоустый в слове своем пятом в великий четверток о св. вечери Спасове свидетельствует”...» (*Прозоровский А.* Сильвестр Медведев. С. 229–230).

[2] Там же.

[3] С этим согласен, напр., и М. Сменцовский: «Что касается диспута, то подлинность его сомнительна...» (*Сменцовский М.* Братья Лихуды. С. 121).

[4] Ср.: «Спрашивается, каким образом Евфимий – этот строгий до мелочей последователь Славинецкого – мог усвоить латинское заблуждение в учении о совершительном моменте таинства евхаристии, если бы его учитель держался на этот предмет противоположного воззрения...» (Там же. С. 125).

Наконец, латинского мнения о времени пресуществления Даров придерживались старообрядцы: «...расколоучитель диакон Феодор в своем послании из Пустозерска (написанном в 1678–79 гг.) прямо заявляет: “верую и исповедую со всеми церковными учители, яко прелагаются те предложенныя дары – хлеб и вино – в тело и кровь Христову Христовыми оными словесы, еже на тайной вечери рече: *приимите и ядите, се есть тело мое*”»[1].

Итак, следует признать, что *до* определенного момента общепринятой или уж во всяком случае повсеместно распространенной на Москве была латинская точка зрения на предмет[2], не вызывавшая ни у кого никаких особенных возражений.

[1] *Прозоровский А.* Сильвестр Медведев (его жизнь и деятельность). С. 231.

[2] Вопрос, когда *действительно* она стала таковой, достаточно сложен. Во всяком случае, можно привести несколько фактов, хотя бы отчасти дающих ответ на него: «...о преклонении главы иереем, пред произнесением слов Спасителя (“приимите, ядите”) в литургии верных упоминается уже в служебниках – греческом XV века, Новгородском XV–XVI веков и в служебнике Гедеона Балабана изд. в Стрятине в 1604 г. Во всяком случае, только в Виленском служебнике, изданном в 1617 году при типографии Леона Мамонича, известные слова Спасителя прямо названы “формой, т. е. образом, або совершением” тайны, как и в тридентском missale римско-католической церкви» (*Прозоровский А.* Сильвестр Медведев. С. 224). «[Во времена Василия III] Иоанн Фабри [le Vevre], духовник Ерцгерцога Фердинанда Испанского, в своем известии о религии русских, основываясь на словах русского переводчика Василия Власа, говорит: “освящение у них совершается словами, которые произнесены были Иисусом Христом; лишь только они будут произнесены священником, тварь тотчас же уступает место Творцу”» (*Миркович Г.* О времени пресуществления Св. Даров. С. 57). В то же время «В служебниках венецианского издания 1519 и 1527 гг. слова “приимите, ядите” и “пийте” произносятся без всякого замечания; перед словами же “и сотвори убо” и проч. есть замечание, указывающее на то, что во время произнесения их совершается пресуществление; именно говорится здесь прежде слов “и сотвори убо”: “егда же хощет священник творити призывание св. Духа и свершати св. дары...”» (Там же. С. 34); «...в служебнике 1651 года, изданном в последний год патриаршества Иосифа и переизданном без малейших изменений в 1652 году уже при патриархе Никоне, после возгласа “приимите, ядите”... сказано: “иерей и людие поклон творят”... В 1655 году служебник был издан вновь, и в нем в чине литургии Василия Великого на словах Господних имеется следующее замечание “священник преклоняет главу, воздвиг десницу свою с благоговением, благословляет святой хлеб, возглашает глаголя ‘приимите, ядите’”... На Соборе 1667 года, на котором присутствовали восточные патриархи – Паисий Александрийский и Макарий Антиохийский – и всея Руси патриарх Иоасаф, рассматривали служебник, и внесли в него вышеприведенное замечание служебника 1655 года» (*Прозоровский А.* Сильвестр Медведев. С. 234). Более того, по словам того же автора, в 1675 году внесли в архиерейский чиновник указанные слова из служебников 1651 и 1655 годов, добавив при этом, что «никтоже да дерзнет отныне, положенных зде превосходити или что оскудити, или оставити или применити, но вся блюсти цела и непредвижна» (Там же. С. 235). При этом «Евфимий правил чиновник архиерейского священнослужения изданный в 1677 году и первый занес сюда требование поклонов на слова Господни, заимствовав его для литургии Иоанна Златоуста – из служебника 1651 года, а для литургии Василия Великого – из служебника 1655–58 годов. Что особенно важно в этом случае, он самовольно решился изменить здесь чинопоследование, рассмотренное и одобренное самими восточными патриархами на Соборе 1667 года» (*Сменцовский М.* Братья Лихуды. С. 124).

Напротив того, *после* этого определенного момента спор разгорелся с такой силой, что, по словам того же «Остна», которому в данном случае вполне можно доверять, «попущением Божиим, поущением же душегубца врага диавола, везде друг с другом в схождениих, в собеседованиих, на пиршествех, на торжищах, и где любо случится кто друг со другом, в яковом любо месте, временно и безвременно, у мужей и жен то и слово о Таинствах, и о действе и совершении их... И от таковаго не лепаго и не подобающаго совершения и испытнословия

и любопрения прозябоша свары и распри, вражды и ересь хлебопоклонная...»[1].

В то же время «Остен» ничего не говорит о конкретном поводе к началу полемики. В результате складывается впечатление, что «огонь» внезапно вспыхнул там, где никто не ждал пожара, а это в свою очередь означает, что повод к столкновению дал какой-то внешний по отношению к теме случай. В 80-х годах XVII столетия из известных нам событий таким случаем мог быть, скорее всего, только приезд Лихудов[2], и вот почему. Характерно, что «Остен» не упоминает их имени совсем, хотя, безусловно, именно они сыграли решающую роль в разгроме партии Медведева. При этом именно их приезд как начальную точку спора о времени пресуществления с определенностью называют по крайней мере два источника: сам Медведев и автор приписываемого святителю Димитрию Ростовскому[3] трактата, о котором ниже еще пойдет речь.

Прозоровский думал, что поводом к началу обличительной проповеди Лихудов против «латиномудров» стал публичный диспут с Яном Белободским – одним из откровенных уже авантюристов, в изобилии стремившихся тогда в Москву в надежде легкого ученого заработка. Первый же вопрос, заданный Лихудами на диспуте, был вопрос о времени пресуществления, на который Белободский ответил латинским мнением, в чем с позором и обличен был Лихудами. Но любопытно вот что: диспут состоялся 15 марта 1685 года, а приехали Лихуды в Москву 6 марта и 9 марта были допущены пред «светлые государские очи». Таким образом, у них было меньше недели на то,

[1] Остен. С. 88–89.

[2] «Со всей несомненностью можно утверждать, что открытый спор по вопросу о времени пресуществления св. даров возник на Москве только по приезде самобратиев Лихудов» (*Прозоровский А. Сильвестр* Медведев. С. 242).

[3] Другие предполагают, что его составил митр. Стефан Яворский (Там же. С. 241), но первое мнение кажется достоверней. См. ниже.

чтобы ознакомиться с тонкостями московской жизни, притом что славянского языка они, очевидно, не знали. Кто мог обратить их внимание на этот вопрос – Евфимий? Но он сам еще, кажется, не подозревал о своем латиномудрии. Патриарх? Но скорее он черпал свои богословские познания у Евфимия, чем Евфимий у него[1].

Чтобы рассеять недоумение, стоит обратить внимание на то чрезвычайное внимание, которое «Остен» уделяет поклонам при произнесении слов Христовых «приимите, ядите». К числу ложных учений, которые Медведев воспринял у своего учителя Симеона, «Остен» относит: «первое, еже мнети, яко теми словесы претворятися хлебу и вину в тело и кровь Христову; второе, якобы тая словеса “приимите, ядите” к народу глаголема, повелевающа приимати и ясти; третие и *злейшее* (курсив мой. – *Прот. Павел*), яко на тех словесех покланятися яко сущо телу и крови Христове, егда еще хлеб и вино, по существу своему, токмо возъобразна тела и крове Христове...»[2] Но если такой акцент на внешней стороне обряда был вообще характерен для русской традиции XVII века, то немного странно, что поклонам не меньшее значение придали и «просвещенные» Лихуды, посвятившие этому вопросу специальный раздел в главном своем полемическом труде против латинствующих – «Акосе», также заняв в нем крайне жесткую позицию.

Остается предположить, что Лихуды, не успев за несколько дней ознакомиться с московскими проблемами, успели все же побывать на московских службах, если не сами принять в них участие, и тогда либо смутились поклонами хозяев, либо сами смутили последних отсутствием оных. Это поставило их перед прямой необходимостью обличать неправомыслие, а тем самым и доказать собственную правоту. Диспут с Белободским

[1] «До приезда Лихудов в Москву сочувствие патр. Иоакима было на стороне Медведева» (*Миркович Г.* О времени пресуществления Св. Даров. С. 88).

[2] Остен. С. 108.

давал возможность сделать это ex cathedra. Отсюда становится понятным и дальнейшее: с подачи Лихудов убежденный, очевидно, Евфимием[1], патриарх Иоаким переменил мнение и повторил роковую ошибку Никона: *послушав греков, отменил поклоны*. И если в тонкости догматического учения вникнуть могли далеко не все, то поклоны делали и видели все. Перемена была слишком разительна – вспыхнул пожар[2].

Нашелся вновь и защитник старины – старец... Сильвестр Медведев. «Не откуду инуду таковое в московском царствии в вере православнии сотворися разнствие, точию от новых греческих печатных книг, которые во градех латинския веры и люторския и калвинския ереси печатаются, и с греческими древними рукописменными книгами не согласуются»[3], – писал он. Русские люди наивно доверяются грекам, которые утверждают, что только они сохранили истинное православие. Между тем дьявол так «ересми тяжкими всю Грецыю насея, яко тамо редкий престол бе, при немже бы разныя ереси не раждалися и не возрастали...». Почему? Потому, что многие

[1] «Есть известие, что якобы сам патриарх иной раз жаловался на то, что именно Евфимий его “на то подбил, уже де мене не на одно и прежде подбивал, и я де настрадался”. Это в частности якобы касается и позиции Иоакима в вопросе о Пресуществлении...» (*Флоровский Г., прот.* Чудовский инок Евфимий // Slavia (19). 1949. С. 133–134).

[2] «...Обрядовые вопросы, замешанные в спор о времени пресуществления, привлекали к нему и народную массу, живо интересовавшуюся, под влиянием раскола, обрядовыми вопросами. А то недоверие к грекам, которое так сильно было поддерживаемо расколом, должно было склонять сочувствие простого народа на сторону латинствующей партии» (*Верюжский В.* Афанасий, архиепископ Холмогорский. Его жизнь и труды в связи с историей Холмогорской епархии за первые 20 лет ее существования и вообще Русской Церкви в конце XVII века. СПб., 1908. С. 501).

[3] Сильвестра Медведева известие истинное православным и показание о новоправлении книжном и о прочем: с предисловием и примечаниями Сергея Белокурова. 1886. С. 4.

греки «люди неправедни, сребролюбцы, паче неже боголюбцы, вящще любят ложь, неже истину, якоже о них свидетельствует святый Павел глаголя: *Критяне присно лживи*, и тако они не точию самих себе, но и других простейших в погибель вводят...»[1]. И вот этих-то лукавых людей послушав, «неции духовнии», оставив во всем сходные с древними греческими книгами древние же «харатейные» славянские, стали править все по новым печатанным у немцев книгам. А те книги уже заражены новыми латинскими ересями, в которые впали, будучи зависимы от Запада, нынешние греки. Слушать их – безумие. Пусть даже так учит высшая церковная власть – и она может заблуждаться.

В этом пункте сходство позиции Медведева со старообрядческой становится просто разительным. «...Почто убо бяше подобало людем Бога боятися и не грешити, – вопрошал он, – аще бы той всю власть свою вязания и решения даде архиереем и они по своему хотению, егоже хощут, аще и грешника, того своим разрешением в небо пущают, а егоже хощут, аще и праведника, и они своим связанием в ад водворяют?»[2]

Нетрудно представить, как много сторонников среди тех же стрельцов мог обрести себе подобными рассуждениями Медведев[3]. А если вспомнить, что всего три года назад, в 1682 году, был с трудом подавлен «бессмысленный и беспощадный» стрелецкий бунт, тот самый, который Медведев сам с ужасом описывал в «Созерцании кратком» и во время которого не только чудом на своих местах усидели власти, но и патриарх был на волосок от смерти, – легко понять, почему таким опасным представился спор о поклонах тому же Иоакиму[4], как жалел

[1] Сильвестра Медведева известие истинное... С. 4. Вспомним Аввакума, советовавшего царю Алексею оставить «киръеленсон».

[2] Там же. С. 27.

[3] «...На стороне Сильвестра были симпатии большинства московского общества» (*Прозоровский А.* Сильвестр Медведев. С. 298).

[4] «...Раскольники глухо волновались после своего возмущения,

он, что вообще ввязался в него, и почему так жестоко в конце концов обошелся с Медведевым – старец был действительно страшен властям поддержкой всех, склонных к старине, пусть даже и не прямых старообрядцев, хотя, конечно, вряд ли сам, как обвиняли его, злоумышлял на жизнь патриарха и собирался занять его место. Но патриарх помнил 1682 год[1]. Помнили его и другие.

окончившегося казнью Никиты Пустосвята. На Дону поп Куземка чинил всякие расколы; Палеостровский монастырь был захвачен поморянами, которые потом и сожглись в нем. Были тогда и сумасшедшие вроде Квирина Кельмана, в 1689 г. сожженного за ересь, или Аф. Ржевского, который в пылу битвы с попом Варфоломеем “тайну Христову всю пролил под ноги и ногами истоптал”» (Там же. С. 301). Ср.: «...народная масса встретила распоряжение патриарха о новом порядке благовеста к Достойно и о поклонах крайне враждебно. Патриарху и духовным властям грозила серьезная опасность, и только вмешательство царевны Софии предотвратило кровавую катастрофу. Движение, вызванное Медведевым, таким образом, стало принимать характер противоиерархический» (*Сменцовский М.* Братья Лихуды. С. 155).

[1] См. у Сильвестра Медведева в «Созерцании кратком...»: «Искали страшно и прочих, кто им надобен, всюду по кремлю, по дворам и монастырям. В дому же святейшаго патриарха наипаче по всем местам и в самой соборной великой церкви непрестанно, станица по станице пришед, всюду в сундуках и ящиках и под престолом копьи пыряюще, при святейшем патриархе искали. Святейший бо патриарх с верху между множества их едва пройде в соборную церковь. – Невежди же зело ему в церкви досождали всякими словесы, чесого было им и мыслити не довелося» (С. 55). И далее: «К святейшему же патриарху в той же день многими стами прихождаху во всем оружии и грозяху не токмо его домовым служителем, но и самому копьями и бердыши, чтоб выдал изменников, у него во дворе хоронящихся, которых ни единаго не было; и всюду по погребам, и по местам всем, и по сундукам, и по постелем непрестанно, и по подмостью искали. Не обретшее же в доме его никого, паки пришедше выборны их, о том же вопрошаху святейшего патриарха, он же изрече, во омофор одеянный (яко ждый по их свирепству смерти): “Ей! Несть у меня в доме никаких изменников”. И оттоле престаша ходити и стужати ему» (С. 56).

И все же, прежде чем перейти к собственно аргументам сторон, следует заметить, что, для того чтобы братья Лихуды на диспуте с Белободским свой первый вопрос задали именно о времени пресуществления евхаристических Даров, было по меньшей мере еще два повода. Первый – частный: по дороге в Москву Лихуды имели во Львове диспут с иезуитом Руткой[1], и там этот вопрос также поднимался. Быть может, в ходе диспута Рутка защищался тем, что вся русская Церковь согласна с латинянами в этом вопросе, и Лихуды решили по горячим следам проверить услышанное. Второй повод – общий: то было время европейских евхаристических споров. В частности, против гугенотов в защиту учения о пресуществлении Святых Даров выступили, как уже упоминалось, янсенисты, которым это кроме прочего позволяло заявить о своей «кафоличности». Спор, однако, вышел за границы Франции. Таким образом, вопрос о пресуществлении был тогда для людей, находившихся в курсе европейских событий – а Лихуды, безусловно, были таковыми, – вполне актуален, чем и объясняется его первенствующее место в диспуте.

Как бы то ни было, вспыхнувший пожар не утихал пять лет – только в 1690 году ересь хлебопоклонников была окончательно осуждена. Нетрудно догадаться, что стороны исчерпали свои аргументы гораздо раньше, а поскольку уступать никто не хотел и слышал, как это чаще всего бывало в XVII веке, только себя, то развитие полемики с обеих сторон шло по пути изобретения все новых бранных эпитетов друг для друга, а потому и были не восприняты те слова, которые могли бы привести к взаимопониманию.

[1] Есть все основания согласиться здесь с Самариным и признать, что привольно жившие тогда на Москве иезуиты также не без удовольствия раздували спор.

Считается, что полемика началась с написания Медведевым небольшого сочинения «Хлеб животный», построенного в виде диалога учителя с учеником, где вопрос о времени пресуществления был далеко не единственным. Вообще, книга представляет собой не полемическое сочинение, но скорее просто изложение учения о Евхаристии. Там говорится: «Пречистое тело и пречистая кровь пресуществляется Христовыми словесы, глаголемыми от иерея при божественней литургии над хлебом: “приимите, ядите”... и проч. ... теми бо словесы истинно хлеб прелагается в тело Христово, вино в кровь Христову. Инако же словеса иереа вместо самого Христа глаголющаго, не были бы истинны, аще во изречении том “сие есть тело Мое, сия есть кровь Моя” и по сказовании десницею над хлебом и над вином, хлеб единако пребывал бы хлебом и вино вином, о чесом Св. Иоанн Златоуст в слове на великий четверток явственне глаголет тако: “сие есть тело Мое рече: Сей глагол предложенная претворяет сиречь пременяет естество хлеба в естество тела Христова...”»[1] Некоторые исследователи считают, что «Хлеб животный» был написан до 1685[2] года (хотя Прозоровский думал иначе), и это отчасти подтверждается его спокойным, как уже сказано, тоном.

Как утверждает он же, ответом на «Хлеб животный» стало написанное иноком Евфимием «Показание на подверг латинского мудрования». Его, собственно, также трудно назвать полемическим, но по другой причине: будучи написано в крайне жестком тоне, оно не содержало в себе никаких аргументов и только требовало веровать так, а не иначе. Быть может, если считать, что «Хлеб животный» был написан в 1681–1682 годах, оно стало запоздалой реакцией на него после диспута Лихудов с Белободским, когда вдруг выяснилось, что греки думают подругому и их точка зрения была принята просто как аксиома, а именно запоздалость и отсутствие пока собственной аргу-

[1] Цит. по: *Прозоровский А.* Сильвестр Медведев. С. 427.

[2] Напр., Г. Миркович, И. Шляпкин.

ментации и обусловили резкость тона. Видимо, поэтому за сим явилось в свет «Опровержение латинского учения о пресуществлении», написанное около 1687 года, судя по всему не без помощи Лихудов[1], хотя в начале его и обозначено, что оно представляет собой изложение учения Епифания Славинецкого. В целом это скорее собрание выдержек из святых отцов, удостоверяющих, что преложение Даров совершается по призыванию Святого Духа на них священником. Малоубедительным здесь, собственно, следует признать только толкование того места из свт. Иоанна Златоуста, на которое ссылался в «Хлебе животном» Медведев: «Святой Златоуст в слове на предание Иуды яко глаголет: “яко иерей точию образ исполняя стоит и приносит моление, глаголы вещав *сие есть тело Мое*, – благодать же и мощь Божия вся делающая”. Явленно, яко приносит моление “сотвори убо хлеб сей”, и с сими словесы мощь Божия действует, сие есть Дух святый, яко инде сам же св. Златоуст (на Иоанна беседа 45) глаголет яснше, яко хлеб сей чрез приходящаго Духа в хлеб небесный претворяется»[2].

Следующий этап полемики представляли собой собственно богословские сочинения: «Манна» Медведева и «Акос» Лихудов[3]. Однако вместе с богословием в них присутствует уже и очевидное раздражение[4]. Как бы то ни было, Медведев не пре-

[1] См.: *Прозоровский А.* Сильвестр Медведев. С. 439.

[2] Там же. С. 443.

[3] В отношении времени их появления в свет также есть разногласия: некоторые считают, что «Акос» явился ответом на «Манну», но Прозоровский утверждает, что оба текста создавались параллельно (см.: Там же. С. 459) и что «Манна» написана в ответ на сочинение Евфимия (Там же. С. 466).

[4] «Прежде убо о неверии Христовым словесем нецыи точию тайно и со опасением до приезду в царствующий град москву иеромонахов Иоанникия и Софрония... о том глаголаху... А когда онии греки, по прозванию волчонки, в царствующий град приидоша, и тогда о том, уже увы! лестцы и законопреступники Христовы не тайно на-

минул отметить неудачное толкование слов Златоуста, обвинив Евфимия в передергивании текста: «...списатель тетратей во всем своем писании усердное тщание полагал, дабы ему откуду бы не буди, хотя весьма неправдою, от древних святых отец и от новых ученых людей, не якоже они о оном писаша, но выбором и преступая в их писании инде речение, инде целую строку, а инде и многая и от писания их точию мнимое ему, ко его оправданию быти вземля...»[1] Не упустил Сильвестр отметить и то, что Евфимий только прикрывается именем Славинецкого, а подлинных писаний его представить не может, между тем как Славинецкий вместе со всеми, как помнят очевидцы, клал поклоны на «приимите, ядите»; впрочем, если даже к концу жизни он (Славинецкий) и пришел к иному мнению, то это вовсе не повод отступаться от учения древних святых отцов[2].

чаша глаголати, и оных греков народу показывати, аки новых неких законодавцев, глаголюще: о, правоверный народе, зри сих славных греческих учителей, како они творят и како веруют! Яко они люди ученые, мы люди неученые, и того ради нам неученым подобает Бога за се благодарити... но зрите яко они на Христова словеса, уже не незнающе, но знающе в святей литургии глав своих открывати они, иеромонахи, не соизволяют. И поклонения не точию низкаго и богоподобнаго, на оны Христовы словеса они не творят: но и малаго тогда весьма возбраняют, в грех бо себе оно поклонение тогда быти вменяюще, творити того не хощут. Глаголют бо, яко аще кто на она Христова словеса главу открывает и творит поклонение, и той та словеса почитает и верует яко теми Христовыми словесы пресуществление бывает, темже и согрешает» (*Прозоровский А.* Сильвестр Медведев. С. 487). И в «Акосе»: «Потеряша буии и слепи клеветницы, умы, огневица бо их окаянныя от сквернаго недуга зависти объяла есть... нощница суть и свет видети не могут. Всегда свет быша греки и будут даже до скончания века, и от Грек свет прияху и приемлют вся языци... вси философы грецы, вси богословы грецы. Не последующее же сим несмысленнии и ненаказаннии и буии, и сего ради речеся и сие: всяк не еллин варвар» (Там же. С. 554).

[1] *Прозоровский А.* Сильвестр Медведев. С. 454–455.

[2] См.: Там же. С. 504.

Более того, и отеческие предания нуждаются в проверке. Если «списатель тетратей» утверждает, что русская Церковь издревле придерживалась в этом вопросе отеческого предания, то он говорит неправду: «не отеческое предание о вечери тайне и о пресуществлении тела и крове Христовы держаше [русская Церковь], но самого нашего тоя тайны законодавца Христа Иисуса тако, якоже сам Он на вечери тайней ону предал есть, и своими всемощными словесы, купно со Отцем и Святым Духом, пресуществление из хлеба тело, а из вина кровь сотворил есть...»[1] Мало держаться отеческого предания, поясняет Медведев, надо еще выяснить: согласно ли это отеческое предание «законоположению Христову о той тайне и Святым Апостолом и древним святым»[2], потому что согласие с Римской Церковью в этом пункте само по себе еще ни о чем не говорит: если заботиться только о том, чтобы все было не так, как у римлян, то и в воплощение Сына Божия веровать нельзя.

Неслучайно в этом тексте и упоминание Троицы («купно со Отцем и Святым Духом») – оно представляет собой еще один полемический аргумент: с одной стороны, тот, кто утверждает, что пресуществление совершается словами «и сотвори убо», тем самым утверждает «аки бы ныне Дух Святый от Отца и Сына отделился и действует един, не Христовыми словесы, но иерейскими»[3]; с другой – из чего следует, что слова Христовы «не суть достойна быша купнаго содейства к пресуществлению Отца и Св. Духа, но тоя благодати быша обнажена безвинно»[4]?

Чувствуя, что самым уязвимым местом в его рассуждениях является наличие эпиклезы, Медведев старается филологическими выкладками доказать, что она имеет другой смысл. «Преложив» означает то же, что и «преложивый» – а стало

[1] *Прозоровский А.* Сильвестр Медведев. С. 494.

[2] Там же. С. 495.

[3] Там же. С. 488.

[4] Там же. С. 496.

быть, речь идет уже о преложенных, пресуществленных Дарах, а «сотвори» относится к последующему тексту, иными словами, «сотвори... якоже быти причащающимся...» – сотвори, чтобы они [Дары] были причащающимся...»[1]

В заключение твердо отвергается возможность компромисса, так как компромисс представляется Медведеву, очевидно, признаком слабости собственной позиции. Некоторые утверждают, пишет Медведев, что будто Господними глаголами пресуществление начинается и иерейскими словами «и сотвори убо» совершается[2]. Но этого не может быть, заключает он,

[1] «"Сотвори, преложив", "преложив" есть деепричастие, которое делается из причастия, а причастие есть "преложивый", знаменующее тожде, а не ино что, якоже и "преложив". Деепричастие же "преложив" есть прошедшаго времене... "Сотвори убо хлеб сей (зде хлебом по виду нарицает, а не по существу), которое уже есть честное тело Христа твоего, а еже в чаше сей – честную кровь Христа твоего, преложив Духом Твоим Святым", т. е. которую Ты уже преложил еси Духом Твоим Святым. Чесо же ради глаголет: «сотвори? Того ради, дабы была та святая тайна причащающимся во спасение, а не в осуждение...» (*Прозоровский А.* Сильвестр Медведев. С. 497).

[2] «...Привниде ми в слухи, яко противящиеся Христовых словес всемощству... услышавше сея моея книги о совершении и страшащееся себе за свою неправду... вымыслиша глаголати, яко и они верują, еже господними глаголы, якоже на вечери тайней, и ныне бывает пресуществление, – точию ныне (они глаголют) не едиными Христовыми словесы бывает совершенное пресуществление, по молитве иерейской и словесы сими "и сотвори убо" и проч. Господними глаголы, поведают они, быти пресуществлению начало, а иерейскими словесы "и сотвори убо" и проч. совершение. А то свое мудрование они утверждают из книги Гавриила, митрополита Филодельфийскаго о святых тайнах... Тамо бо о совершении св. евхаристии писано сице: Вид же (т. е. совершение) предводительне убо Господня словеса, еже "приимите, ядите" и проч. имеяй с последующия и глаголемыя глаголы по чину от священника... А в писменных русских древних книгах тогожде Гавриила... не тако обретается... И оттоле аз дознаюся, еже та книга от Римлян нарочно устроенная и к Москве

потому что тогда получается, что одно и то же таинство имеет две словесные формы, что нелепо[1].

Не менее бранчлив и «Акос»; впрочем, здесь также выдвигаются богословские аргументы. Конечно, и на Тайной вечере, и теперь Христос действует вместе с Отцом и Духом, но там «через самого Себе без средства», а теперь через иерея, который является лишь инструментальной («органной») причиной совершения таинства «и образ исполняя точию стоит, яко не о себе глаголя...»[2]. Более того, Христос произнес «приимите, ядите», чтобы ученики поняли, о чем идет речь, а совершил таинство, как одни говорят, либо вообще без словесной формы, «но единою вседержительную властию хотения своего»; либо, как говорят другие, «словесы неизреченными и неудобь глаголемыми...»[3]. Кроме того, если сказано, что даже Сам Христос, совершая таинство, «благодари, благослови, освяти», то как же может совершить его «едиными словесы Господними» без призывания Святого Духа священник? «Почто во всех таинствах глаголеши священника слугу и служителя, обаче в сем и токмо именуеши его Христа без средства?»[4] Не совсем вразумительно, но опровергается и филологический аргумент. «А еже "преложив" приемлется вместо наречия, сиречь вместо еже прелагательно или пременно. Есть бо грамматическое во аттическом диалекте сицевое глаголюще, яко егда есть глагол со причастием прешедшаго времене, причастие тогда вместо наречия приемлется... А елицы суть непричастни еллинскаго

на греческом языке подосланная... ведают бо они, яко зде, егда увидят книгу кую ни буди, греческими языком писменную или печатную, то без всякаго разсуждения оной верят и тою укрепляются...» (Там же. С. 528).

[1] См.: *Прозоровский А.* Сильвестр Медведев. С. 530.

[2] Там же С. 545–546.

[3] Там же. С. 548.

[4] Там же. С. 553.

диалекта, молчание да понесут...»[1] За сим доказывается, что ни мирским делать поклоны, ни монахам и иереям «снимать шапки» при произнесении «приимите, ядите» не следует, так как они произносятся чисто в повествовательном смысле, «и иногда иная словеса Господня кроме сих вечери тайныя повествуются в церквах Божиих, но не раскрываются тогда иереи и монахи, ниже люди поклоняются»[2]. Разбирается и спорный текст святителя Иоанна Златоуста, о котором уже шла речь выше у Медведева. Точнее, одно только слово из него. Но чтобы сделать разъяснение понятным, пора привести спорный текст целиком:

«Впрочем, уже время приступить к этой страшной трапезе. Приступим же все с надлежащей скромностью и вниманием; никто пусть не будет Иудою, никто пусть не будет злым, никто пусть не скрывает в себе яда, нося одно на устах, а другое в уме. Предстоит Христос и теперь; Кто учредил ту трапезу, Тот же теперь устрояет и эту. Не человек претворяет предложенное в тело и кровь Христову, но Сам распятый за нас Христос. Представляя Его образ, стоит священник, произносящий те слова; а действует сила и благодать Божия. Сие есть тело Мое, сказал Он. Эти слова претворяют предложенное [μεταῤῥυθμίζει τὰ προκείμενα], и как то изречение: *растите и множите и наполните землю* (Быт. 1: 28), хотя произнесено однажды, но в действительности во все время дает нашей природе силу к деторождению; так и это изречение, произнесенное однажды, с того времени доныне и до Его пришествия делает жертву совершенною на каждой трапезе в церквах»[3].

[1] *Прозоровский А.* Сильвестр Медведев. С. 557. Совершенно справедливый, по сути, аргумент неудобоварим для восприятия – видимо, из-за того же стремления калькировать греческий оригинал – и лишний раз подтверждает, что Лихуды славянского не знали.

[2] Там же. С. 559.

[3] *Иоанн Златоуст, свт.* Творения: В 12 т. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. Т. 2. С. 434.

Понятно, что, взятый в целом, этот текст был одним из самых сильных аргументов Медведева, который часто попадал в затруднительное положение, пытаясь не без насилия над мыслью авторов истолковать в нужном ему смысле святоотеческие творения. И хотя существовали и другие тексты святителя Иоанна, из которых явствовало, что он считал моментом пресуществления именно эпиклезу[1], все же оставить без внимания этот текст Лихудам не представлялось возможным. Для опровержения Медведева они постарались доказать, что Медведев, не зная греческого языка, приписывает святителю Иоанну то, что он вовсе не собирался сказать. Глагол μεταῤῥυθμίζω «знаменует от единаго чина движения или последования или образа или сравнения и проч., в высший чин движение или последование или образ или рассуждение полагаю, сиречь, прелагаю, а не совершаю или пресуществляю»[2]. Следовательно, речь здесь идет не о совершении таинства. Но о чем тогда? Этот вопрос остается у Лихудов безответным. Правда, они вынуждены признать, что как «словеса Господни... без призывания Св. Духа молитвою иереевою, благословением и знамением креста, ничтоже совершают... [так и] призывание Святаго духа чрез молитву иерея, благословение и знамение креста без повествования смотрения Христова и словес Его ничто совершают... Сего убо ради и Златоуст прежде рече сие μεταῤῥυθμίζει, сиречь прелагает от единаго в иной чин или образ, не рече же “совершает или пресуществляет”, и послежди глаголет святый сие ἀπηρτισμενην, сиречь разлученную и разделенную от нижайшего чина, восходящего в вышший чин»[3]. Однако, утверж-

[1] См., напр., Беседу 45 на евангелиста Иоанна: «Плоть Христова ради Бога Слова есть хлеб, равно как и этот хлеб ради наития на него Духа бывает хлебом небесным» (*Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 9. С. 304). Но конечно, строго говоря, достаточно было для этого и одной его литургии.

[2] *Прозоровский А.* Сильвестр Медведев. С. 562.

[3] Там же. С. 564.

дая это, Лихуды вступают здесь в некоторое противоречие сами с собой. Признавая, что слова Господни, согласно святителю Иоанну, являются необходимым началом таинства, они стараются в то же время примирить это признание с высказанным выше ими же тезисом, согласно которому слова Спасителя даже в контексте Тайной вечери не имеют, собственно, отношения к совершению таинства, потому что, в свою очередь, на этом основывалась непозволительность поклонов и «снятия шапок» в современном самим Лихудам литургическом контексте.

Впрочем, Медведев, даже если бы и хотел, не мог уже указать Лихудам на недостатки их аргументации – «Манна» стала последним его крупным полемическим сочинением. Она была написана по заказу царевны Софьи, и как только пошатнулось ее положение, арестован был и Медведев, хотя и пытавшийся скрыться, но безуспешно. Ему было предъявлено обвинение в покушении на жизнь патриарха и государя Петра, и хотя, несмотря на пытки, он его отверг, тем не менее, по показаниям других участников дела, был приговорен к смертной казни. Уже *после* вынесения приговора патриарх прислал к нему увещателей, которые уговаривали его отречься от учения о том, что Дары освящаются словами Христовыми, в чем и преуспели. Медведев написал покаянное послание патриарху, где признавал, что смутил Церковь, отрекался от неправого толкования слова Василия Великого «возобразная»[1], и изъяснения этого слова Иоанном Дамаскином[2]. Признавал слова Христовы «приимите, ядите» и т. д. «быти святыя Евхаристии начало и основание, яко святии Отцы, Восточныя Церкве Богоноснии,

[1] В нынешнем чине литургии «вместообразная».

[2] Интересно, что именно толкования Иоанна Дамаскина, а не толкование Иоанна Златоуста упоминается в покаянии Медведева. Быть может, потому, что последний в «Манне» утверждал, будто не кто иной, как Славинецкий, перевел прп. Иоанна, в смысле, что пресуществление бывает одними Христовыми словами. Евфимия такой поклеп на учителя мог задеть более, чем многое другое.

учат»[1], а самое «совершение Святых даров и пресуществление хлеба и вина в тело и кровь Христову» совершающееся «призыванием и действом Святаго Духа, чрез молитву и благословение священническое и печать креста в словесех, Бога Отца молящих: “и сотвори убо хлеб сей... а еже в чаше сей... преложив Духом Твоим Святым”...»[2]. В конце Медведев призывал на себя всяческие клятвы и анафемы, если его покаяние окажется неискренним.

По решению патриарха для зачитывания покаянного послания Медведева и его единомышленника, лишенного сана иерея Саввы Долгого, был собран собор из бывших тогда в Москве архиереев и «всего царствующего града» священного чина. Савва произнес покаяние прямо на Соборе. Текст Сильвестрова отречения был зачитан в отсутствие его автора. Это дало повод Прозоровскому, и не ему одному, думать, что отречение составлено кем-то другим. Но В. Верюжский утверждал[3], что видел рукописный оригинал отречения Медведева, на обороте которого стояла его собственная подпись. Так или иначе, на Соборе сам вопрос о пресуществлении уже не обсуждался, но были только оглашены покаянные послания отступников, а затем «Поучительное послание патриарха Иоакима», в котором излагалась суть и история вопроса. Считается, что последнее было составлено иноком Евфимием. Аргументации в нем уделено самое малое место. Причем если Лихуды в «Акосе» и Медведев в тексте покаяния говорят о словах Христовых как об основании и начале таинства, то Евфимий, с одной стороны повторяя их, с другой – в двух местах послания твердо настаивает на том, что слова «приимите, ядите» произнесены Спасителем уже после совершения таинства на Вечере, неопределенно ссылаясь на мнение «само-

[1] Остен. С. 77.

[2] Там же. С. 77–78.

[3] См.: *Верюжский В.* Афанасий, архиепископ Холмогорский. СПб., 1908. Примеч. на с. 504.

го Иоанна Златоуста»[1], что давало возможность в очередной раз настаивать на догматической необходимости отказаться от поклонов при произнесении этих слов. Кроме того, были анафематствованы сочинения Медведева и «Венец веры» его учителя, Симеона Полоцкого.

Через год после Собора Медведев был вторично пытан и казнен, а Лихуды издали большое антилатинское сочинение «Мечец духовный», в котором изложили свой диспут с иезуитом Руткой, где также касались вопроса о пресуществлении. Непонятно только, воспроизводит ли текст 1691 года действительный диспут, состоявшийся еще до приезда Лихудов в Москву, или он был правлен и дополнен уже с учетом московских событий. Как бы то ни было, там присутствует та же выдержанная точка зрения, что и в «Акосе»: «Перво, глаголет иерей словеса Господня, сиречь “приимите, ядите”... и по сих творит призывание Святаго Духа и глаголет: “сотвори убо хлеб сей...” и прочая якоже предречеся. Темже, ниже словеса токмо Господня без призывания Святаго Духа и молитвы иереовы, благословения же и печати креста могут совершити таинство, ниже, паки, едино призывание Святаго Духа чрез молитву иереову, благословение и печать креста может совершити таинство евхаристии...»[2]

На этом под московскими спорами XVII века о времени пресуществлении Святых Даров можно подвести черту[3].

С точки зрения догматической в итоге их, безусловно, было утверждено православное учение по этому вопросу, учение, в котором мистическое действие Церкви было поставлено необходимым условием действенности слов Спасителя. На Западе

[1] См.: Остен. С. 93, 107.

[2] Мечец духовный: Памятник русской духовной письменности XVII века. Казань, 1866. С. 309–310.

[3] Незначительную вспышку их можно отметить еще в Новгороде в начале XVIII столетия (см.: *Миркович Г.* О времени пресуществления Св. Даров. С. 229 и далее).

умаление этого пункта было, возможно, одним из следствий принципов pax romana, о которых говорилось выше.

Однако с точки зрения богословско-исторической, а пожалуй, и психологической обращает на себя внимание одна подробность этих споров. Хотя защитники православного учения не раз упоминали в полемике имя святого Марка Эфесского, никто из них ни разу не сослался на его тексты. Между тем именно они дают и наиболее законченное изложение учения, и наиболее убедительное истолкование того самого места из святителя Иоанна Златоуста, которое было одним из главных камней преткновения в споре.

«Восприяв изложение Таинства Литургии от священных Апостолов и от наследовавших им учителей Церкви, ни у кого мы не нашли, чтобы словами Господними, и только ими, освящался и совершался дар Евхаристии, – пишет святитель Марк, – но у всех согласно эти слова приводятся описательно и являются как бы предисловием, ради памяти о совершавшемся тогда событии, и они как бы “влагают” силу предлежащим Дарам для пресуществления и последующих за сим молитвы и благословения священника, чтобы тем действием уже пресуществить Дары в самый Прообраз – Владычни Плоть и Кровь»[1]. И святитель Иоанн Златоуст, и святитель Василий Великий в своих литургиях сперва приводят слова Христовы, чтобы через них возобновить память тех событий и вложить «освящающую силу в совершаемое, но затем молятся и призывают благодать Святаго Духа, чтобы она, пришедши, тогда реченное, ныне делом соответствующим образом соделала и предложенные Дары совершила и претворила в Господни Тело и Кровь... Ибо как в первом том творении, хотя земля и получила по Божьей заповеди, силу произращать то, что происходит из нее, и эта заповедь, как говорит тот же Учитель, оставшаяся навеки в земле, придала ей силу непрестанно

[1] *Амвросий (Погодин), архим.* Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. М., 1994. С. 295.

произращать, однако для совершения возрастаемого необходима также и наша забота... таким образом, и здесь, единожды сказанное Спасителем, как и говорит божественный Златоуст, всегда совершает действие, но, подобно же, содействует для совершения (освящения) предлежащих Св. Даров и сила божественного священства, действующая чрез молитву и благословение. Ибо и та вода крещения, которая по виду просто вода, соделывает отпущение всех грехов – чрез невидимое содействие Божественного Духа; итак, не в том смысле, что мы исключительно придаем веру нашей молитве или считаем те слова бессильными, мы молимся о предлежащих Дарах и таким образом совершаем их, но – и тем словам мы сохраняем свойственную им силу и являем значение божественного священства, которое совершает все Таинства чрез призывание действующего чрез него Святого Духа»[1].

И далее: «...что единожды сказанное Им, тем самым, что оно было Им сказано, как слово Творца, всегда действует – это говорит Златоязычный Иоанн. Что же касается того, что эти слова, ныне произносимые священником, тем самым, что произносятся им, могут совершить сие – этого отнюдь не должно учить, поскольку слово Творца не само по себе действует тем, что произносится тем или иным человеком, но в том его значение, что оно раз и навсегда было сказано Богом»[2]. Таким образом, когда святитель Иоанн говорит, что «Слово Владычнее, единожды реченное, соделывает Жертву совершенной», то выражение «единожды реченное» означает не «ныне произносимое», но то, что «единожды реченное Христом» всегда «влагает освящательную силу в предложенные Дары, но не уже и делом освящает их (чрез одно только произношение их); ибо это, чрез молитву священника, соделывает наитие Святаго Духа...»[3]

[1] *Амвросий (Погодин), архим.* Святой Марк Эфесский... С. 295, 298.

[2] Там же. С. 300.

[3] Там же. С. 301.

В свою очередь, учение святителя Марка есть, очевидно, прямое развитие учения святителя Николая Кавасилы, которого в приведенном тексте он цитирует дословно, не называя, впрочем, его имени. В «Изъяснении божественной литургии» у последнего аналогичное место звучит так: «Мы веруем, что само слово Господне совершает таинство, но именно чрез священника, чрез предстательство его и молитву; ибо оно действует не просто через все и не как-нибудь, но требуется многое, без чего оно не окажет своего действия»[1]. Те, кто верит, что Дары освящаются молитвой, вовсе не уничижают слов Спасителя и не полагаются на себя и на сомнительные человеческие молитвы, в чем упрекают нас латиняне. «Если, как говорят они, не видно, что производят молитвы, то равным образом не видно, священник ли то, что называется этим именем, не видно, может ли он освящать миро; и таким образом, не может совершиться таинство причащения, потому что на самом деле тогда нет ни священника, ни алтаря; так как они и сами не скажут, что слово Господне, независимо от лица и без алтаря, имеет силу совершительную. Но алтарь, на котором должно полагать хлеб, освящается миром, а миро священнодействуется через молитвы... Притом совершение таин молитвою предали Отцы, принявшие от Апостолов и их учеников и все прочее... и святую Евхаристию. Предали после многих других и Василий Великий, и Иоанн Златоуст, великие учители Церкви... Что же до того, будто для освящения Даров достаточно слова Господня о тайнах, произносимого в виде повествования, – о том не видно, чтобы сказал кто-то из Апостолов или из Учителей. *Что однажды изреченное Господом, потому именно, что оно изречено Им, оно, как слово творческое, всегда действует, о том, говорит и блаженный Иоанн. Но что, будучи произносимо теперь священником, оно имеет силу, потому что оно произнесено, – этого ниоткуда нельзя видеть, ибо то*

[1] *Николай Кавасила, свт.* Христос, Церковь, Богородица. М., 2002. С. 157.

творческое слово действует не потому, что в известных случаях произносится каким-нибудь человеком, а потому, что однажды произнесено Господом» (курсив мой. – *Прот. Павел*)[1].

Сравнив теперь это учение отцов с «Акосом» или посланием патриарха Иоакима, легко заметить, что святой Николай и святитель Марк гораздо убедительнее разъясняют значение слов Христовых, чем это сделали Лихуды, и, в свою очередь, это является следствием того, что первые без оговорок признаю́т за словами Христовыми присущую им творческую силу, показывая в то же время, что она (сила) обнаруживает себя именно в таинственной жизни Церкви, выражением чего и служит необходимость священнической молитвы для совершения Даров[2]. Догматика раскрывается через экклесиологию.

[1] *Николай Кавасила, свт.* Христос, Церковь, Богородица. С. 159. Далее святой Николай, исходя из текста мессы, доказывает даже, что и латиняне, сами того не подозревая, также освящают Дары призыванием Святого Духа (см.: Там же. С. 160–161).

[2] Ср.: «Семь слов о жизни во Христе» (Там же. С. 49–50). Ср. также у свт. Филарета: «Восточное учение, когда утверждает, что пресуществление совершается благословением, сим отвергает усеченность латинского учения, но не отрицает важности и силы слов Христовых в таинстве, не отрицает того, что они существенно нужны в совершении таинства; не говорит, что и без них может совершиться таинство» (*Филарет (Дроздов), свт.* Письма митрополита Московского Филарета к А. Н. Муравьеву. Киев, 1869. С. 219) – и у св. прав. Иоанна Кронштадтского: «Тем же словом Божиим и ныне во время совершения литургии пшеничный хлеб претворяется в пречистое Тело Христа Бога, а виноградное вино красное – в Кровь Его...» (*Иоанн Кронштадтский, св.* Полное собрание сочинений: В 6 т. СПб., 1893–1894. Т. 6. С. 177). При этом у того же св. Иоанна: «Призвавши Духа Святаго на предлежащие Дары и освятивши их молитвою преложения (во время литургии) помяни, что *небо и земля мимоидет, словеса же Господни не мимоидут*, и что хлеб и вино непременно прелагаются в тело и кровь Господню, по воле Самого Господа и по действию Святаго Духа» (*Иоанн Кронштадтский, св.* Моя жизнь во Христе: В 2 т. СПб., 1893. Т. 2. С. 127).

Предположим, что текстов свт. Марка мог не знать Медведев, но они определенно были известны, не говоря уже про Лихудов, даже Евфимию, который в 1689 году перевел «мудрейшаго и словеснейшаго Марка Евгеника, митрополита ефесскаго повествование церковнаго последования»[1], разделившее, правда, печальную судьбу других его переводов и так и не дошедшее до печати. Знали «грекофилы» и «Изъяснение Божественной литургии» святителя Николая Кавасилы, но приводили из него только толкование эпиклезы[2], уходя от обсуждения цитированного выше места, где отдавалось должное творческой силе установительных слов Спасителя: очевидно потому, что это затрудняло возможность подвести оппонентов под «хлебопоклонную ересь». В итоге их учение двойственно, и понятно почему: отмена поклонов привела к слишком серьезным последствиям, чтобы можно было вновь признать ее необязательной[3], однако, аргументируя ее и настаивая на ней, они вынужденно подвергали сомнению свой же тезис о равной необходимости для совершения таинства

[1] *Красносельцев Н.* «Толковая служба» и другие сочинения, относящиеся к объяснению богослужения в древней Руси до XVIII века: Библиографический обзор // Православный собеседник. 1878. Май. С. 42.

[2] См.: Акос. С. 35–36. Причем с точки зрения полемики о поклонах в цитате из свт. Николая Кавасилы в «Акосе» опущено следующее важное место: «Возвестив о той страшной вечери, как Спаситель пред своими страданиями, преподал ее святым своим ученикам, как взял чашу, как приял хлеб и, возблагодарив, освятил и как изрек те слова, которыми показал, что это таинство. *Произнесши эти самые слова, священник потом преклоняется до земли* (курсив мой. – *Прот. Павел*), молится и просит...» и т. д. (*Николай Кавасила, свт.* Христос, Церковь, Богородица. М., 2002. С. 155).

[3] Никон, правда, в разговоре с Нероновым, явившимся обличить его, после того как несколько лет пробыл «в бегах», признал, что, в сущности, все равно, по каким книгам молиться (см.: *Лобачев С. В.* Патриарх Никон. СПб., 2003. С. 129).

как слов Спасителя, так призывания Святого Духа. В свою очередь Медведев, раз сделав поклоны знаменем разгулявшихся защитников «старины», также не мог даже отчасти поступиться ими. Следственно, в этом споре ни ему, ни Лихудам не оставалось иного выбора, как только погибнуть или победить, притом что это был, пожалуй, первый на Москве спор между *учеными* православными богословами, прошедшими сходную выучку в школе *западного* типа. Увы, все его участники оказались заложниками ситуации, которую сами спровоцировали. И может быть, поэтому в великих московских спорах XVII века были победившие и проигравшие, были твердые страдальцы за свои убеждения, но почти не было *святых*.

Эти споры были последним крупным событием в церковной жизни XVII века. Патриарх Иоаким умер в том же 1690 году, и на престол взошел Адриан – *последний* досинодальный патриарх. Вторым кандидатом на патриаршество был тогда митрополит Псковский Маркел, как говорят, сторонник прозападной партии, почему избрание Адриана многие восприняли с облегчением. Действительно, он твердо проводил линию Никона и Иоакима: также не любил латинского духа, также поддерживал греков, также был уверен в том, что священство выше царства. Однако историки отмечают грустную параллель между его избранием и избранием патриарха Никона: как и Никон, Адриан так же долго отказывался от престола, но, судя по всему, смущенный совсем другими думами, предчувствуя, что рано или поздно ему предстоит вступить в неравную борьбу с духом времени[1]. Так и случилось: известное Адрианово послание о брадобритии – прямое тому свидетельство. Последние пять лет жизни патриарх был разбит параличом, и все школьные начинания XVII столетия пришли при нем в упадок.

[1] См.: *Скворцов Г.* Патриарх Адриан: Его жизнь и труды в связи с состоянием Русской Церкви в последние десятилетия XVII века // Православный собеседник. 1912. № 2. С. 192–193.

После его смерти Местоблюстителем Патриаршего Престола 20 лет числился митрополит Стефан Яворский, а затем был учрежден Синод. Но между новым и старым временем явился все же святой, одиноко стоящий на стыке столетий, подобно кресту на перепутье дорог: святитель Димитрий, митрополит Ростовский.

ГЛАВА 5

«СВЯТ, ДИМИТРИЙ, СВЯТ!»

> А без любве божественныя, само токмо желание небеснаго царствия, есть яко ветвь без корене, не плодоносящая, но увядающая.
> *Свт. Димитрий*

Святитель Димитрий Ростовский родился в 1650 году, а скончался 28 октября 1711 года. Отпевавший его рязанский митрополит Стефан, старинный друг и единомышленник, свое надгробное слово, не раз прерывавшееся слезами, завершил возгласом: «Свят, Димитрий, свят!» При этом не следует думать, что святитель затворился от бедствий времени в молитвенной или ученой келье. Он чувствовал историческое время почти болезненно и удивительным образом вписал себя в него, сделав это в таком интимном документе, как дневник – его знаменитый «Диаруш» с единственным в своем роде зачалом:

«...842 Михаил царь с матерью Феодорою наста и святый Мефодий патриарх наста.
Болгарская земля крестися.
955 Ольга крестися.
1011 Преставися Авраамий Ростовский.
1248 Батый убиен.
1540 Типографское художество вынайдено в немцах.

1637 Кумейщина была за гетмана казацкого Павлюка. Тогда ляхи казаков напав били и война началася.
1650 Я, грешный иеромонах Димитрий, родился от родителей христианских Савы и Марии... Того року была война Радимилова и Киев спален.
1652 Моровое поветрие было великое.
1659 Конотопская война.
1660 Война чудновская и Шеремет убит.
1662 Писати научился...»[1]

Окончив школу Киево-братского монастыря, к тому времени вполне «латинскую» по методе, он принял постриг в 1768 году. Свое первое сочинение, «Руно орошенное», посвященное описанию чудес от Черниговской иконы Пресвятой Богородицы, он написал через семь лет, в 1675 году, за год до этого став иеромонахом и проповедником в Чернигове. В «Руне» уже вполне чувствуется его рука. И здесь тайно присутствует мысль о времени: книга описывает 24 чуда – по числу часов дня и ночи. К каждому чуду прилагались беседа, нравоучение и статья из патерика («прилог») – материал отсюда потом пригодился для Четий-Миней, – но важнее этого было, конечно, первое изложение столь характерного для будущего святителя «богословия Покрова».

Принято упрекать святителя Димитрия за то, что он склонялся к мысли о непорочном зачатии Богородицы, доказательством чего, как правило, приводят слова из его небольшого сочинения «Поклонение Богородице», где говорится: «Покланяюся Твоему безгрешному зачатию и рождению от Святых Ти родителей Иоакима и Анны, и молю Тя, Госпоже моя, даждь ми житие безгрешно зачати и родити покаяние»[2]. Между тем это место нельзя рассматривать вне контекста лич-

[1] *Шляпкин И. А.* Святой Димитрий Ростовский и его время. Приложения. С. 4–5.

[2] *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения: В 5 т. М., 1839–1849. Т. 1. С. 284.

ного отношения святителя Димитрия к Богородице, которое на самом деле было глубоко традиционным. Чтобы понять это, надо вернуться к временам Киевской Руси.

В почитании Богородицы всегда существовало два акцента: почитание ее как Матери воплотившегося Слова и как «Заступницы рода христианского». И хотя киевский период не дает, или почти не дает, богословских *текстов*, в которых бы содержательно развивались мотивы второго рода, однако дает, быть может, большее: богословское *деяние*, напрямую относящееся к затронутой теме. Если до известного времени крупнейшие русские кафедралы посвящались Софии, Премудрости Божией, под которой следует, без сомнения, понимать именно Христа, воплощенную *Божию Силу и Божию Премудрость* (1 Кор. 1: 24), то однажды происходит очевидный поворот к кафедралам успенским.

На историческом плане это деяние совершил благоверный князь Андрей Боголюбский, ушедший из Киева с иконой Божией Матери во Владимир, чтобы там основать новый центр княжеской власти и новую церковную митрополию[1].

Однако, если отвлечься от политических мотивов этого шага[2], то его также можно связать с возобладанием библейских элементов над византийскими в самоопределении молодой

[1] Последнее ему, как известно, не удалось.

[2] Следует отметить и связь княжеского дома с Печерским Успенским (!) монастырем (см. завещание преподобного Феодосия Печерского), предполагающую, что монастырь, подобно Афону, изымался из юрисдикции константинопольских патриархов и подчинялся непосредственно киевскому князю. Церковная независимость от Константинополя, к которой, можно думать, в конечном счете стремился князь Андрей, ассоциировалась, таким образом, скорее с киевскими Печерами, чем с киевской Софией. См. подробнее: *Хондзинский Павел, свящ.* Афон и его сакральное восприятие в русской традиции // Материалы международной научно-богословской конференции «Россия – Афон: тысячелетие духовного единства». М., 2008. С. 73—80.

русской традиции. С этой точки зрения князь Андрей совершил как бы *исход*[1], чтобы на новом месте начать устроение Нового Израиля[2]. Он же построил, как известно, первый храм

[1] «Сравнивая изображения и тексты Ветхого Завета, можно выделить ряд образов, отражавших, видимо, основные черты политической концепции владимиро-суздальских князей. Таковы образы "винограда" – избранного Богом народа, который Он выводит из Египта и насаждает на новой земле, и его стража – "мужа десницы", "сына человеческого, егоже укрепил еси себе" – мудрого князя, во всем подобного библейским царям Давиду и Соломону, чьи изображения, как уже говорилось, украшают фасады церкви Покрова на Нерли и других храмов Владимира. Дошедшие до нас памятники литературы показывают, что авторы анализируемых программ храмовых декораций придавали дополнительные смысловые оттенки этим парафразам благодаря аллюзиям исторического характера. Имеются в виду бросающиеся в глаза параллели: выход евреев из Египта, их переход через пустыню и возвращение в землю Авраама, Исаака, Иакова – уход Андрея Боголюбского вместе со всем его домом и даже священниками из Вышгорода и приход в Ростовскую землю, отчину Мономаховичей; перенос главной святыни народа избранного – Ковчега Завета царем Давидом в его столицу Иерусалим – и перенос чтимой иконы Богоматери, главной святыни "колена Мономахова", позднее получившей прозвище Владимирской, из Вышгорода под Киевом во Владимир на Клязьме. Наиболее красноречивым свидетельством того, что такие совпадения подчеркнуто акцентировались Андреем Боголюбским, является текст "Сказания о чудесах иконы Владимирской Богоматери". В нем мы находим прямые аллюзии на текст Книги 2 Царств, содержащей рассказ о переносе Ковчега Завета из Ваала Иудина в "город Давидов – Сион"» (*Лившиц Л. И.* К вопросу о реконструкции программ храмовых росписей Владимиро-Суздальской Руси XII в. // Дмитровский собор во Владимире. М., 1997. С. 160).

[2] «Обращает на себя внимание обилие мотивов и тем, связанных с образами богоизбранного народа и его мудрых царей – Давида и Соломона, чьи изображения находим среди рельефов Успенского и Дмитровского соборов во Владимире и церкви Покрова на Нерли. С ними, создателями Скинии и строителями "Святая Святых", владимирские книжники сравнивают князя Андрея Боголюбского. Сами

Покрова, что, в свою очередь, косвенным образом находит отзвук в широком распространении на Руси именно в это время апокрифического сказания «Хождение Богородицы по мукам», где Мать Спасителя выступает как защитница и предстательница пред Богом осужденных за нехристианскую жизнь христиан[1]. Спустя два века после крещения русский человек открыл во Христе-Софии грозный лик Спаса «ярое око» и в сознании собственной безответности перед ним ощутил потребность *покрова*. Нет нужды специально доказывать, что именно такого рода почитание Богородицы легло в основу всей дальнейшей русской традиции. Спустя шесть столетий святитель Димитрий дал ее богословское обоснование.

Богородица, согласно ему, находится в особом отношении к Лицам Пресвятой Троицы: «...бысть бо Богу Отцу дщи; Богу

же постройки – Успенский собор во Владимире, Рождественский собор в Боголюбове – уподобляются Иерусалимскому храму, воздвигнутому Соломоном» (*Лившиц Л. И.* К вопросу о реконструкции... С. 156). И ниже: «Итак, анализ основных принципов формирования систем росписей храмов, созданных по заказу Андрея Боголюбского и Всеволода III, показывает, что в основе их лежала развивавшаяся и обогатившаяся, но, по сути, единая, часто почти буквально интерпретируемая идейная концепция “Нового Израиля”, разработанная владимирскими князьями и их ближайшим окружением» (Там же. С. 170).

[1] «И сказал ей архистратиг: “Пойдем, Пресвятая, я покажу тебе огненное озеро, где мучается род христианский”. И она увидела и услышала их плач и вопль, а самих грешников не было видно, и спросила: “В чем грех тех, кто здесь находится?” И сказал ей Михаил: “Это те, что крестились и крест поминали, а творили дьявольские дела и не успевали покаяться, из-за этого они так мучаются здесь”. И сказала Пресвятая архистратигу: “Единственную молитву обращаю к тебе, чтобы и я могла войти и мучиться с христианами, потому что они назвались чадами сына моего”. И сказал архистратиг: “Отдыхай в раю”. И ответила Пресвятая: “Молю тебя, чтобы ты позвал воинство семи небес и все воинство ангелов для того, чтобы помолиться за грешников, и пусть услышит нас Господь Бог и помилует их”» (Апокрифы древней Руси. СПб., 2002. С. 167).

Сыну Мати, Богу Духу Святому... Невеста неневестная... на уневещение Богу Духу Святому взыде девственною чистотою, на матерство Богу Сыну взыде смирением... на дщерство Богу Отцу взыде любовию, теми же степенями и в безсмертном успении Своем на небо ко Отцу и Сыну и Святому Духу взыде»[1].

Богородица занимает особое место в Церкви, «ибо Та сущи дщи Давидова посредствует яко шея между Главою и телом, между Христом, главою Церкве, и между верными, иже суть Телом Церкве его, превосходящи Церковь яко воистину вышше всех сущая, Христа же досяжущи, яко плоть Ему давшая»[2]. И потому даже имя Ее обладает молитвенною силою[3], и потому Богородица не только защита христианам от врагов духовных и телесных, но и более того: Она покрывает их «крылома милости Своея от казни Божия, якоже кокош птенцы своя от пазноктей орлия. Сокрывает от лютаго прещения Господня, якоже мати чадо свое под ризу Свою от некоего страха, покрывает от праведнаго суда Божия, и от мести Омофором заступления Своего»[4].

[1] *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. 3. С. 145.

[2] Там же. 164–165.

[3] [Иоанн Лествичник в слове 15-м говорит:] «Всегда именем Иисусовым бей ратника, крепчаши бо сего оружия не обрящеши, ни на небеси, ни на земли. Но приимите и мой совет, другое всесильное имя, аки другое оружие в другую руку возмите: имя Марии, Матере Иисусовы, крепчайши бо сего оружия не обрящеши» (*Дмитрий Ростовский, свт.* Руно орошенное. Чернигов, 1702. Л. 29 об.). Ср. с «Богородичным правилом» преподобного Серафима Саровского.

[4] *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. 3. С. 295. Ср. в «Руне»: «...Бога бо крепкаго и сильнаго молитвами Своими связует, Егоже иногда на земле связоваше пеленами. Связует, глаголю, Бога молитвами своими, егда бо Он прогневан сущи грехами нашими, хощет нас внезапными язвами казнити...» (*Димитрий Ростовский, свт.* Руно орошенное. Л. 7); см. также: «Слово на празднество Казанския иконы Богородицы» (*Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. 3. С. 118).

И если Господь разделил стадо свое на два: «овец и козлищ» – праведников и грешников – и поставил Петра *пасти овцы своя*, то грешников – «козлищ» – пасет Богородица, Которая «тщится их из козлищ сотворить овцами. Ведущи же яко не возможно им быть овцами донележе не оставят своего безумия, уготова им пажить такову, яже имать некую силу дивную: аще бо кто от безумных тоя вкусит, абие мудр будет... Се дело Матери Божией ко грешникам; чистой Девы к скверным беззаконникам, да их уцеломудрит, вразумит и ко спасению наставит»[1].

Можно было бы говорить о крайностях такого богословия, независимо от того, восходят ли они к древнерусской или латинской традиции, но святитель Димитрий уравновешивал эти крайности неожиданным и резким движением мысли, а точнее – сердца: если мы «уповаем яко Она покрыет ны кровом крилу своею», имея «о чадех Своих прилежное попечение»[2], то чадами Ее могут стать все, в том числе и грешные – «козлища», но лишь там, где Господь усыновил ей Своего ученика – при кресте Его. Стоять там – всегда видеть перед собой Распятого Спасителя и сраспинаться ему со-страданием, «и возлюбит ны благая всего мира Мати, аще духовное мученичество понесем, аще изволением сотворимся мученики, *несть бо Сын Мариин, иже не мученик*»[3] (курсив мой. – Прот. Павел).

Тема Богородицы неслучайно сплетается здесь с темой мученичества: «... аще бы всех за Христа страдавших мучеников страдание во едино собрати, то колико их будет? Сия вся совокупя, применить к страданиям Пречистыя Девы Марии: то Она всех более страдаша, аще и не телом, но душею Своею сострадаше неповинно страждущему Сыну Своему и Богу»[4].

[1] *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. 2. С. 85–86.

[2] *Димитрий Ростовский, свт.* Руно орошенное. Л. 78.

[3] Там же. Л. 79.

[4] *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. 1. С. 253.

В похвалу мученичеству составил святитель и главный труд своей жизни – Минеи. Он принялся за него «из послушания» летом 1864 года. Если «Руно» приносило «на всякий час» суток свою похвалу Богородице, то Минеи вобрали в себя *время церковного года*. Собственно, тогда уже существовало издание такого рода – Великие Четьи-Минеи святителя Макария, – и первоначально предполагалось, что они будут взяты за основу будущего творения. Но Москва неохотно делилась с Киевом книгами, а кроме того, в руки святителя попали издания болландистов – известные Acta sanctorum, – и в результате он зачастую отдавал предпочтение именно им, найдя в них не только подлинные исторические свидетельства о подвигах древних мучеников, но и самое упоминание о многих из тех, чья память с течением времени выпала из русских месяцесловов[1].

Речь шла не о предпочтении Запада, но о выборе ученого историка[2] и богослова. Это подтверждается тем, что связь с

[1] «Святитель должен был искать других пособий. Макарьевские Великие Четии-Минеи давали в этом отношении богатейший и вполне надежный материал. Однако Святитель Димитрий обратился не к ним, а к изданию Болландистов – Acta Sanctorum – и оттуда, главным образом, дополнил свои Четии-Минеи новыми житиями и памятями. Это издание, после первого же знакомства, произвело сильное впечатление на Святителя Димитрия; он внимательно читал и изучал его и, найдя здесь много житий таких святых, которые в старину почитались и прославлялись, а потом были забыты и исключены из календарей, решил воспользоваться ими для пополнения своих Четий-Миней» (*Державин А., прот.* Четьи-Минеи свт. Димитрия, митрополита Ростовского, как церковно-исторический и литературный памятник // Богословские труды. 1976. № 16. С. 58).

[2] «В месяцеслове Четий-Миней мы нередко встречаем заметки исторического характера, не имеющие прямого и непосредственного отношения к агиографии. Так, например, 17 декабря, после жития святого пророка Даниила, Святитель дает довольно обширное исследование о вавилонских и персидских царях» (Там же. С. 75).

богослужебным годом в Минеях святителя не ограничивалась только последовательностью расположения житий – последние святитель в свою очередь дополнял и расширял за счет текстов богослужебных канонов и стихир[1]. Точно так же, когда речь шла о библейских событиях или жизнеописаниях библейских праведников, он обращался непосредственно к тексту Писания[2].

Отсюда ясно, что он заботился прежде всего о достоверности первоисточника, и таковой при составлении житий для него обладали преимущественно три рода текстов: тексты Священного Писания, древние мученические акты, опубликованные болландистами, и богослужебные тексты[3]. Так возникало пересечение вечности и времени, дающее в итоге ощущение священной истории и жизни в ней, и в этом вновь обнаруживалась органичность преемства с древнекиевской традицией.

Дело не только в очевидной близости самих принципов работы над текстом – достаточно указать хотя бы на проповеди святителя Кирилла Туровского, в которых авторское слово органично прорастает из бесчисленных библейских и бого-

[1] «В его изложении мы встречаем не только отрывки из песнопений праздника, его предпразднства и попразднства, но и целые сцены, составленные на основании службы или по ее примеру. Так, в слове на Благовещение приводится беседа Архангела Гавриила с Пресвятою Девою, написанная по примеру и под сильным влиянием канона на этот праздник...» (*Державин А., прот*. Четьи-Минеи свт. Димитрия, митрополита Ростовского, как церковно-исторический и литературный памятник // Богословские труды. 1976. № 16. С. 96).

[2] «В таких случаях он не любил пользоваться библейскими сведениями из вторых рук, а обращался к ним непосредственно и передавал самостоятельно» (Там же. С. 91).

[3] «Праздничная Минея, вообще, имела высокое достоинство в глазах Святителя, он старался как можно теснее связать с нею свои повествования и все, что сообщала она, считал за непререкаемую истину» (Там же. С. 96).

служебных аллюзий и микроцитат, – но именно в самом восприятии жизни. Тогда, в Киевской Руси, наглядней всего оно обнаружило себя, пожалуй, в цикле памятников, связанных с именами первых русских святых Бориса и Глеба.

В них страдания святых Бориса и Глеба – ставших, строго говоря, жертвами политического убийства – прямо уподоблялись страданиям Христовым, воспринимались как их проекция, совершались как подражание им и именно поэтому и становились мучением *за Христа*, что подчеркивалось среди прочего выразительной деталью жития: убийцы приступают к благоверному князю Борису в момент совершения им заутрени и чтения Евангелия, – жизнь и история сливаются с богослужением и становятся им[1]. Та же мысль находила себе выражение в паремиях древней службы Борису и Глебу, где под заглавием «Бытия чтение» рассказывалась история убиения князей-страстотерпцев. Священная история – книга Бытия – прямо продолжалась в истории русского народа[2]. Это

[1] Христос приобретается и познается, говорит апостол, через «сообщение страстей его» (Флп. 3: 10). Несомненно, что отзвук именно этих слов слышится в предсмертной молитве благоверного князя Бориса, которую вкладывает в его уста преподобный Нестор: «Благодарю Тя, Владыко Господи, Боже мой, яко сподобил мя недостойнаго съобьщнику быти страсти Сына Твоего Господа нашего Исуса Христа. Посла бо единочадаго Сына своего в мир, Его же безаконьнии предаша на смерть; и се аз послан бых от отца своего, да спасу люди от супротивящихся ему поган, – и се ныне уязвен есмь от раб отца своего. Нъ, Владыко, отдай же им грехов, мене же покой с святыми...» (*Нестор Летописец, прп.* Чтения о святых мучениках Борисе и Глебе // Древнерусские княжеские жития. М., 2001. С. 99).

[2] «В русской истории Борис и Глеб получают то же значение, которое в мировой истории – в истории всего человечества – имело убийство Авеля: русская история начинается с трагедии – и вместе с тем с искупительной жертвы... Необходимо подчеркнуть, что Авель традиционно рассматривается как первый святой (первая жертва) в человеческой истории. Совершенно так же Борис и Глеб – это первые

подтверждает высказанную выше мысль о библейских (не византийских!) акцентах киевской традиции[1] и лишний раз указывает на невозможность существования pax graeca.

В эту священную историю святитель входил так глубоко, что давал иногда даже ее драматическую реконструкцию, заполняя существующие в источниках пробелы и удивительным образом не утрачивая при этом ощущение внутренней правды текста. Объяснение этому только одно – он сам совершенно органично и естественно жил этой жизнью, и святые, о которых он писал, были для него собеседниками не менее реальными, чем собственные современники.

В 1869 году он внес в дневник описание сна, виденного Филипповым постом 1865 года: «В одну ночь скончав письмом страдания св. мученика Ореста, которого память ноября 20 почитается, за час или меньше до заутрени лег отдохнуть не раздеваясь и в сонном видении узрел святого мученика Ореста, лицом веселым ко мне вещающего сими словами: *я больше претерпел за Христа мук, нежели ты написал*: сие рек, открыл мне перси свои и показал в левом боку великую рану, сквозь во внутренность проходящую, потом открыв правую по локоть руку на самом противу локтя месте и рекл: *сие мне перерезано*: причем и видны были перерезанные жилы, также и левую руку открывши, на таком же месте указал такую же рану... В то самое время учиненный к заутрене благовест пробудил меня, и я жалел, что сие весьма приятное видение скоро окончилось...»[2]

святые в *русской* истории» (*Успенский Б. А.* Борис и Глеб: восприятие истории в древней Руси. М., 2000. С. 47). И далее: «Русская история оказывается сакральной историей. Отсюда и народ является избранным и земля – священной. В дальнейшем Россия, подобно Святой Земле, именуется “святой Русью”» (Там же. С. 48; см. ниже у него же о работниках единагонадесять часа).

[1] Киев – Второй Иерусалим!

[2] *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. 1. С. 487–488.

Тем же постом он видел во сне и мученицу Варвару. На просьбу умолить Господа о грехах святая ответствовала: «*Не ведаю, умолю ли: ибо молишься по-римски*. Думаю, – продолжал святитель, – что сие мне сказано для того, что я весьма ленив к молитве и уподобляюсь в сем случае Римлянам, у коих краткие молитвословия, так, как и у меня кратка и редкая молитва. Слова сии услышав от Святыя, начал я тужити и аки бы отчаяватися; но Святая спустя мало времени воззрела на меня с веселым и осклабленным лицем и рекла: *не бойся!* И иныя некоторыя утешительныя произнесла слова, коих я не вспомню»[1]. Как видно, сам святитель упрек великомученицы отнес вовсе не на счет своих возможных «римских» заблуждений, хотя Москва находила их не только у него, но и у большинства малороссийских богословов, и в связи не только с учением о непорочном зачатии Богородицы, но и с теми же евхаристическими спорами.

По требованию патриарха упоминания о «безгрешном рождестве» Девы были изъяты из Миней. Остались черновые записи святителя, по которым видно, что он размышлял над этим вопросом, стремясь найти у отцов указания, которые бы позволили взвешенно изложить догмат, но не довел работу до конца[2]. Когда же до Малороссии дошли московские споры о времени пресуществления, святитель, очевидно, отозвался на них упомянутым выше трактатом[3], который показывает, что путь к согласию все же существовал.

Трактат начинается с изложения различных точек зрения на вопрос: одни считают, что пресуществление совершается только словами Христовыми; другие «весьма отсекают силу

[1] *Шляпкин И. А.* Св. Димитрий Ростовский и его время. С. 481–482.

[2] См.: Там же. С. 238. Примеч. 3.

[3] Не только Миркович, но и первый публикатор трактата святитель Филарет (Гумилевский) усваивал его именно святителю Димитрию.

словес Христовых, глаголюще та быти ничтоже действующая отнюдь, но токмо исторически воспоминаемая...»[1]. Но есть и третьи, которые считают, что слова Христовы – начало, а призывание Святого Духа – совершение и одного без другого быть не может: «...к сим и мы прилагаемся»[2].

Далее следует собственно основная часть трактата, которая посвящена вопросу о поклонах и призвана привести к согласию непримиримых спорщиков. Латиняне кланяются на слова Христовы потому, что считают пресуществление уже совершенным, народ же российский кланяется «начатку и основанию пресуществления»[3]. Повторяется аргумент Медведева: в Риме и кресту, и иконам кланяются – неужели мы не будем из-за этого почитать их? «Кланяющеся же в словеса Христова, не римляном подражаем, но свое соблюдаем благоговеинство»[4]. Даже исторически произнесенные слова Христовы могут иметь великую силу, как это произошло со святым Марко Фряческим, который привел в беседе слова Христовы «гора, двигнись в море» – и соседняя гора действительно сдвинулась со своего места. Пусть предложенные дары еще и не «пресуществленны в тело Христово, обаче не суть простый хлеб, но святый и почитания великаго от нас достойный»[5]. Сам образ предложенного хлеба показывает, что это не простой хлеб: «Понеже на нем образ креста Христова и имя Иисус Христово печатию изображено. Аще почитаем крест Христов, на чесом либо изображенный, и покланяемся ему, убо и на хлебе того изображена должни есмы почитати и покланятися. Аще почитаем имя Иисус Христово, на чесом либо написанное и по-

[1] *Миркович Г.* О времени пресуществления Св. Даров. Приложение. С. I.

[2] Там же. С. II. Здесь же автор трактата приводит обширную цитату из «Акоса», на которую мы уже ссылались выше.

[3] Там же. С. VI.

[4] Там же. С. VII.

[5] Там же. С. X.

кланяемся тому, то что возбраняет покланятися имени Иисус Христову на святом предложенном хлебе изображенному?»[1] Заканчивается трактат напоминанием о великих русских святых, которые жили в прежние времена, споров нынешних не слыхали, о времени пресуществления вопрошать не дерзали, а только веровали несомненно, что на литургии хлеб и вино истинно пресуществляются в Тело и Кровь Христову. «Сим и мы подражать потщимся, не состязающеся, когда совершаются тайны; аще бы человек знал когда, не были бы тайны, но явны, но Господь тое скрыл от нас, глаголя: не весте, когда Господь Ваш приидет»[2].

Как видно, по спокойной взвешенности своих положений трактат оказывается ближе всего к позиции греческих святых отцов, Николая Кавасилы и Марка Эфесского[3], и это, быть может, важнейший аргумент в пользу того, что именно *святитель* Димитрий, а не кто иной, мог быть его автором:

«Свят, Димитрий, свят!»

[1] *Миркович Г.* О времени пресуществления Св. Даров. Приложение. С. XII.

[2] Там же. С. XXV.

[3] Это подтверждает, собственно, и современная литургическая практика, вопреки категорическому запрету Лихудов, предлагающая архиерею «отлагать шапку» именно перед произнесением слов Спасителя. См. в чине литургии святителя Иоанна Златоуста: «И по молитве архиерей отлагает шапку и налагает омофорий, и показуя десною рукою к дискосу, глаголет архиерей: Приимите, ядите...» (Чиновник архиерейского служения. М., 1982. С. 94), – и в чине литургии святителя Василия Великого: «Архиерей приклоняет главу, воздвиг десницу свою со благоговением, благословляет Святый Хлеб, возглашает, глаголя: Даде святым своим учеником и апостолом рек: примите ядите...» (Там же. С. 148). Также никому не приходит сегодня в голову расценить как хлебопоклонную ересь «по преданию» делаемый сегодня во многих местах поклон на словах «Благодарим Господа».

«...Того ж 1689 года, июля 21 дня, с ясновельможным Гетманом Иваном Мазепой выехал я из Батурина в столичный царствующий град Москву... Сентября в 10 день были мы с Ясновельможным Гетманом у ручки Благочестивейшего Царя Петра Алексеевича, в монастыре Троицком, обители Сергия Радонежского: в том же монастыре был в то время и Патриарх, коего посещали мы часто... Святейший благословил мне, грешному, продолжать писанием Жития Святых и дал на благословение мне образ Пресвятыя Богородицы в окладе. В бытность нашу в Троицком монастыре казнено троих знатных особ за некоторый бунт: головы отсечены, а иные кнутом сечены, иным языки резаны, иным уши и в ссылку разосланы.

<...>

1701 год.

В феврале по Указу Царскому приехал в Москву, в неделю о Мытаре и Фарисее, число февраля бе 9.

Поставлен в Архиереи в Сибирь, в неделю Крестопоклонную марта 23 дня.

1702 год.

Января 4, в неделю пред Просвещением, переведен на Ростовскую Митрополию»[1].

Впервые история привела своего поклонника в Москву в страшные дни. Въехав туда в августе 1689 года, еще при правлении царевны Софьи, малороссы застали бегство Петра в Троицу (куда и сами вынуждены были отправиться вскоре), самый бунт и переворот. Это было первое свидание будущего святителя с Петром. Из Москвы, как только появилась возможность, спешно уехали, не раз, должно быть, благодаря Господа за то, что остались живы. Уже само умолчание о происходящих событиях свидетельствует за себя.

С 1690 по 1700 год святитель работал в Киеве над второй и третьей частью Миней, построив себе для этого специальную келью, и, вероятно, не с легким сердцем покидал ее в

[1] *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. 1. С. 491–492, 502.

1701 году, будучи вызван в Москву, чтобы быть поставленным в архиереи.

Чуть раньше, в марте 1700 года, его друг, Стефан Яворский, уже был поставлен в митрополиты Рязанские.

Митрополит Стефан надолго пережил святителя Димитрия, но так и не прижился в России, до последних дней стремясь в милую Малороссию.

Святитель Димитрий въехал в Ростов 1 марта 1702 года, во вторую неделю Великого поста[1], и остановившись для молебна в ближайшем к дороге Спасо-Яковлевом монастыре, сразу указал в соборе место своего погребения[2]. Ростов не полюбился ему больше Киева, он не стал великороссом, но он стал *русским святым*.

Еще до своего поставления в архиереи он встречал в Москве Петра и произносил приветственную речь ему, указывая в ней на некое таинственное сходство между «маестатом» царя-помазанника (христа Господня) и «маестатом» Христа Господа[3]. Казалось, что таким образом он без сопротивления отдавал все, за что сражались великорусские патриархи второй половины XVII столетия, настаивавшие на том, что именно патриарх, а не царь носит на себе образ Христов, но для святителя царское богоподобие («по Господе Боге есть яко бог земный»[4]) означало прежде всего необходимость уподобляться в милости всемилостивому Богу, ибо «благостыня утверждает престол царский»[5]. При этом он был вполне свободен от пред-

[1] «Марта 1, в неделю вторую Великого Поста, взыдох на престол мой в Ростов Господним изволением» (См.: *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. 1. С. 503).

[2] См.: *Шляпкин И. А.* Святой Димитрий Ростовский и его время. С. 291.

[3] См.: *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. 1. С. 50

[4] Там же. Т. 3. С. 5.

[5] Там же. С. 7. Посвященное этой теме «Слово на обрезание Господне» говорено также в Москве в 1702 году. От приветственной речи

ставлений о священной нерушимости «Третьего Рима». «Суть и ныне, – говорил он в одном из своих поучений, – многие в поднебесной монархии суть: но долго ли стоять будут: Бог весть. А конечно будет то время, в немже им не быти, но прейти»[1].

Выше же всего он ставил «свободу святыя Церкви».

В сочинении, так и озаглавленном, тоже можно было бы усмотреть латинское влияние, ибо здесь святитель ссылается не только на дар Константина (что делал и Никон), но даже и на теорию двух мечей. Однако из этих ссылок, пожалуй, и видно все различие между западным и русским ее прочтением. Прежде всего святитель убеждает в том, что епископам не подобает «боятися царей или начальников, понеже по апостольскому учению паче подобает повиноватися Богу, неже человеком»[2] и что никто, кроме них (епископов), не имеет права распоряжаться церковным достоянием, покусившийся на которое достоин смерти. Причем чем выше звание посягающего, тем тяжче он согрешает: «Больши согрешает царь отъемляй стяжания церковная, неже начальник»[1]. В качестве положительного примера приводится Константин Великий, который «даде церкви святей римстей многая благая подвижная и неподвижная»[2], и наконец поясняется, что такое двойной меч («меч сугуб»): «Един меч есть вещественный, его же имеяше Петр апостол, егда отреза ухо Малху в вертограде, яко чтется во евангелии в Христове страдании. Той меч достоит пастырем церковным имети защищение церкве своея, даже и до своего кровопролития, аще токмо духовным мечом ничто не поспешествует»[3]. Под пером святителя Димитрия меч, знаменующий светскую власть пап, неожиданно преобразуется в образ мученичества и любви, требующей от епископа готовности положить душу за Церковь.

Спустя полвека слово святителя исполнил делом его преемник, священномученик митрополит Ростовский Арсений (Мацеевич)[4]. Выступая против секуляризации церковных земель, он защищал не столько имения, сколько свободу и достоинство Церкви. Именно от ее лица он говорил со властью. В своем «Доношении Святейшему правительствующему Синоду» от 6 марта 1763 года он не обинуясь утверждал, что «Духовный регламент» надлежит исполнять лишь в той мере, в какой тот согласен со словом и законом Божиим, «понеже всегда тому больше надлежит внимать, что власть Божия глаголет и повелевает... нежели власть человеческая»[5]; присланные же

Петру его заметно отличает спокойная властность тона, что связано, очевидно, с принятием святителем архиерейского сана. В то же время: «Не для того существует архиерей и всякий другой духовный начальник, чтобы он величался и превозносился как почитаемый всеми, но для того, чтобы всегда и во всем носил на себе и нелицемерно являл собою образ смирения Христова, чтобы был явным поборником истины, не обинуясь, не взирая на лица, всегда готовым положить душу свою за Христа и Христову Церковь» (*Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. 4. С. 265). Замечательное разделение понятий: царь – образ *величия* Христа, а архиерей – образ *смирения* Христова.

[1] *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. 3. С. 395. И даже еще более резко: «Богатыи были первыи монархии, златом и сребром образованнии, но глина, понеже Бога не познаша. ...А о последних, что рещи? Чуть не глина, близь воничтожения; понеже и конец уже при дверех, не много и в глине разума найдешь» (Там же. С. 396 – имеется в виду толкование пророком Даниилом сна Навуходоносора).

[2] *Димитрий Ростовский, свт.* О свободе святыя Церкви. М., 1910. С. 16.

[1] *Димитрий Ростовский, свт.* О свободе святыя Церкви. С. 18.

[2] Там же. С. 25.

[3] Там же. С. 26.

[4] Он, между прочим, много сделал также для прославления святителя Димитрия.

[5] *Попов М., свящ.* Изгнанный правды ради. М., 2001. Приложение. С. 280. Труды свт. Арсения в большинстве своем мало изучены и не опубликованы. Исследователей более всего занимало его *дело*. Для целей настоящей работы, однако, достаточно напомнить известное.

для отчета архиереям и настоятелям монастырей приходно-расходные книги, «аки бы к прикащикам», унизительны всему священническому чину, ибо от времен апостольских Церковь никому не была подотчетна в своих владениях, «яко Богу данных и посвященных»[1].

За свою неуступчивость и дерзость святитель Арсений был лишен сана, расстрижен и сослан в пожизненную ссылку, где и умер под именем Андрея Враля. Его одинокое выступление не только превратило его жизнь в житие, но и подвело в известном смысле черту под господством малороссийской иерархии[2] – воспитанные на «Регламенте» выходцы из великороссийских церковных низов, подросшие за первую половину XVIII столетия, пришли им на смену. И нельзя не признать, что малороссов вспоминали недобрым словом. Многое можно списать на зависть, недоверие к малороссийской учености и тому подобное[3], но, кажется, суровость, если не жестокость, в обращении с пасомыми была характерным свойством многих малороссийских иерархов[4]. Правда «лобызалась» у них с беспощадностью. Тобольский митрополит Павел (Конюскевич), кажется, именно за это был смещен с кафедры. Митрополит Стефан (Яворский) в «Камне веры» отдельную главу посвятил необходимости казни еретиков и сам в свое время сделал все, чтобы хулитель святыни был сожжен. Про того же святителя Арсения рассказывают, что когда некий помещик, чтобы унизить своего священника, заставил того в праздник славить

[1] *Попов М., свящ.* Изгнанный правды ради. С. 281.

[2] См.: *Харлампович К. В.* Малороссийское влияние на Великорусскую Церковную жизнь. Казань, 1914. С. 488–489.

[3] «...Св. Дмитрий Ростовский писал царице Прасковье Феодоровне об одном попе своей епархии, который “пред многими людьми” хулил его “смиренное имя, нарицал еретиком и римлянином, и неверным, и многими браньми лаятельствуя”» (*Харлампович К. В.* Малороссийское влияние на Великорусскую Церковную жизнь. С. 491).

[4] См. Там же (примеч. 2). С. 490 (примеч. 2). С. 496.

Христа в хлеву, «митрополит, узнав про это, зазвал к себе помещика и приказал его высечь плетьми».[1]

Иным был святитель Димитрий. Стольник монастырского приказа Воейков не ладил с ним и пытался всячески досаждать ему. Однажды, когда святитель служил литургию, Воейков специально велел поставить кого-то на правеж под окнами собора. Крики слышны были в храме. Святитель просил остановить истязание, Воейков отказал; не докончив литургию, святитель уехал из собора в свое село Демьяны, место его аскетических подвигов и уединенных молитв. Он молился, крестообразно распростершись на полу, или, в подражание древним киевским святым, отдавал себя на съедение мошкаре[2].

Не имея земной силы, чтобы остановить мучителей, он искал мучений для себя. Не имея силы утишить страдания паствы, он страдал вместе с ней:

«Свят, Димитрий, свят!»

«1703, Иануария 6, в третий час дне Богоявления Господня, преставился отец мой, Савва Григорьевич, и погребен в монастыре Кирилловском Киевском в церкве Святыя Троицы. Вечная ему буди память»[3].

Это последняя запись в дневнике, сделанная рукою святителя. Но кто-то довел дневник до дня его кончины.

В 1705 году он посещает Москву и, проповедуя в Преображенском в присутствии царя на память мученика Евстафия Плакиды, рассказывает притчу о Царствии Божием, отправившемся на поиски подходящего для него места. Этого места не находится для Царствия Божия ни в сокровищницах знат-

[1] *Попов М., свящ.* Изгнанный правды ради. С. 35.

[2] См.: *Шляпкин И. А.* Святой Димитрий Ростовский и его время. С. 411. «Другой раз дочери Воейкова громко смеялись во время литургии и поучения. Оканчивая литургию, свт. произнес: “Благословение Господне на вас, кроме смеющихся”» (Там же. С. 360).

[3] *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. 1. С. 503.

ных людей, наполненных неправедным богатством; ни среди обсчитывающих покупателей торговых людей; ни в приказах и судах, наполненных мздоимством; ни в палатах пирующих, поедающих «людей Божиих вместо хлеба»; ни даже в Церкви, где молятся без внимания, ссорятся, говорят и думают о своем. «Изыде убо из града небесное Царство и грядущи путем, дойде некоего села... и се видит овые в последней нищете бедствующия, овые гладом тающия, овые на правежах биемыя, овыя плачущия, воздыхающия, и уже едва в ином душа в теле держится. То видя, небесное Царство возлюбило на селе жити, рече в себе: *сей покой мой, зде вселюся*. (Пс. 131: 14) . Ибо пишется: нужно есть Царствие небесное, и нуждницы восхищают е: между людьми убо нужду терпящими моему месту быти подобает. И тако Царство небесное вселилося в село; а Евангелие Святое и записало то словесы сицевыми: подобно есть Царство небесное сокровищу сокровенну на селе»[1].

В 1707 году, в Неделю жен мироносиц, подобным образом он обращается к своей пастве, приглашая ее отправиться на поиски Христа: Христос по обетованию с нами *до скончания века*, но где? Как Бог Он везде есть, но не везде обитает. В храмах? «Но, о Господи! Уже то время прошло, когда Ты изгнал безчинников от святаго Твоего храма; ныне и наше окаянное время настало: уже мы тебя изгоняем, а храм Твой в вертеп разбойников претворяем, и уже иногда рещи есть о храме Господнем: несть зде Бога; был да пошел прочь»[2]; Господь, впрочем, обитает в храмах нерукотворенных, то есть в христианах. Стало быть, Господа можно найти в собрании верных, в Церкви святой. «Но оле окаянных последних времен наших! Яко ныне та Святая Церковь зело утеснена, умалена ово от внешних гонителей, ово от внутренних раскольников»[3]. Из писания знаем, правда, что Господь *посреде людей Своих* (Пс.124: 2) Но

[1] *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. 3. С. 286–289.

[2] Там же. Т. 2. С. 177.

[3] Там же. С. 180.

кто люди Его? «Крестом ограждаемся и Христа распинаем»[1]. В чине духовном – «кто ради славы, кто ради прокорма», в монахах ропот, в народе татьбы и убийства. В боярах и судьях нет правды и милосердия – обижают людей убогих и нищих. «Грехи наша взяша от нас Господа нашего, и не вемы, где искати Его»[2]. Где же Господь? Лишь среди тех самых обидимых, нищих и убогих: «Любит Господь алчущих и жаждущих: а у вас и есть и пить мало чего, иному и половиннаго не станет хлеба; в вас убо Он обитает: есть зде. Любит страждущия безвинно: а в вас страдания того не исчислить: иные до крови биемии, иные на правежах мучими, и уже в ином едва душа в теле содержится. В вас убо Господь вселяется, смотряя на страдание ваше и вечную вам за то отраду готовя: есть зде. О новые страдальцы, страстотерпцы, мученики: молю вас и увещеваю, не изнемогйте в терпении, но благодарите Христа своего, а Он к вам по воскресении Своем будет в гости. <...> В вас Христос есть и будет, а вы рцыте. Аминь»[3].

В том же 1707 году он был занят составлением «Келейного летописца», о котором писал митрополиту Стефану: «...не имею я намерения быть гражданской истории писатель, по мнению политиков: да не будет сие. Не архиерейское то дело. Мирские люди могут в том трудиться... мне же предлежат духовная: и я намерен, в надежде помощи Божией, идти путем Священной Истории, не исключая совсем и светской, но прилежа более к Священным, нежели к светским вещам. Под названием же и образом Летописца желал бых некия полезныя нравоучения

[1] *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. 2. С. 182.

[2] Там же. С. 185.

[3] Там же. С. 191. Ср. в Слове о богатом и Лазаре: «...тамо нищета ваша претворится в богатство, воздыхание ваше в веселие, и слезы в радование вечное, а правежи, яже зде терпите, тамо претворятся вам в венец мученический, и будете царствовать со Христом во век» (Там же. С. 609).

писати, дабы читателя не токмо Историями увеселити, но и нравоучениями научити»[1].

От священной истории, заключенной в годовом богослужебном круге, он естественным образом перешел к истории в ее линейном измерении, соединяя в ней ученые хронологические изыскания с наставлениями в христианской жизни.

В августе 1708 года он последний раз был в Москве. 22 августа служил и проповедовал в Успенском соборе. 26 августа, на память мученика Адриана и Натальи, говорил в Покровском, в присутствии царевича и царевен, поучение о сострадательной любви.

29 августа, в день Усекновения главы святого Иоанна Предтечи, в присутствии тех же святитель «служил в монастыре девичьем Ивановском и поучение сказывал»[2] о двух пирах: Христовом и Иродовом.

У Христа – «все простолюдины, с улиц и пути собранные, убоги и нищи ликуют». У Ирода – «все люди начальные»[3]. Кроме начальствующих на нем присутствуют еще языческие божки – Афродита, Дионис и Арей: «по римски, Венус, Бахус и Марс, и словенски, прелюбодейство, пиянство и безчеловечие или человекоубийство»[4]. Христос же если и принимает на свой пир грешников, то лишь таких, которые «истинною душою каются и правым сердцем, с умилением и молитвою к Нему приходят»[5].

«Речет Бахус чревоугодный Бог с учеником своим Мартином Лютером: надобно в полках не смотрети поста, и в пост

[1] *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. 1. С. 507–508.

[2] Там же. С. 518. «...В это время начинает чувствоваться постепенное сближение со старорусской партией и сторонниками царевича Алексия» (*Шляпкин И. А.* Святой Димитрий Ростовский и его время. С. 434).

[3] *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. 2. С. 475.

[4] Там же. С. 476.

[5] Там же. С. 477.

ясти мясо, чтоб полковые люди в воинстве были сильны, не ослабели б в брани от поста и воздержания»[1]. Но Гедеон, собираясь на брань постился и молился, «и поможе ему Бог»[2].

«На пиру Иродовом ядят людей, а пьют кровь их и слезы... Смотри, как пир совершается немилосердных владетелей; но и ныне во многих Господах чуть не также поядают кровавые труды человеческие, а бедных крестьян своих немилосердно мучат: снедают то люди Божия вместо хлеба, господам до пресыщения всего довольно есть, а крестьянам бедным и укруха худаго хлеба не станет»[3]. На пиру же Христовом под видом хлеба и вина теперь едят Пречистое Тело и пьют Святую Кровь Его, «в будущем же веце *лицем к лицу*, не *в зерцале и гадании*, узрим Его якоже есть: *насыщуся, егда* явится *мне слава Твоя*»[4].

Считается, что непосредственным поводом к Слову послужил известный указ Петра об отмене поста в войсках, но видно, что это скорее частный момент в сквозной теме страдания, мученичества, страстотерпчества, все более заполняющей и мысль, и жизнь святителя[5]. Вся Церковь есть церковь страдающих, церковь мучеников, и ныне ее по преимуществу составляет сословие, занимающееся единым праведным трудом на земле – хлебопашеством[6]. Таким образом, христианское общество – corpus christianorum – приобретает у святителя

[1] *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. 2. С. 486.

[2] Там же. С. 487.

[3] Там же. С. 488.

[4] Там же. С. 489.

[5] «Есть предание, что он не раз собирал в Крестовую палату слепых, глухих, хромых, угощал их обедом и от них учился терпению» (*Шляпкин И. А.* Святой Димитрий Ростовский и его время. С. 292).

[6] «Еще же и потому земледелие достойно восхваления, что оно праведно, тогда как другие художества или занятия не без греха бывают» (*Димитрий Ростовский, свт.* Келейный летописец. М., 2000. С. 166).

Димитрия вполне конкретные черты сословия крестьян (то есть *христиан*) – мучеников. Последнее особенно важно в преддверии Петровских реформ церковного быта, остановившихся в бессилии на том же сословии[1].

Эти страдания христиан, страдания Церкви, суть продолжение страданий ее главы Христа, которые святитель писал едва ли не с натуры:

«...течет кровь ручьями из источника жизни; отпадает тело кусками от святых его костей; летят по всему претору брызги

[1] В сказанном еще одно наглядное обнаружение того, что свт. Димитрий был «связующим звеном» между древнерусской и синодальной традициями. Как бы ни относиться к богословским построениям Ф. М. Достоевского – впрочем, значительно отозвавшимся и на собственно церковном богословии, – нельзя не видеть, что в своих существенных пунктах: связи христианского народа с землей и страданиях как главном отличительном его признаке – они, эти построения, предвосхищены святителем. Ср. у святителя: «И пророчествовал Ламех о новорожденном младенце Ное, говоря: “Сей упокоит нас от дел наших и от печали рук наших на земли, юже проклял Господь Бог” (Быт. 5: 29). Сбылось это пророчество отца о сыне в свое время, когда Ной изобрел более удобный способ пропитания путем возделывания земли, вспахивая ее волами. Ибо прежде (как говорят иудейские раввины) люди не были знакомы с вспаханием, но сами копали землю и сеяли жито. Ной же первый изобрел соху, лемех, плуг и стал впрягать волов. Так он начал пахать землю, а через это облегчил работу человеческим рукам. Кроме того, Ной успокоил род человеческий еще и тем, что исходатайствовал своею благоприятною жертвою и богоугодными молитвами у Бога после потопа для проклятой земли благословение к изобилию плодов, ибо ради сего Своего угодника *Бог благословил землю, которую прежде проклял из-за Адама*» (курсив мой. – *Прот. Павел*) (*Димитрий Ростовский, свт.* Келейный летописец. С. 165). И ниже: «Различно разные люди питаются от неправедных прибытков... Только земледелие от труда рук своих и от пота лица своего имеет свое пропитание праведное и богоугодное, так как оно никого не обижает, но только само ото всех терпит обиды, ибо столь многими налогами отягощается и насилуется сильными» (Там же. С. 166).

святыя Его крови; падает на землю под столпом, не могши от ран стояти. Тут сверху жестокими ударами накрывают, раны на раны налагают, топчут ногами, за власы терзают... Где ж Твой легеон ангелов, ангелов Творче?... Апостоли оставили, ангели отступили, Бог Отец на смерть выдал <...> Спрашивает невеста: где обитаеши в полудни? Вот, на кресте, в шестом часу прибитый обитает... как дуга небесная вытянут на кресте... Виждь дугу и благослови сотворшаго Ю. Разные цветы на той дуге, и синие от битья, и червленыя от пролитыя крове. Поистине мир заслужил своими грехами больший потоп, нежели первое потомство Адамово; но вот знак примирения, дуга на облаке крестном протяженная. Как лук напряженный, из котораго стрелы сильнаго изощрены стреляются в сердце». Так реальность Христовых страданий преображается в космическое видение примиренного с Богом мира[1].

Святителя упрекали в надуманном барочном аллегоризме, но скорее это была просто мистическая одаренность и его сравнения «странны», как странны видения пророков[2]. Он вплетал события своей жизни в историю мира среди известий о чудесах, лунных затмениях, войнах и казнях. Его собеседники – святые, реальность Голгофы и Страшного Суда[3] для

[1] *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. 5. С. 56, 66.

[2] «Свт. Димитрий – мистик, об этом не следует забывать. И не все у него от гомилетической школы и традиции. Здесь не только схоластика Польши и Рима, не только литература Востока, здесь – мистический опыт праведника» (*Зубов В. П.* Русские проповедники. М., 2001. С. 20).

[3] Страшно будет душе войти в тело, которое «в жизни сей себе бе лепотно, доброзрачно, краснолепно, любезно; а тогда будет безобразно, нелепо, скаредно, гнусно, мерзостно и ужасно... Лице в жизни сей писавшееся на прельщение, тогда будет смолою и пеплом горящим очернено...» (*Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения: В 5 т. Т. 2. С. 15). И далее та же знакомая тема: «А кроме того, какой стыд и страх, когда узрит Каин Авеля, егоже неповинно убил, узрит Ирод святаго Иоанна Предтечу, егоже неправедно посече, Нерон, Диокле-

него ничуть не менее осязаема реальности воочию виденных истязаний и пыток, и если он говорит, что с «лука крестного» мечутся в сердце стрелы любви, то говорит это не ради пышности риторического декорума, но ради собственной подлинной *уязвленности* этой любовью.

Вообще, учение о христианской любви, любви-мученичестве, любви-страдании, любви-жертве составляет подлинную вершину его богословия: «Несть истинная любовь, аще без креста, аще без страдания за любимаго»[1]. Страдания Церкви продолжают и дополняют страдания ее Главы: «...еже Он не дотерпе, аз в теле моем дотерпеваю»[2]. Это необязательно должны быть страдания за Христа, но обязательно во Христе: славой древних страстотерпцев Бориса и Глеба[3] увенчаются невинные страдальцы нового времени, среди которых и ныне пребывает Господь[4].

Но если не раз уже говорилось о западных мотивах в богословии святителя, значит ли это, что и учение о любви позаим-

тиан, Максимиан и прочие мучители узрят множество Христова имени исповедников, ихже умучиша. Узрят господия раб своих, боляре крестьян своих, ихже немилосердно озлобляху...» (*Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. 2. С. 21–22).

[1] *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. 3. С. 428.

[2] «...Мы же страждущие есмы, яко собирающии по трапезовании укрухи; сице от страданий Господних некие собираем останки, глаголющу апостолу, исполняю, рече, лишение скорбей Христовых в теле Моем (Кол. 1: 24). Сиесть, еже Он не дотерпе, аз в теле моем дотерпеваю» (Там же. С. 245–246).

[3] «Аще не за Христа гонение терпиши, обаче егда терпиши неповинно, и благодариши Бога, и то вмениттися, яко за Христа терпящему. Воспомяни страстотерпцев Российских Бориса и Глеба» (*Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. 1. С. 186).

[4] См. выше: «О новые страдальцы, страстотерпцы, мученицы: молю вас и увещеваю, не изнемогайте в терпении... В вас Христос есть и будет, а вы рцыте: аминь».

ствовано им хотя бы у принадлежавших той же эпохе Янсения и Фенелона?

Прежде всего, трудно сказать, насколько святитель был знаком с их работами. В его библиотеке, судя по всему, они отсутствовали. Из западных авторов не без одобрения упоминается у него Фома Кемпийский, но как учитель не столько любви, сколько смирения[1]. В молодости святитель достаточно долго пробыл в Литве, где, очевидно, научился и польскому языку и где, вполне вероятно, слышал что-то и о европейских спорах. Как бы то ни было, можно говорить с определенностью, что вопрос о чистой любви к Богу занимал его, и его позиция в нем не сводима к точке зрения ни одного из западных богословов, хотя и он не прошел мимо воззрений епископа Иппонийского.

Согласно святителю, также существуют три стадии любви: любовь раба, любовь наемника и любовь Сына[2], и только последняя заслуживает, собственно, имя любви, ибо *не ищет своего си*[3]: «Та любовь есть, любящая Бога всем сердцем

[1] «Гость от западных стран чужий человек, но не с худым товаром, Фома, именуемый, свой сундучок открывает, свою, глаголю, книжицу О подражании Христовом зовомую, отверзает пред очима нашима, и показывает един бисер, зовомый: смирение» (*Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. 3. С. 406).

[2] «Добре разсудиша искуснии: работаяй Богови Царствия ради небеснаго, сей есть в чину наемника; работает яко за наем, да мзду примет небесное Царство; работаяй же Богов и страха ради мук, есть в чину раба, иже доброе творит боящися, да не казнен будет; работаяй же Богови самыя ради любве Божия, той есть в чину сына, иже не воздаяния не ищет, ни мук боится...» (Там же. Т. 2. С. 505). Обратим внимание на «разсудиша искуснии» – не отголосок ли споров о чистой любви слышится в нем?

[3] «Разсуди всяк и разумей, что есть сие, *любы не ищет своих си*? Та есть истинная от всего сердца любовь, яже любит кого не для себе, сиесть не для своей какой корысти и приобретения, но самыя ради любви любимаго, неищет своих си, но любве любимаго ищет. Любит иногда кто кого, яко благодеяние от него приемлет; аще же бы

сладце, яже любит Его не того ради, дабы за то нечто от Него прияти, ни небеснаго ради воздаяния: *что бо ми есть на небеси*? Ни земных ради благ: *и от Тебе что восхотех на земли*? Но единая ради любви Иисуса Сладчайшаго, всех в любовь Свою влекущаго»[1]. Августин и gratia victrix невольно вспоминаются здесь. И действительно, Августиново противопоставление любви к Творцу и любви к твари с прямой отсылкой к его автору обнаруживается у святителя[2]. Вполне определенно он говорит и о сладости сердечной[3], возбуждаемой изливаемым в сердце огнем божественной Любви[4]. В то же время, подобно Фенелону, он утверждал, что чистая любовь подразумевает полное отвержение себя и предание себя в волю Господню вплоть до готовности быть погруженной во тьму ада, если Господу это будет угодно[5]. Эти два, по всей видимости, противоположных тезиса: любовь, ищущая наслаждения, и любовь,

не приял, не любил бы. Показуется кто любити господина своего, и волю его творит; боится бо, да не озлоблен каковою казнию от него будет. Истинная же любовь ни своих си ищет, ниже чего боится; но едино то имать, еже любимаго любити» (*Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. 2. С. 504).

[1] Там же. С. 505.

[2] «Добре увещевает Августин, глаголя: бежи создания, аще хощещи имети Создателя. Всяко создание тебе да охудится, аще хощещи, да Создатель в сердце ти усладится» (Там же. С. 509).

[3] «...Сердцем Его любити, есть любити Его сладце. Сердце в человеке есть основанием, началом и источником всякого любления, всякого желания и любезныя сладости...» (Там же. С. 504).

[4] «Не погрешил тот, кто любовь, любовь же Божественную, нарече огнем... Тает ли воск от лица огня? Тает и сердце человеческое от теплоты любве... Выспрь ли пылает пламень огненный? И любовь вышних ищет и всех добродетелей превышает выше всех любы. Той-то огнь, огнь любве Спаситель наш с небес принесе к нам» (Там же. С. 491).

[5] «Аще хощещи мя имети во свете; буди благословен: аще хощеши имети во тьме; буди паки благословен» (Там же. Т. 1. С. 265).

готовая на адские муки, – святитель приводил к разрешению через уже изложенное учение о страданиях как непременном условии подлинной любви, невозможной «без страдания за любимаго»[1], а стало быть, в этом страдании и обретающей свою невозможную для земной любви сладость[2].

В таком традиционно русском «страстотерпческом» прочтении любви привкус учений Запада неразличим. Там они явились ответом на оскудение благочестия и веры, здесь – на превышающее всякую меру страдание бедствующей русской земли:

«Свят, Димитрий, свят!»

«1709 год. Архиерей написал книгу противу раскольщиков, глаголемую: Розыск о раскольнической вере»[3].

Эта последняя крупная работа святителя под скучным названием «Розыск о раскольнической Брынской вере» на самом деле тоже книга о времени. Не только потому, что против веры в старые книги и старые иконы выдвигает он аргумент от времени, переменяющего обычаи и не способного изменить только невидимое – вечное – веру. Именно здесь он дает свое замечательное определение времени: «Время есть мера видимаго сего мира и жизни нашея, и всех деемых в поднебесной, по Божию устроению, и якоже в текущей колеснице колесо не стоит на едином месте, но с места на место течет неудержимо: сице настоящее жизни нашея *ныне* течет неудерживаемо... И аки в книге и строке точка между речениями разделяющая, едино речение оканчивающая, другое же начинающая: но точка на едином стоит месте, наше же настоящее время, глаголемое *ныне*, не весть стояти, но выну течет, аки капля некая,

[1] Именно поэтому Богородица и есть совершенный ответ человека на любовь Божию.

[2] Ср. в молитве мученика Евстратия: «Телесная сия мучения веселие суть рабом Твоим».

[3] *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. 1. С. 524.

вниз текущая, и черту по себе оставляющая, на предняя же простирающаяся, донележе оскудеет и изсохнет»[1].

Но не Бог ли «вся делает, яже делает когда хотя, не смотря времени, вся бо времена, и лета, и дние, и часы в Его Божиих руках суть?»[2] Следовательно, перемены во времени неспособны «отъяти Церквам святость их, и попам отказать от поповства их, и людем во градех и селех живущим, возбранити спасение их... Всякое время человеку спастися произволяющему есть время благоприятное, есть день спасения»[3], и это так потому, что всякое время есть время «лютое» – время гонения. Было время лютое, когда гнали за имя Христово, теперь же «время лютое не за Христа гонит, но за временная благая; кождо бо ищет своих си»[4]. Однако – как тогда, так и теперь – не надо бежать из городов, ибо прославляются христиане не бегством, а мученичеством[5]. Спасающиеся в пустынях не более чем неочищенная руда – «мы же, в градех и селех лютым временем утесняеми, есмы яко злато истое, в горниле огнем бед искушаемое и очищаемое; и уповаем, яко не отвратил есть от нас Господь лице Своего лютых ради времен, но паче обратил есть на ны лице Свое, и зрит терпение наше и благодарение»[6]. Или кто-то думает, что нет теперь мучеников? И в последний раз он утверждает то, что стало очевидным для него уже давно:

[1] *Димитрий Ростовский, свт.* Розыск о раскольнической Брынской вере. М., 1855. С. 237–238.

[2] Там же. С. 239.

[3] Там же. С. 240–241. (Согласно пророку Даниилу, доказывает он там же, и после гибели антихриста останется еще время на покаяние, см. Дан. 12: 12.)

[4] Там же. С. 264.

[5] «...Не след убо бежать из городов... И Христу Господу нашему мильший есть мученик, кровь свою зань изливаяй, неже преподобный в пустыни подвизаяйся» (Там же. С. 268).

[6] Там же. С. 269.

«О коль мнози и ныне страждут неповинные, во узах держими, мучими, озлобляеми, убиваеми, и иже на правежах биеми до смерти; вси тии в невинности своей, мученики суть Христовы, иже аще и не за Христа страждут, обаче за самую невинность свою Христу суть любезни, и мученическаго венца от Него сподобляеми; якоже сподоблени суть святии страстотерпцы Российстии Глеб и Борис и святый Димитрий Царевич, иже аще и не за Христа пострадаше, обаче со святыми мучениками прославишася: сице и сии, иже и ныне неповинне страждущии, мученики суть»[1].

Таков был конечный итог и вывод всей его жизни. Этот, по описаниям, «белокурый с проседью, худенький человек небольшого роста, сгорбленный с маленькой седой клинообразной бородкой, в очках»[2] один из немногих сумел возвыситься над своим многострадальным и жестоким временем и с полным правом в последней своей книге обмолвился характерным «мы», говоря о его – времени – лютости. Страданием, подобным страданию сострадавшей мученикам мученицы Натальи[3] он обрел благодать и святость. Киевская школа оправдалась в нем[4].

«В месяце июне, по Святом Духе, изволили быть в Ростов Государыни Царевны: Наталия Алексеевна, Царевна Мария Алексеевна, да

[1] *Димитрий Ростовский, свт.* Розыск о раскольнической Брынской вере. С. 272–273.

[2] *Шляпкин И. А.* Святой Димитрий Ростовский и его время. С. 355.

[3] «Святая Наталия не излия крове, обаче мученическая титлы и венца не лишися. Едино лице страждет, а оба венчаются. Кая же сего вина?.. много убо спострада мученикам, служащи им во узах, и на страдание их смотрящи» (*Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. 3. С. 173).

[4] О школьных источниках богословия свт. Димитрия см.: *Янковская Л. А.* Литературно-богословское наследие святителя Димитрия Ростовского: восприятие иезуитской науки XVI–XVII вв. М., 1994.

Царевна Феодосия Алексеевна, на освящении обновленной церкви Преподобного Авраамия в монастыре Богоявленском.

Июня 27, милосердый Господь Бог государю нашему Царю, и Великому Князю Петру Алексеевичу, всея Великия и Малыя Белыя России Самодержцу, даде преславную победу над супостатом Королем Шведским близ града Полтавы.

Августа 11, Иродиакон Пармен, келейник архиерейский, преставися. Погребен в Яковлевском монастыре за олтарем.

Сентября 11, в воскресный день, святили церковь каменную Святаго Николая во Угоричах, при бытности болярина Ивана Алексеевича Мусина-Пушкина.

Октября 28, скончался Преосвященный Димитрий, Митрополит Ростовский»[1].

По смерти его нашли 39 рублей 20 алтын. Только 25 ноября – почти через месяц – прибыл в Ростов для погребения тела святителя митрополит Стефан. Все это время гроб стоял в храме, перед ним постоянно совершались панихиды, и тление не касалось останков. Он был последним великим святителем уходящей Руси и первым великим богословом нарождающейся России:

«Свят, Димитрий, свят!»

[1] *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. 1. С. 524–525.

ГЛАВА 6

УЧИТЕЛЬ И УЧЕНИК

Они стали спиною друг к другу, они пошли по двум расходившимся путям и никогда не могли встретиться.
Ю. Ф. Самарин

Имена митрополита Стефана Яворского и архипископа Феофана Прокоповича, которых Юрий Федорович Самарин представил в своей диссертации символами католической и протестантской идеи в русском богословии, уже не раз – случайно и неслучайно – появлялись на этих страницах. Текущее неудержимо, «якоже в текущей колеснице колесо», время однажды свело их друг с другом, их устами заявило о себе и отдало истории, и теперь, желая всмотреться в них пристальней, надо помнить, что время множеством невидимых нитей связало себя с ними. Сжигающее святителя Димитрия сострадание к людям земли и невыносимое упрямство Аввакума, греческая заносчивость Лихудов и ужас задыхающихся в «гарях» простецов, предприимчивость Зерникава и дикость стрелецких бунтов, суровое благочестие Никона и иезуитская ученость Симеона, византийская роскошь Москвы и надменное властолюбие Рима, обольщения гуманизма и ригоризм кальвинской Женевы – все это и многое, многое другое незаметно и

для них самих вошло в них и сделало их такими, какими они были.

Митрополит Стефан происходил родом из Галиции, которая после Андрусовского договора 1667 года осталась за Польшей, и его семья, как и многие православные, перебралась тогда на восток, под Нежин. Желая получить образование, Симеон (так назвали его в крещении), отправился в Киев[1], где и учился в коллегии, по-видимому, до 1864 года. На него обратил внимание тогдашний ректор Варлаам Ясинский и помог продолжить ему учение в Польше – в иезуитских школах[2], тех самых, куда не проникали веяния новой европейской философии и науки[3], где богословие читалось по Фоме и Аристотель по-прежнему был главным философским и научным авторитетом. Вернувшись и принеся покаяние в отступлении от православия (необходимом для обучения у иезуитов), Симеон принял постриг с именем Стефана и стал сам преподавать в Киевской коллегии богословие.

Возможно, лекции его уцелели и еще будут изучены, но пока приходится ориентироваться на косвенные свидетельства тех, кто когда-то держал их в руках. Как сказано, было бы ошибкой считать, что киевские выученики иезуитских коллегий воспринимали как чистую монету все, что влагали им в уши учителя. По меньшей мере киевляне твердо держали свои позиции в тех вопросах, которые обострила и выдвинула на первый план уния: прежде всего это были filioque и папский примат, – ведь прибавление к Символу веры и поминание папы как правящего первоиерарха на литургии были столь же очевидными для всех, а потому и неизбежными поводами для богословских споров в Киеве, сколь и

[1] «...Юн сый, горя желанием учения» (*Терновский Ф.* Митрополит Стефан Яворский // ТКДА. 1864. № 1. С. 48).

[2] «В львовской и люблинской школах он прослушал философию, в познанской и виленской школах – богословие» (Там же. С. 52).

[3] См.: Там же. С. 53, 55.

поклоны при установительных словах Спасителя в Москве. Так и в дошедших до нас конспектах лекций митрополита Стефана о Боге в Троице и о Церкви содержатся обширные полемические антикатолические разделы об исхождении Святого Духа и о том, может ли апостол Петр считаться главой апостолов, а римский папа главой патриархов[1]. Сложнее дело обстояло с вопросами, не обнаруживавшими себя на поверхности жизни. Уже когда митрополит Стефан был на Москве, патриарх Досифей писал ему, обвиняя в неправославии: «Некоторые из здешних учителей перевели твои сочинения на латинский язык и, признав их хульными и противными отеческим преданиям, опровергли гнилые твои умствования, целую книгу издавше, которая ныне и в печать отдана»[2]. Из названия книги явствует, что она посвящена опровержению латинских мнений о непорочном зачатии Богородицы и времени пресуществления Святых Даров – вопросам, на которые киевское богословие (как уже было видно на примере святителя Димитрия) тогда «смотрело сквозь пальцы», – быть может, потому, что они не смущали народное благочестие.

Ф. Терновский указывает, что Стефан прилежно следил «за современным движением полемики римско-католических богословов против православия»[3], основывая это утверждение на том, что в одной из его лекций встречается полемика с известным тогда иезуитом Феофилом Руткой (с которым дискутировали и Лихуды), однако содержательная сторона этой полемики (о примате папы) не затрагивала тех новых проблем, которые ставило время. Вообще, богословие митрополита Стефана подтверждает предположение, уже высказанное выше о киевской школе в целом. Ее ученость давала

[1] См.: *Терновский Ф.* Митрополит Стефан Яворский // ТКДА. 1864. № 1. С. 61.

[2] Там же. № 3. С. 248.

[3] Там же. № 1. С. 62.

инструментарий для разрешения тех задач, под которые она была создана, – прежде всего задач антиуниатской полемики. Ее консерватизм, подпитываемый консерватизмом тридентской контрреформации, позволял ей успешно распознавать и критиковать протестантизм. Но она не дала ничего, или почти ничего, что двинуло бы богословскую мысль вперед. Святитель Димитрий Ростовский был исключением в этом отношении. Митрополит Стефан, судя по всему, нет.

В 1698 году он становится игуменом, в 1700 году по киевским делам приезжает в Москву, произносит в присутствии царя речь по случаю погребения боярина Алексея Семеновича Шеина и в одночасье становится митрополитом Рязанским. Возвышение пугало его, но царь не хотел ничего слушать. В октябре того же года скончался последний патриарх Адриан, и Стефан был поставлен в местоблюстители. Его положение как местоблюстителя было почетно, но с течением времени все менее значимо и все более двусмысленно. Правда, считается, что до 1712 года митрополит Стефан пользовался полным доверием царя[1], однако, вероятно, в самом Стефане происходила в эти годы тяжелая внутренняя борьба. Во всяком случае, на рукописях его проповедей этого времени, содержащих обличение современной жизни, не раз помечено рукой митрополита: non dictum – «не сказано»[2]. Святитель Димитрий вел себя тогда более мужественно. Как бы то ни было, через три года после его смерти Стефан решился выступить открыто и

[1] «От 1700 по 1712 г. Стефан пользовался полною милостию государя и широкими полномочиями в делах церковных; с 1712 г. государь вследствие разных обстоятельств стал охладевать к Стефану, а с 1718 г., т. е. со времени посвящения в епископы Феофана Прокоповича, влияние м. Стефана на дела церкви сделалось почти только номинальным» (*Терновский Ф.* Митрополит Стефан Яворский // ТКДА. 1864. № 3. С. 254).

[2] *Терновский Ф.* Очерки из истории русской иерархии. Стефан Яворский // Древняя и новая Россия. 1879. Т. 2. С. 311–312.

даже перейти от нравственности к политике. В 1712 году он произносит слово в день Алексия, человека Божия, – небесного покровителя царевича Алексия, где называет последнего «единой надеждой России». Проповедь вызвала возмущение сенаторов и охлаждение царя.

В 1713 году масло в огонь подлило дело о московских еретиках: лекаре Тверитинове и его учениках, проповедовавших нецерковное вольномыслие. Одного из них, цирюльника Фому, митрополит Стефан передал гражданским властям и настоял на его сожжении, чем вызвал неудовольствие двора. В 1818 году Стефана вызвали в Петербург по случаю суда над царевичем. Заключение иерархов, в котором царь призывался к оказанию милости подсудимому, очевидно, принадлежало его перу. В том же году состоялось его столкновение с новой восходящей звездой из числа его бывших студентов, – Феофаном Прокоповичем. Узнав о его грядущей архиерейской хиротонии, митрополит Стефан пытался убедить власти приостановить ее до тех пор, пока учение иеромонаха Феофана не будет исследовано вселенскими патриархами. Однако Феофан с успехом защитился, и Стефан вынужден был оправдываться тем, что не читал его сочинений, хотя это и было неправдой[1]. Одним из

[1] «...Видя невозможность “плыть противу речному устремлению” и для соблюдения мира, Стефан взвел на себя напрасное обвинение в небывалой опрометчивости. На самом деле он внимательно читал сочинения Феофана и отмечал в них то, что, по его мнению, было не согласно с православием. Между рукописями московской духовной академии находятся богословские лекции Феофана Прокоповича (№ 245), добытые откуда-то митрополитом Стефаном и исписанные на полях его собственноручными латинскими замечаниями. Всех замечаний 39. Почти все они (37) направлены против трактата о состоянии человека поврежденного, и в особенности против учения Феофана о грехах смертных и простительных... В одном месте митрополит Стефан делает следующее общее замечание: “Заметь однажды навсегда. Все эти ответы (какие делает Феофан в рассуждении о грехах смертных и простительных) кальвинские, как это видно

последних болезненных ударов было для него, очевидно, назначение председателем Синода, свое согласие с учреждением которого он, как говорят, долго отказывался засвидетельствовать подписью[1]. Но как и когда-то при поставлении его в митрополиты, Петр был неумолим. Традиционалист Стефан во главе небывалого учреждения был как нельзя более удобен царю[2]. К этому времени митрополит уже был тяжко болен, и хотя скорби, связанные с приносимыми на него доносами, не миновали его в эти последние годы, однако они уже ничего не изменили в его судьбе.

Незадолго до смерти, отправляя свою библиотеку в основанный им в Нежине ученый монастырь, он написал элегию, обращенную к книгам: «Идите от моих, любезны книги, рук, / Из коих почерпал я сладости наук, / Идите, и других умы уже питайте, / И в них сладчайший свой вы нектар изливайте. / Богатство, слава, честь и счастье дней моих / Зависело от вас, возлюбленных мне книг: / Чрез вас я приобрел почтение Синода, / Любовь Царя, вельмож, и града, и народа...»[3]

В этих стихах проглядывает, быть может, истинный характер митрополита: ученость манила его с юности. Однако чего-то важного, по-видимому, не хватило ей (или ему?),

из книжки под заглавием: Bellarminus enervatus – и в такой степени, что трудно решить, сочинитель ли этого богословия или автор той книги более заражен язвою кальвинскою. О горе!”» (*Терновский Ф.* Митрополит Стефан Яворский // ТКДА. 1864. № 6. С. 155).

[1] Там же. С. 164.

[2] «Желая, по выражению манифеста, чтобы всякий русский признавал св. синод “за великое и сильное правительство”, государь счел нужным для достижения этой цели дать в Синоде первенство именно м. Стефану, который долго был местоблюстителем патриаршего престола и пользовался в народе общим уважением» (Там же. С. 167).

[3] *Стефан (Яворский), митр.* Проповеди блаженныя памяти Стефана Яворскаго, преосвященнаго митрополита Рязанского и Муромского... М., 1805. Ч. 3. С. 138.

чтоб из нее родилось подлинное учение Церкви, как стало им учение святителя Димитрия о любви-мученичестве. Быть может, в этом виновата была школа, не научившая Яворского соотносить ученость с жизнью; быть может – какие-то свойства характера. Его заслуга, как верно заметил биограф митрополита, состояла более в том, что он, как и святитель Димитрий, совмещал в себе древнерусский традиционализм с европейской ученостью, «поэтому и знаменитый Лейбниц мог писать к Стефану как к ученейшему представителю русской иерархии; и закоренелый раскольник Левин мог, по его словам, чаять, что архиерей рязанский будет наш»[1]. В этом же, однако, заключалась и жизненная трагедия митрополита Стефана: повсюду, кроме своей милой Малороссии – и в Москве, и в Петербурге, – он чувствовал себя чужим, а вернуться на родину так и не смог[2]. Не смог также увидеть вышедшим в свет и главный труд своей жизни – «Камень веры», этот свод киевского богословия со всеми его учеными плюсами и школьными минусами. Известно, что издать его удалось преосвященному Феофилакту Лопатинскому только в 1730 году в Киеве. Считается, что «Камень веры» был написан в связи с делом Тверитинова и закончен уже к 1714 году[3], собственно, в начале самой книги это дело и упоминается как «вина и

[1] *Терновский Ф.* Митрополит Стефан Яворский // ТКДА. 1864. № 6. С. 186.

[2] «И о сем, всемилостивейший государь, прошу всепокорно ваше царское величество, излий высокия всемилостивейшия своя царския щедроты на богомольца вашего, да уволен буду по прежнему вашего величества милостивейшему указу в малороссийские городы... и да не пресечется душевное мое намерение, о котором всечасно молю Творца и Бога узрети совершенство» (*Рункевич С. Г.* Архиереи петровской эпохи в их переписке с Петром Великим. СПб., 1906. С. 174), – писал Стефан Петру в 1714 году, не раз еще впоследствии повторяя свою просьбу, но позволение на отъезд в Малороссию так и не получил.

[3] См.: *Терновский Ф.* Московские еретики в царствование Петра I // Православное обозрение. 1863. № 10. С. 314.

случай» ее написания. В то же время по многим мелким деталям текста видно, что он скорее адресован был именно западным учителям, чем местному «вольнодумцу»[1]: «Вемы, яко и вы вместо еретиков имате Новата, Савеллиа, Самосатена, Ария...»[2] – обращается, например, митрополит Стефан к своим «противницам», однако трудно в самом деле заподозрить Тверитинова в основательном знании древних ересей, и вряд ли на допросах с пристрастием его испытывали в этом отношении следователи. Более того, изучавший следственное дело Тверитинова в подлиннике Терновский пишет, что «основной и существенный догмат протестанства об оправдании одною верою во Христа независимо от добрых дел не был, как видно из следственного дела, проповедуем Тверитиновым и его последователями»[3]. Между тем вопрос об оправдании именно в такой постановке занимает существенное место в «Камне веры».

Объяснение этому может быть двоякое.

Первое сводится к тому, что ученый полемист Стефан вел в своей книге ученую полемику с учеными «противницами» по известному ученому плану, вовсе не соотносясь с их реальным присутствием в российской жизни. Вообще, он, кажется, при всей своей учености (а может быть, именно благодаря ей) был не очень удачным полемистом. Еще до истории с Тверитиновым он был приглашен, для ведения в присутствии царя и святителя Димитрия Ростовского, находившегося тогда в Москве, публичного диспута, с известным Талицким, который, ссылаясь на святых отцов, доказывал, что Петр есть антихрист. Спор длился безуспешно для Стефана до тех пор, пока в него не вмешался сам Петр, который Талицкого «кратко Христовыми словесы победил и в раскаяние привел»[1]. Известие о победительной силе Петровых слов, конечно, может быть подвергнуто сомнению, однако характерно, что уже после этого «вместо прямой полемики с Талицким митрополит Стефан, руководствуясь сочинением испанского богослова Мальвенды об антихристе, изложил положительные признаки пришествия антихристова»[2]. Можно думать, что таким же образом он поступил и здесь.

Второе объяснение исходит из сопоставления двух уже известных фактов: наличия в «Камне веры» специальной главы с критикой учения об оправдании верою (чему Тверитинов, собственно, не учил) и чтения митрополитом Стефаном рукописи богословских лекций Прокоповича, которого Яворский заподозрил ни больше ни меньше как в кальвинизме[3]. Отсюда напрашивается вывод, что адресатом полемики митрополита Стефана был не столько Тверитинов, сколько преосвященный Феофан. Этот вывод, правда, усложняет вопрос о датировке «Камня веры». Мы не знаем, когда Яворский читал лекции своего ученика, но в то же время ничто не мешает предположить, что «Камень» дописывался и совершенствовался митрополитом до конца его дней. Быть может, не надеясь на возможность обличить архиепископа Феофана при жизни, митрополит хотел оставить свой труд

[1] «Мы очень бы ошиблись, если бы стали считать Тверитинова пропагандистом собственно лютеранства. От лютеранства он заимствовал главным образом неуважение к церковному авторитету и дух критицизма и отрицания, но это отрицание раскрылось в нем применительно к условиям русской церковной жизни, так что учение Тверитинова более похоже на учение старых русских вольнодумцев Башкина и Косого, чем на учение западных реформаторов» (Там же).

[2] *Стефан (Яворский), митр.* Камень веры. Киев, 1730. С. 708.

[3] *Терновский Ф.* Московские еретики в царствование Петра I // Православное обозрение. 1863. № 10. С. 322.

[1] *Терновский Ф.* Митрополит Стефан Яворский // ТКДА. 1864. № 3. С. 259.

[2] Там же. С. 260.

[3] См. выше.

как завещание потомкам[1]. Он скончался в ноябре 1722 года в Москве и погребен в Рязани.

***

Пользовавшийся полным доверием Петра его ученик, архиепископ Феофан, был тогда в зените своего всемогущества и, должно быть, многим его современникам уже казался «человеком жутким», как позднее отозвался о нем Флоровский[2]. Действительно, таким предстает он в последние годы своей жизни, за которою боролся так последовательно и целеустремленно, не брезгуя ничем: ни доносами, ни пытками собратьев архиереев, – но было бы преувеличением сказать, что таким он и явился на свет.

Как и митрополит Стефан, он был одарен и желал учиться. Как и тот, сперва учился в Киевской коллегии, где слушал лекции будущего митрополита; как и тот, для завершения своего учения отправился в Польшу: по одним известиям в Краков, по другим – во Владимир на Волыни, – откуда, видимо за отличные успехи, был направлен в Рим. Там под именем монаха Самуила он прожил три года в униатской Греческой коллегии святителя Афанасия Великого[3].

[1] В то же время тогда можно думать, что «Камень веры» начал составляться или был задуман еще *до* истории с Тверитиновым, так как Феофилакт Лопатинский обратил внимание на «неправомыслие» Феофана по тому же вопросу еще раньше. Это произошло в 1712 году в связи с выходом в свет Феофановой «Книжицы, в нейже о распре апостолов Павла и Варнавы...», а первый донос на Тверитинова митрополит Стефан получил только в апреле 1713 года. Вопрос остается открытым до того момента, как будут обнаружены и изучены рукописи митрополита Стефана, что позволило бы восстановить процесс работы святителя над трудом всей его жизни.

[2] *Флоровский Г., прот*. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 89.

[3] Он жил в Риме при Иннокентии XII и Клименте XI (см.: *Stupperich Robert.* Prokopovič in Rom // Zeitschrift für osteuropaische Geschichte. B. V. S. 337).

На первый взгляд здесь должны были учить так же, как и в Люблине или Познани, и действительно, сохранившаяся запись указывает, что курс философии он завершил публичной защитой тезисов cum laudo – «с похвалой», каковую оценку тогда можно было заслужить, только ориентируясь «в аристотелевой философии как у себя дома»[1]. Наверняка и Фому он изучал с не меньшим усердием, чем Стефан, но с еще большим, кажется, – древних отцов Церкви, Западной и Восточной, и классических писателей, в чем, по сравнению с другими воспитанниками коллегии, имел преимущество. Последнее заключалось в том, что к нему привязался начальник коллегии, взявший его под свое покровительство и открывший ему доступ в Ватиканскую и другие городские библиотеки, где он мог читать книги без тех купюр, которые иезуиты, как правило, делали в них для своих воспитанников[2]. Правда, с неменьшей ревностью, по словам биографов, впитывал он в себя и совершенно иные сочинения – сочинения римских гуманистов, таких, как Палеарио, резко критиковавших папский престол[3].

Но если даже римская коллегия по системе обучения не сильно отличалась от люблинской, то Рим был никак не Люблин. Не зря же проницательный Петр Яковлевич Чаадаев подметил, что Рим – это не просто город, а зримая «связь между древним и новым миром», что это такое единственное в своем роде место, где «видимо воплощена вся идея веков»[4].

[1] *Stupperich Robert.* Prokopovič in Rom. S. 333.

[2] «Занимаясь этими сочинениями денно и нощно, он отказывался нередко от пищи и до такой степени превратил их в свою плоть и кровь, что, казалось, овладел их гением» (*Чистович И. А.* Феофан Прокопович и его время. Сборник статей, читанных в ОРЯС имп. АН. Т. 4. СПб., 1868. С. 6).

[3] См.: *Stupperich Robert.* Prokopovič in Rom. S. 336.

[4] *Чаадаев П. Я.* Статьи и письма. М., 1989. С. 228–229.

Точнее, Рим сам есть идея, и Самуил увлекся Римом[1]: не Римом пап – Римом цезарей. Он ходил по Риму, где сквозь стены христианских базилик проступают колонны языческих храмов, видел полные невыносимой тоски глаза капитолийской волчицы, мощи святых в катакомбах, отпечатки стоп апостола Петра на старой Аппиевой дороге и жил среди людей, казалось вышедших из того старого, еще не знавшего Христа Рима. Massa peccata затопляла Вечный город.

При нем шли янсенистские споры, при нем был осужден Фенелон.

В Великий Четверток 1700 года он слушал чтение папой на балконе собора Святого Петра буллы In coena Domini, смехом встретив анафематствование схизматиков[2] и брошенный по обычаю после этого папой на площадь перевернутый факел.

Осенью 1701 года он бежал прочь. В регистре коллегии сохранилась краткая запись: «Бежал из коллегии 28 октября 1701 года без всякой причины»[3].

Путешествие на родину было непростым. Шла война за испанское наследство. По-видимому, он провел зиму в Швейцарии, где был гостеприимно принят местными реформатами[4].

До известного момента его дальнейшая судьба также повторяла судьбу митрополита Стефана. Он вернулся в Киев, покаялся, принял постриг, начал преподавать в Киевской академии – сперва риторику, потом философию. В 1706 году проповедовал при Петре, приехавшем в Киев, и был отмечен

[1] «Открытыми глазами юный монах внимательно наблюдал все и прилежно занимался всем, что мог предложить ему Рим его времени. Он изучал римские памятники всех эпох, вбирал в себя впечатления от бесчисленных произведений искусства» (*Stupperich Robert.* Prokopovič in Rom. S. 337).

[2] См.: Ibid.

[3] Ibid.

[4] «Здесь он положил основание знанию реформатского богословия, которое обнаружил в своих Киевских лекциях» (Ibid. S. 338).

им. В 1711 году Петр вызвал его к себе в ставку во время турецкого похода. По возвращении из него Прокопович определен «по желанию Петра игуменом киевобратского монастыря, ректором академии и профессором богословия»[1]. Именно в эти годы он читает свои знаменитые богословские лекции, в которых решительно порывает с традициями киевской школы, провозгласив идеалы нового, научного богословия[2].

Судя по письмам Феофана, в Киеве были как сторонники, так и противники его новой богословской методы. К последним он относился язвительно. «Ныне все мы, как ты видишь, болеем теологией, – писал он другу. – О если бы по твоему прекрасному примеру во всех возбудилась жажда знания в изучении вопреки тиранству предвзятого мнения! Тогда была бы надежда, что из тьмы воссияет истина, но иное, как мы видим, совершается на деле. Все стремятся учить и почти никто не хочет учиться...»[3]

Забегая вперед, можно сказать, что предложенная им научно-богословская методика к середине XVIII века становится главенствующей в русских духовных школах, но пока до этого еще далеко. Пока, как когда-то святителя Димитрия и митрополита Стефана, его вызывают из Киева, чтобы поставить в архиереи: на сей раз только не в Москву, а в Петербург. Перед отъездом он писал тому же другу: «Может быть, ты слышал, что меня вызывают для епископства; эта почесть меня так же привлекает и прельщает, как если бы меня при-

[1] *Чистович И. А.* Феофан Прокопович и его время. С. 17.

[2] Кажется, он совершенно искренне думал тогда о том, чтобы создать универсальную *православную* научно-богословскую систему, которая «могла бы конкурировать с католическими суммами и протестантскими системами» (*Stupperich R.* Feofan Procopovič und seine academische Wirksamkeit // Zeitschrift für slavische Phililogie. B. XVII (1940/1941). S. 99).

[3] *Феофан (Прокопович), архиеп.* Письма // ТКДА. 1865. № 1. С. 148.

говорили бросить на съедение диким зверям. Дело в том, что лучшими силами своей души я ненавижу митры, саккосы, жезлы, свешники, кадильницы и тому подобныя утехи... Я люблю дело епископства и желал бы быть епископом, если бы вместо епископа мне не пришлось бы быть комедиантом»[1].

Неизвестно, был ли он в Петербурге раньше. Но можно думать, что, приехав в него, он узнал в этом городе Рим – тот, свой: не папский, а имперский. Это были его город и его император, которым он остался верен до конца.

Его хиротония ознаменовалась упомянутым скандалом, связанным с обвинением его в ереси, но началось все гораздо раньше. Еще года за два до описываемых событий иеромонах Феофилакт Лопатинский (тогда ректор Славяно-греколатинской академии) и иеромонах Гедеон Вишневский подали местоблюстителю жалобу на Феофана, обвиняя его в неправомыслии и даже подключив к делу престарелых Лихудов, старший из которых, Иоанникий, написал на пунктах, вменяемых Феофану: «Has praedictas undecim theses esse haereticas patet»[2]. Однако Феофан оправдался с блеском.

Сам он описывал историю своим киевским знакомым так: «Из выбранных артикулов иные были маловажны (они принадлежали нам, но были искажены), другие православны, но добрыми богословами осуждены как ересь. Тем не менее приложено было увещание послать эти догматы к восточным патриархам, а между тем окаяннаго Феофана не допускать до сана епископскаго. Таким-то образом эти добрые и мудрые мужи покушались заградить уста правительственным лицам и самому милостивейшему самодержцу, а меня обременить продолжительными горестями. Но обнаружилась пред всеми их зависть; вместо вреда принесла нам большую пользу, и наше

[1] *Феофан (Прокопович), арихиеп.* Письма // ТКДА. 1865. № 1. С. 142.

[2] *Чистович И. А.* Феофан Прокопович и его время. С. 38 (предложенные выше одиннадцать тезисов суть явно еретические – *лат.*).

имя, истерзанное злословием, воссияло в прежнем блеске благодаря этому новому обвинению. И хотя ответ на клевету не был необходим, однако, чтоб яснее засвидетельствовать свою невинность и отнять у народа повод к соблазну, я дал ответ, и кротко, но ясно показал, что некоторые из этих артикулов ложно выдуманы, другие маловажны, но также выдуманы, а некоторые содержат наше учение, но православное, а противное тому – ересь... Я написал свой ответ по нашему стилю в последний день мая. А на другой день, т. е. 1-го июня, по повелению императорского величества в храме св. Тройцы пред праздничною литургиею я торжественно наречен епископом, а на следующий день, т. е. во 2-й день Пятидесятницы, в присутствии его величества посвящен во епископа Псковскаго, Нарвскаго и Изборскаго... Между тем прибыл в Петербург и Рязанский, вызванный вместе с другими епископами для известнаго дела[1]. Как скоро он узнал, какой дурной успех имели замыслы моих врагов, и прочел мои ответы, то, пораженный и пристыженный, сознался на словах и на бумаге, что он вовсе не читал моих сочинений, но обманут доношениями Феофилакта и Гедеона... Вышеупомянутому сенатору Иоанну Алексеевичу было приказано свести меня и Рязанского для беседы и обстоятельно исследовать причины такого зла. В назначенное время, когда это свидание было устроено, то Рязанский первосвятитель после долгаго рассуждения догматы, действительно принадлежавшие мне, признал православными и говорил, что он сам думает то же самое, но понимал мои слова в другом смысле... После этого разговора знаменитейший Рязанский встал и униженно просил у меня прощения, которое и получил. Примирение было засвидетельствовано взаимными с обеих сторон лобзаниями... Что будет с доносчиками, узнаем после»[2].

[1] Суд над царевичем Алексием.

[2] *Феофан (Прокопович), арихиеп.* Письма // ТКДА. 1865. № 1. С. 154–157.

Насколько лобзание было искренним, сказать трудно. Как бы то ни было, Феофан торжествовал. И хотя первенствующим членом только что учрежденного Синода был назначен в 1721 году митрополит Стефан, его реальное влияние было несравнимо с влиянием Прокоповича.

Кажется, Прокопович всерьез никогда не пытался отомстить Стефану, быть может, уважая в нем все же своего учителя, а быть может, чувствуя, что тот и так не опасен ему. Иначе сложились его отношения с одним из «доносчиков», преосвященным Феофилактом Лопатинским. Преосвященный Феофилакт не только издал уже после смерти рязанского митрополита главный труд его жизни, «Камень веры», но и сам писал в защиту его против лютеранского богослова Франциска Буддея, чье письмо «московскому другу» с критическим разбором книги Стефана стало тогда широко известным. Феофилакт считал, что за этим письмом стоит сам Феофан.

Ситуация обострилась в 1832 году, когда явился подметный пасквиль на Феофана с приложением письма от папы, будто бы Феофану адресованного. В связи с ним и возникло так называемое «решиловское дело», получившее свое имя по имени его главного фигуранта, иеромонаха из раскольников, Иосифа Решилова, которого преосвященный Феофилакт одно время приблизил к себе, а Прокопович заподозрил в сочинении пасквиля. Круг привлекаемых к делу лиц постепенно все расширялся, и по мере этого сжималось кольцо вокруг преосвященного Феофилакта. Допросы чинились с пристрастием – с пытками. Прокопович сам в них не участвовал, но протоколы допросов внимательно изучал, сопоставлял, давал подробные указания не только о чем, но и как допрашивать подозреваемых: «Пришед к Решилову тотчас, ни мало не медля допрашивать. Всем вопрошающим наблюдать на глаза его и на все лицо его: не явится ли на нем каковое изменение, и для того поставить его лицом к окошкам... как измену, на лице его усмотренную, так и все речи его

записывать»[1]. Дело шло уже об «укоризненных словах на высочайших особ говоренных». Добрались и до Феофилакта: сперва его просто допрашивали, потом потребовали присягою подтвердить свою невиновность, однако затем снова стали допрашивать, а в 1738 году лишили архиерейства «за важные вины» и передали дело в Тайную канцелярию, где он был пытан и осужден. Анна Леопольдовна освободила его и вернула архиерейство, но свое оправдание он пережил всего на полгода, скончавшись в мае 1741-го[2].

Как бы то ни было, Феофан действительно сильно изменился с возрастом. Презирая в молодости пышность архиерейского чина, в поздние годы он держал себя «князем церкви»[3]. Прося некогда своих киевских собратьев помолиться о нем, «да служение мое Иерусалиму будет угодно святым»[4], все немалые дарования свои употребил на дела сыска: «Феофан – великий ум, государственный муж, первенствующий член Синода, превратился в агента Преображенской канцелярии, являясь, смотря по времени и обстоятельствам, то доносчиком, то подсудимым, но всегда необходимым ее членом»[5].

---

[1] *Чистович И. А.* Феофан Прокопович и его время. С. 481. Примечание 1.

[2] Его гонитель Феофан умер раньше. По словам Чистовича, «между приближенными Феофилакта ходила молва, будто духовник Феофанов советовал ему перед смертью помириться с Феофилактом, но Феофан отвечал с неистовым гневом: “о дух проклятый Лопатинский”» (Там же. С. 493).

[3] «Собранием драгоценных камней он мог соперничать с богатейшими вельможами. В церковном служении он являлся каким-то князем церковным: митра его внизу опушена была горностаем, вверху украшена была маленькими коронами и звездами» (*Кржижановский Е.* Феофан Прокопович и Варлаам Ванатович // ТКДА. 1861. № 3. С. 313).

[4] *Феофан (Прокопович), арихиеп.* Письма // ТКДА. 1865. № 1. С. 158.

[5] *Чистович И. А.* Феофан Прокопович и его время. С. 202.

Правда, и в поздние годы он любил бывать в обществе людей ученых, о которых приговаривал, что uti boni vini non est quarenda region, sic nec boni viri religio et patria[1]. Таких он приглашал к себе на «своего рода аттические вечера, с которых всякий выносил что-нибудь умное», и в кругу их «был гениально остроумен, так что собеседники с жадностию ловили и старались запомнить его изречения, апологии, притчи»[2].

На этих вечерах он отдыхал от дел. Но *дела* проходили не только по Синоду, а и по Тайной канцелярии, и это накладывало отпечаток на все. «Феофан был человек жуткий». Остается вопрос: когда и как он стал таким? Быть может, в этом тоже был виноват Рим. И если все же попытаться дать какую-то цельную характеристику его личности и воззрений, то ее можно было бы свести скорее к парафразе известного: «Я не датчанин – римлянин скорей».

Многие и до него учились на Западе, не хуже него говорили и писали на латыни, были не менее учены в смысле знания того, что предполагала тогда необходимым знать школа, но только он органично явил тип, в котором легче узнать скорее героя итальянского Возрождения, чем малороссийского архиерея.

Только он пережил, судя по всему, поразившись великолепием римской истории и культуры, ту боль о гибели ее, которую ощутил когда-то Данте[3].

[1] Как о хорошом вине не должно спрашивать, откуда оно, так у доброго мужа – каковы его вера и отечество (*лат.*).

[2] *Чистович И. А.* Феофан Прокопович и его время. С. 626. Ср.: «Сопоставление киевских и петербургских проповедей [Прокоповича] показывает таким образом достаточные различия между ними, причем петербургский период характеризуется присутствием просвещенческих идей» (*Tetzner J.* Theophan Prokopovič und die russische Frühaufclärung. Zeitschrift für Slavistik. B. III. 1958. S. 355).

[3] Во всяком случае, в одной из своих киевских проповедей он писал: «...помыслим, что за нещастие, когда от такого щастия (принадлежности к Православной Церкви. – *Прот. Павел*), чего не дай Бог, в туже погибель кто придет, в которую и иныи во иноверии порождении приходят. Когда слышим о каких Рыцарях славных или премудрых древних Философах, како те воевали и весь свет покорили, а тии как много издали книг премудрых, абие приходит на ум некая жалость, когда они, бывше язычники пошли во ад и вечно погибли. Какая же жалость и скорбь будет (ей, чтоб она не была самой вещию, примем теперь в доброе рассуждение!), что глаголю будет за скорбь, когда кто и в православии на вечную казнь осудится? О горе мне! Горе!» (*Феофан (Прокопович), архиеп.* Сочинения. Т. 3. С. 317).

Только он вошел глубоко в тогдашнюю беспокойную жизнь западной богословской мысли[1]. И если XVII век на Западе был подлинно «веком блаженного Августина», то многое говорит за то, что Августиновы идеи стали тем фундаментом, на котором построилось и здание Феофанова богословия. Во всяком случае, именно к этому выводу приходят П. Червяковский и Г. Гертель, два, пожалуй наиболее глубоких и внимательных исследователя Феофанова наследия у нас и на Западе[2].

[1] «Насколько Прокопович, как юный студент Греческой коллегии в Риме, близко к сердцу принял споры об осуждении янсенистов, нам неизвестно. Но ничего невозможного тут нет» (*Härtel Hans-Joachim*. Byzantische Erbe und Orthodoxie bei Feofan Procopovič. Würzburg, 1970. S. 132). См. также примечание 175 на той же странице: «Иннокентий XII в своей булле cum alias от 12 Марта 1699 года осудил квиетизм епископа Фенелона. Хотя Амман пишет в своем “Очерке восточно-славянской церковной истории”: “напряженные тогдашние споры о пробабилизме и квиетизме вряд ли могли взять в плен духовные силы ученика киевской академии”... Все же интерес к августиновому богословию, как и к известной казуистике, кажется, пробудился в Прокоповиче во время его пребывания в Риме».

[2] Любопытно, что уже цитированный выше Маркелл среди прочего обвинял преосвященного Феофана и в том, что тот утверждал: «Греческая, де, и Великороссийская Церковь во всем, де, суеверная, только, де, внешния церемонии содержащая, а Августинского исповедания самая прямая и совершенная. Все, что Августинское исповедание содержит, все прямое, праведное и истинное, и так держа-

Первый в своем исследовании, посвященном «Пролегоменам»[1], именно к *августинизму*, причем именно в его янсенистском прочтении, возводил основные черты богословия преосвященного Феофана: «...то строгое отвержение всего человеческого в деле построения богословия, которым проникнута вся вступительная речь Феофана, то поглощение человеческого божественным, которое бросается в глаза в феофановом представлении богословия, прямо изобличает в воззрении Феофана августинизм... ближайшим источником этого августинизма мог быть янсенизм» [2].

Второй (Гертель), смотрящий на богословие преосвященного Феофана с западной точки зрения, что особенно ценно здесь, независимо от Червяковского также указывал на Янсения, «о котором Прокопович, возможно, знал больше, чем до

тися от всех должно, а Греческое, де, исповедание, от великой части, непрямое и суеверное, и ложное» (Дело о Феофане Прокоповиче // Чтения в Обществе истории и древностей Российских. 1862. Кн. 1. С. 9).

[1] Вводная часть к богословским лекциям Прокоповича.

[2] *Червяковский П.* Введение в богословие Феофана Прокоповича // Христианское чтение. 1876. № 1/2. С. 76. Ср.: «[Августинизм Феофана,] усиленно развивая мысль, что человеческий разум весьма склонен извращать божественную истину и не способен даже при помощи благодати создать верной и несомненной науки о богопознании и богопочтении, и поэтому исключая из богословия по возможности все человеческое, а то, чего исключить нельзя, поглощая божественным, ведет прямо к отрицанию самостоятельного значения в богословии отеческих писаний и к учению о писаном слове Божием, как единственном руководительном начале богословия» (*Червяковский П.* Введение в богословие Феофана Прокоповича // Христианское чтение. 1876. № 7/8 С. 102). Или: «...в воззрении Феофана светлая идея примирения скрывается в величественном сумраке ветхозаветного сознания противоположности Иеговы и человека. В этом отношении воззрение Феофана напоминает блаженного Августина» (*Червяковский П.* Введение в богословие Феофана Прокоповича // Христианское чтение. 1876. № 1/2. С. 84).

сих пор признавалось»[1]; и полагал, что «восточный оптимизм посредством августинова богословия приходит у Феофана в должное равновесие, хотя порой и возникает ощущение, что он впадает в другую крайность западного богословия, которую показывает августинизм во всей жесткости у Кальвина или Янсения»[2], а также отмечал известную близость Феофановой сакраментологии к августиновой[3]. Но самое главное, анализируя «Духовный регламент», Гертель в конце концов приходил к следующему важному заключению: в «Регламенте», «как на образцы разрешения отдельных догматических вопросов, Прокопович указывает снова на сочинения святых отцов. Для учения о Троице предложены Григорий Назианзин и Августин, для учения о Святом Духе Афанасий Великий и Василий Великий, для учения о ипостасном соединении Кирилл Александрийский и папа Лев Великий для учения о двух природах, для учения о благодати и первородном грехе много-

[1] *Härtel Hans-Joachim*. Byzantische Erbe und Orthodoxie bei Feofan Procopovič. S. 211.

[2] *Härtel Hans-Joachim*. Byzantische Erbe und Orthodoxie bei Feofan Procopovič. S. 193. Или еще: «...вне православной Церкви не может быть обретено спасение. Это “ужасное слово” Киприана повторено Прокоповичем со всей остротой. Здесь приходит на мысль определенное влияние августинового богословия об осужденном множестве (massa damnata), однако все же без крайностей кальвинистского учения о предопределении» (Ibid. S. 143). Тот же Гертель отмечает в связи со «Словом о множестве осужденных» преосвященного Феофана, что тема о малом числе призванных ко спасению была одной из самых излюбленных у французских янсенистов (см.: *Härtel Hans-Joachim*. Byzantische Erbe und Orthodoxie bei Feofan Procopovič. S. 210).

[3] «Прокопович все же рассматривает Евхаристию в экклесиологическом, а не в чисто догматическом аспекте, в ее значении для общины, а не для отдельного ее члена. Прообразом здесь можно было бы представить себе Августина, который ставил в тесное соотношение евхаристическое тело с телом Церкви» (*Härtel Hans-Joachim*. Byzantische Erbe und Orthodoxie bei Feofan Procopovič. S. 126).

численные сочинения Августина против пелагиан. В этом перечне богословской литературы... очень важным является ударение на августиново богословие. *Так Августинизм входит в русское богословие и вместе с ним типично западная постановка вопросов* (курсив мой. – *Прот. Павел*), которая для восточного богословия до сих пор не была такой животрепещущей»[1].

Поиски истоков этого августинизма снова приводят в Рим. В Риме, в коллегии святителя Афанасия изучая святых отцов, монах Самуил не мог не изучать отца Западной Церкви. Рим был занят тогда янсенистскими спорами – при его живом интересе к новостям *мысли*, который он сохранил на всю жизнь, будущий архиепископ не мог не слышать об «Августинусе». При его нелюбви к папе и иезуитам не мог не отнестись с сочувствием к осужденным папой не без помощи иезуитов янсенистам[2]. В Швейцарию он попадает уже из Рима. Стало быть,

[1] *Härtel Hans-Joachim*. Byzantische Erbe und Orthodoxie bei Feofan Procopovič. S. 131–132. Вполне возможно, правда, что выделенные курсивом слова Гертеля являются аллюзией на известное предисловие Ю. Ф. Самарина к Богословским сочинениям А. С. Хомякова, где тот упрекает русскую богословскую школу за то, что она «приняла к рассмотрению вопросы, которые задавали ей Латинство и Протестантство... в той самой форме, в какой ставила их западная полемика, не подозревая, что ложь заключалась не только в решениях, но и в самой постановке этих вопросов, даже в постановке более, чем в решениях... Таким образом, невольно и бессознательно, не предчувствуя последствий, она сдвинулась с твердого материка Церкви и пошла на ту зыбкую, изрытую, подкопанную почву, на которую заманили ее западные богословы... И вот с каждым шагом, запутываясь более и более в латино-протестантских антиномиях, православная школа наконец сама раздвоилась. В ней образовались две школы, школа исключительно *антилатинская* и школа исключительно *антипротестантская*; православной школы как будто не стало» (*Самарин Ю. Ф.* Предисловие // *Хомяков А. С.* Сочинения богословские. СПб., 1995. С. 22–23).

[2] Янсенисты, напомню, требовали созыва *собора* для рассмотрения их учения.

нетрудно догадаться, что «августинистом» он стал прежде, чем познакомился с реформатским богословием, и именно августинианские черты последнего привлекли его к нему[1], *не сделав протестантом*, чем и объясняется, собственно, неуязвимость Феофановых положений против обвинений соперников.

Но не этим одним исчерпывается роль Рима в его убеждениях и учении. Он был слишком конгениален «римским» идеям Петра[2], чтобы не предположить, что «Рим как идея»[3] во-

[1] «Так как августинизм всего резче и последовательнее проводится в реформатском учении, то в своем делении богословия, выходящем из понятия о Боге, как одном объекте богословия, Феофан встречается с реформатскими богословами: Венделином, Амезием и Амандом Полянским» (*Червяковский П.* Введение в богословие Феофана Прокоповича // Христианское чтение. 1876. № 1/2. С. 76).

[2] «Из двух путей – столицы как сосредоточия святости и столицы, осененной тенью императорского Рима, – Петр избрал второй... В этом контексте наименование новой столицы Градом Святого Петра неизбежно ассоциировалось не только с прославлением небесного покровителя Петра Первого, но и с представлением о Петербурге как Новом Риме» (*Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Отзвуки концепции «Москва – Третий Рим» в идеологии Петра Первого // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 239). И ниже: «Подлинность Петербурга как нового Рима состоит в том, что святость в нем не главенствует, а подчинена государственности. Государственная служба превращается в служение отечеству и одновременно ведущее ко спасению души поклонение Богу. Молитва сама по себе, в отрыве от «службы», представляется Петру ханжеством, а государственная служба – единственной подлинной молитвой» (*Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Отзвуки концепции... С. 241).

[3] Rom als idée. Статья под таким заглавием был опубликована в 1927 году в третьем номере журнала Die Antike. Среди прочего ее автор, Фридрих Клингер, утверждал, что наиболее совершенное выражение «идея Рима» получила у Данте (Die Antike. 1927. Bd. III. S. 33). На сегодняшний день нет никаких данных, позволяющих подтвердить или опровергнуть знакомство Прокоповича с творениями последнего – непосредственно или через других авторов, – но нельзя не

шел в него раньше, когда он еще юношей ходил по камням его мостовых: тот Рим, в граждане которого добровольно записался Сам Христос, родившись во дни объявленной Августом переписи[1]; Рим, который дал образец совершенной монархии[2]; Рим, кесари которого не нуждались ни в каком посреднике между собой и Божественным источником всякой власти[3].

отметить ощутимые параллели в восприятии империи тем и другим. Вопрос требует дополнительных исследований.

[1] «...Кто соблюдает повеление добровольно, подтверждает делом, что оно справедливо... но Христос, как свидетельствует летописец его Лука, соизволил родиться от Девы Матери в дни, когда было обнародовано повеление римской власти, дабы при этой исключительной переписи рода человеческого Сын Божий, став человеком, был записан как человек; а это и значило соблюсти повеление. А может быть, благочестивее будет полагать, что повеление было сделано цезарем по Божественному наитию, дабы Тот, Кого столько времени ожидали среди смертных, Сам вместе со смертными вписал бы Себя в их число. Следовательно, Христос делом подтвердил, что повеление Августа, действовавшего от имени римлян, было справедливо» (*Данте Алигьери*. Малые произведения. СПб., 1996. С. 404). Ср. в «Божественной комедии»: «Ты здесь на краткий срок в сени лесной, / дабы затем навек средь граждан Рима, / где римлянин – Христос, пребыть со мной» (*Данте Алигьери*. Божественная комедия. СПб., 1996. Т. 2. С. 219).

[2] «В самом деле, если мы припомним состояние людей и времена от падения прародителей, ставшего началом нашего уклонения от правого пути, мы не найдем мгновения, когда мир был бы повсюду совершенно спокойным, кроме как при божественном монархе Августе, когда существовала совершенная монархия» (*Данте Алигьери*. Малые произведения. С. 371–372).

[3] Поставив в третьей книге «Монархии» вопрос: «...зависит ли власть римского монарха (являющегося по праву монархом всего мира, как это было доказано во второй книге) непосредственно от Бога, или же она зависит от наместника, или служителя Божия, под которым я разумею преемника Петра»? (Там же. С. 408) – Данте доказывает в итоге, что «светская власть монарха без всякого посредства нисходит в него из Источника Власти Вселенской» (*Данте Алигьери*. Малые произведения. С. 443).

Несомненно (и в этом еще предстоит убедиться), взглядам преосвященного Феофана был присущ известный дуализм – в конечном счете дуализм *августинизма* и *гуманизма*, равную тягу к которым преосвященный Феофан парадоксальным образом совмещал в себе. В его дуализме легко опознать дуализм Нового времени, где сакральность христианской жизни вступала в очевидное противоречие с научной «десакрализацией» мира. И быть может даже, особенно ощутимо это было именно в России с ее зарождающимся «двоебытием». Сам он, судя по всему, не очень тяготился этим и даже с удобством для себя при необходимости незаметно переходил с одного уровня на другой. В этом смысле он тоже был человеком барокко[1]. Именно поэтому так спорны (и оспариваемы) были зачастую его выводы. Он сам носил в себе и тезис, и его отрицание[2], он беспощадно обнаруживал уязвимые места оппонентов и традиции, но синтеза и исцеления он не дал[3].

Рассказывают, правда, что незадолго до смерти, приложив палец ко лбу, он выговорил: «О главо, главо! Разума упившись, куда ся приклонишь?»[4] – но было ли так на самом деле?..

---

[1] См.: *Tetzner J.* Theophan Prokopovič und die russische Frühaufclärung. Zeitschrift für Slavistik. B. III. 1958. S. 365–366.

[2] Собственно, его августинизм точно так же отрицался в известном смысле его имперскими идеями.

[3] Подробнее см.: *Хондзинский Павел, свящ.* Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. М., 2010.

[4] *Чистович И. А.* Феофан Прокопович и его время. С. 646.

ГЛАВА 7

СПОР О ЗАКОНЕ И БЛАГОДАТИ

> Истина так нежна, что только отступил от нее, впадаешь в заблуждение; но и заблуждение так тонко, что стоит немного отклониться от него, и оказываешься в истине.
> *Блез Паскаль*

В 1712 году иеромонах Феофан Прокопович издал «Книжицу, в ней же Повесть о распре Павла и Варнавы с иудействующими, и трудность слова Петра Апостола, о неудобоносимом законном иге, пространно предлагается». Феофилакт Лопатинский, тогда еще тоже иеромонах, тут же написал на нее опровержение под названием «*Иго Господне благо и бремя Его легко,* си есть закон Божий с заповедями своими от призрачных новоизмышленных освобождает». «Вина сочинения книжицы сея, – писал Феофилакт, – есть писание противниче, вносящее в мир российский мудрования реформатския, доселе в церкви православной неслыханныя, о законе Божии и оправдании»[1]. Суть выдвинутых против Феофана обвинений можно понять из тех 11 пунктов, которые позднее митрополит

[1] Цит. по: *Чистович И. А.* Феофан Прокопович и его время. С. 19.

Стефан, Феофилакт Лопатинский и Гедеон Вишневский считали препятствием к его архиерейской хиротонии. Вот они:

«Учение пречестнаго отца Феофана Прокоповича, обретающееся в его письмах латинских и русских:

I. Духа Святаго истина есть, яко грех первородный есть похоть.
II. Похоть сия пребывает и ныне не токмо в неверных, но и в крещеных, того ради и в Павле Святом живяше по обращении.
III. Закона Божия никто, аще бы и зело праведен, совершенно исполнити не может.
IV. Человек ни благодать Божию, ни славу вечную заслужить себе у Бога добрыми делами своими, аще и зело спасительными, не может.
V. Не дается человеку от Бога правда внутренняя, но праведен бывает правдою Христовою, чрез веру себе приложенною, и единым невменением грехов от Бога.
VI. Обещания монашеская и прочая всуе бывают, понеже их человек исполнити не может, аще бы и зело был оправдан.
VII. Покаяние есть токмо дело наказательное, ни единыя подающее правды внутренния.
VIII. Противящихся Евангелию, или согрешающих на Духа Святаго, того ради и зде и в будущем веке грех неотпустительный их, яко же к тому Бог не призывает их на покаяние.
IX. Грех дабы быть грехом, не требуется, дабы был вольный и свободный. Сей есть грех может быть и без воли человеческия и соизволения.
X. Грех верных и малейший и невольный достойна геенны человека творит: обаче простительный есть, яко не вменяет его Бог, ради заслуг Христовых в оправданных, в неверных же вся грехи есть смертныя.
XI. Кроме сих учит той же:

Яко едина вера без дел оправдает человека, и не сия вера истая, его же верим догматы веры православныя, но токмо сия, его же верим, яко Христос может и хощет нам грехи отпустити.

Яко ни едино дело доброе есть чисто и совершенно пред Богом и достойно воздаяния вечнаго.

Яко всегда всяк человек во гресе есть, дабы всегда возмогал истинно глаголати: “и остави нам долги наша”.

Яко чиноначалия ангельския, лики ангелов в разделении суть вымышление человеческое.

Яко книга Святаго Дионисa Ареопагита, в ней же чини Агельския описуются, не есть Дионисия, вина некоего баснотворения.

Яко чрез Михаила Архангела не разумеется Михаил, созданный Архистратиг сил небесных, но Господним именем разумеется Михаил не созданный, сие есть сам Христос.

Сия учения и прочая множайшая суть в писаниях латинских, а некая уже и в русских иеромонаха Феофана Прокоповича. Аще же тако держит прежде архиерейства, чего надеятися, когда архиерейскую власть примет?»[1]

***

Поскольку пункты содержат упоминание не только о русских, но и о латинских сочинениях преосв. Феофана, постольку можно думать, что обвинители наверняка использовали рукописный материал его лекций (вспомним испещренный замечаниями митр. Стефана трактат «О человеке поврежденном»). Но прежде чем выяснить, кто же действительно был прав (и был ли прав кто-нибудь) в этом споре, следует еще раз вернуться к самому факту выхода в свет «Повести о распре Павла и Варнавы с иудействующими» и оценить его с точки зрения истории богословия.

В русском богословии XVII века господствовали полемические жанры. Писали прежде всего не *о чем-то*, но *против кого-то*, будь то латинствующие, старообрядцы или сторонники греческой учености. Как будет ясно из дальнейшего, «Повесть о распре», несомненно, также была сочинением полемическим, однако ей придана намеренно *неполемическая* форма – форма богословского трактата, содержащего положительные рассуждения об одном из трудных мест Священного Писания, которое толкуется путем соотнесения с другими текстами Писания, а также с помощью привлечения мнений святых отцов.

[1] Послание Стефана Яворского, митрополита Рязанского и Муромского, к преосвященным Алексию Сарскому и Подонскому и Варлааму Тверскому и Кашинскому // Чтения в Обществе истории и древностей Российских. 1864. Кн. 4. Отд. 5. С. 6–8. Именно в этих пунктах с блеском оправдался Феофан, доказав, что «некоторые из этих артикулов ложно выдуманы, другие маловажны, но также выдуманы, а некоторые содержат наше учение, но православное, а противное тому – ересь».

Эта «Повесть» – своего рода манифест новой школы и первый памятник русской богословской мысли синодальной эпохи, хотя и написана почти за десять лет до учреждения Святейшего Синода. Уже благодаря этому она заслуживает самого серьезного внимания, которого к себе до сих пор, кажется, не привлекала.

Когда-то самостоятельная русская духовная письменность началась со «Слова о законе и благодати» митрополита Илариона. «Повесть о распре», открывающая собой новый период в истории Русской Церкви, собственно, рассуждает о том же: о *законе* и *благодати*. Однако если святитель Иларион рассматривал эту проблему на уровне народного бытия и самосознания, доказывая, что «новое вино» благодати необходимо «вливать» в новые народы[1], то преосвященный Феофан исходил совсем из других предпосылок и конечно же другого видения мира.

Как замечалось выше, европейские богословские споры XVII века были более всего спорами о спасении. Католическое учение о заслугах граничило с «самоспасением», протестантское – о спасении «только верою» – с безразличием ко спасению вообще. Вследствие этого и там, и там (и в католической, и в протестантской традиции) был поставлен вопрос о соотношении любви к Богу, веры и дел. Августинизм с его учением о всевластии воли Божией, с его определением любви как стремления к предмету любви «ради него самого», с его

[1] См.: *Иларион, свт.* Слово о законе и благодати. М., 1994. С. 61.

ощущением человечества как «massa peccata» был положен и там и там в основу предлагаемых противниками антропоцентризма решений.

Но и в России «massa peccata» была известна достаточно хорошо и вовсе не из западных книг, для того чтобы вопрос о законе и благодати – делах, вере и любви – мог почитаться здесь теоретическим и внешним. В 1716 году Прокопович писал своему другу Марковичу: «...когда мир достиг высшей степени нечестия, он покушается выставить себя в высшей степени святым. Что более всего не нравится ему, так это оправдание чрез Христа туне»[1]. Эти слова, собственно, и дают ключ к посылкам написанной четырьмя годами ранее «Повести»: погрязший в «высшей степени нечестия» мир перед лицом величия Божия хвалится своими ничтожными делами, не понимая всей их ничтожности и не желая принять *дар* оправдания от Христа, так как на него, этот дар, подобает отвечать не *заслугами*, а *любовью*.

В «Повести» преосвященный Феофан обращается к тому моменту церковной истории, когда вопрос о законе и благодати впервые стал предметом общего обсуждения на Апостольском Иерусалимском Соборе, и хотя автор нигде специально не говорит об этом, можно предположить, что выбор его неслучаен, так как позволяет ему положить в основу своих собственных рассуждений слово Писания, которое является в то же время и словом Церкви (Собора), имея, таким образом сугубый авторитет. На Соборе, как известно, после долгого обсуждения вопроса о том, надо ли обрезываться и соблюдать

[1] *Феофан (Прокопович), архиеп.* Письма // ТКДА. 1865. № 1. С. 149. См. в этом же письме выше: «Богословствуют у нас ныне и те, которые едва знают, что такое Священное Писание; голословно предлагают учение апостолов, догматы отец, даже те, которые не только мельком дремлющими очами не видали отеческих страниц, но даже не слыхали толком в писаниях ли св. отцы заключили свои мысли, или передали их кому ни попало... Что же сказать о попах и монахах или о наших латынщиках?..» (Там же. С. 146).

Закон Моисеев христианам из язычников, Петр сказал: *мужие братие, вы весте, яко от дний первых Бог в нас избра усты моими услышати языком слово благовестия и веровати и сердцеведец Бог свидетельствова им, дав им Духа Святаго, якоже и нам, и ничтоже разсуди между нами же и онеми, верою очищь сердца их: ныне убо что искушаете Бога, (хотяще) возложити иго на выи учеником, егоже ни отцы наши, ни мы возмогохом понести? Но благодатию Господа Иисуса Христа веруем спастися, якоже и они* (Деян. 15: 7–11). Вот эти-то слова апостола и служат основанием для всего последующего построения.

По ходу его выясняется, что под «неудобоносимым» игом следует понимать такое, которое никто в совершенстве понести не может, и что если в данном случае таковым игом апостол называет Закон Моисеев, то разуметь здесь следует не только обрядовый, но и нравственный закон, так как обрезание, о котором особенно шла речь, было знамением Завета с Богом, который подразумевал, конечно, исполнение закона нравственного. При этом ни обрядовый, ни нравственный закон на первый взгляд не могут показаться неудобоносимыми, так как «Господь наш Иисус Христос нарицает иго свое благо и бремя легко; игоже Христово Крест есть, си есть различныя беды и скорби: Аще же сие иго нетяжко быти глаголется, то како и самое обрезание, главнейшая тяжесть законная, не повторяемое, но единою токмо приятое, будет иго неудобоносимое? Но и нравоучительный закон не мнится быти иго неудобоносимое: первее бо свидетельствует Иоанн в первом своем послании, яко заповеди Божия тяжки не суть... К тому нравоучительный закон не отставлен есть благодатию Евангельскою: всем бо христианом должно творить заповеди любви Божией и любви ближняго учащия»[1].

За сим подчеркивается, что совершенное исполнение Закона должно быть обусловлено именно любовью к Богу.

[1] *Феофан (Прокопович), архиеп.* Сочинения: В 4 т. М., 1761–1765. Т. 4. С. 89–90.

Здесь-то Феофан и обозначает два рода таковой любви (духовную и душевную): «Яко же бо к человеку, тако и к Богу бывает любовь и боязнь сыновняя, и бывает рабская: *сыновняя есть любовь любити кого ради него самого, а не ради себе и своей некоей пользы*. Вопреки же *рабская любовь есть любити кого не ради его, но ради себе токмо*, си есть: *ради некоей своей пользы*»[1]. Свидетельством подлинной любви к Богу является то, что она не умаляется от переносимых человеком скорбей: такой любовью любил Бога Давид, не ища ни земных, ни небесных благ и не отступая от своей любви в скорбях[2]. Впрочем, возможно иметь плодом такой любви и некоторую свою пользу, если только последняя не является ее главенствующим мотивом[3].

[1] *Феофан (Прокопович), архиеп*. Сочинения. Т. 4. С. 118.

[2] «Таковую любовь изобразует в себе Давид глаголя: что бо ми есть на небеси, и от тебе что восхотех на земли? Исчезе сердце мое и плоть моя, Боже сердца моего, и часть моя Боже во век, – в которых словах является, яко Бога любит он паче всего, а не ради своего коего либо небеснаго или земнаго добра... не точию же не ради своего добра любит, но и зельными скорбьми от любве его не отторгается: исчезе, рече, сердце мое, и плоть моя; си есть, в великих бедах и скорбех весь, почитай исчезох аз, обаче от любви твоей не отпадаю. Любит же Бога ради него самаго» (Там же. С. 119).

[3] «...Аще рабская, а не сыновняя любы есть, любити Бога ради своей пользы; то како есть писание того ради любити Бога повелевает, яко милостив нам есть, и заступник наш и щедрый воздаятель?.. Ответ: в прешедшем нашем учении любовь и боязнь сыновнюю не в том от рабской разнствующую показахом, аки бы с нею отнюдь не могло вместитися искание своей пользы; но точию самое оныя существо в том бытии изъявихом, яко любимаго любити ради его, а не ради себе: но не разоряет существа оныя и искание своей пользы, аще и с нею купно, и ей подчинено есть. Любит сын отца ради него самаго (сие есть существо сыновней любви) любит же к тому и за милость, и благодеяния его к себе, или дабы был милостив к нему; и сие действие любви сыновней есть не противное, но точие оное люблене есть истое, сие же прилученное: оное главное, сие же токмо прилежащее; оное и без сего быти может, сие же аще без

Из этой точки: Бога следует любить ради Него самого – богословская мысль эпохи двигалась в разных направлениях. Янсений останавливался прежде всего на утверждении благодатного характера такой любви. Фенелон задавался вопросом, как возможно отделить «чистую» любовь к Богу от «корыстной» надежды на Спасение. Святитель Димитрий учил о любви-страдании. Для Прокоповича же главным было не указать критерии совершенной любви, но поставить вопрос о том, возможна ли она вообще как устойчивое в земной жизни состояние духа, не как момент? «Первое оное было бы, аще бы кто от начала жития своего даже до скончания, всегда и везде, всею душею, мыслию, сердцем, силою, пребывал в любви и страсе Божии... Другое же есть законотворение, аще кто горит убо любовию к Богу и истинно страхом сыновним боится Его... да однако в сем, или оном оскудевает, ово помыслом, ово же и хотением, аще и на малое время, на сторону отводится»[1].

Человек душевный, неверующий, не принявший благодати Крещения, вообще не может исполнить закон духовно и способен только к душевной, корыстной «любви», которая, собственно, любовью и не является. Утверждающий противное впадает в ересь Пелагия[2]. Но и возрожденные Крещением праведники не могут совершенно исполнить закон, а следо-

онаго есть, то не сыновняя, но прямая рабская любы есть» (*Феофан (Прокопович), архиеп*. Сочинения. Т. 4. С. 122–123).

[1] Там же. С. 127.

[2] «Противно сему учению мудрствовал Пелагий, благодати Божией враг, и проклято его мудрствование на соборе Милевитском в Африке сими словесы: “иже проповедует, яко кроме благодати Божией может творити заповеди его, но с трудом, да будет проклят. Без мене бо, рече Господь, не можете творити ничесоже”. Собор же сей подтвержден есть собором вселенским шестым в правиле втором. И собор третий Вселенский во Ефесе именно Пелагиево учение отвергает в соборном своем послании к Епископу Римскому Келестину, еже обретается в пятом действии собора онаго» (Там же. С. 135–136).

вательно, не могут совершенно любить Бога[1]. Опыт святых однозначно свидетельствует о том, что и они ощущали в себе отливы божественной любви, остро переживали свое несовершенство, молились о прощении вольных и невольных грехов, ибо «имеет человек святый силу духа Святаго, еже творити доброе, но купно имеет и оставшую в себе немощь плотскую, которой ради не может достигнути совершеннаго исправления, и весьма безгрешен быти. Но немощь оная и тление разве в будущем веце, в обновленном по воскресении естестве испразднится, и тогда будем весьма безгрешны»[2].

Конечно, грехи святых суть по большей части невольные или уж во всяком случае нетяжкие – простительные – грехи. Однако отсюда вовсе не следует, что они простительны сами по себе, ибо тогда не были бы и грехами, ведь церковные молитвы, в которых всегда испрашивается прощение за них, ясно свидетельствуют, что они достойны «суть осуждения, аще просим прощения их, аще единою разве кровию Сына Божия заглаждаются»[3].

[1] «Но спросишь, может быть: ежели таковая к Богу любовь в жизни сей неудобоисполнительна: то для чего же в заповеди предписана? [Ответствую]. Она предписана под условием законного оправдания, сиречь, если от закона оправдитися хощеши; то исполни сию заповедь, так как повелено тебе, от всего сердца и от всея силы и проч. А сие слыша, научаемся, что мы все во многом погрешаем...» (*Феофан (Прокопович), архиеп.* Четыре сочинения. М., 1773. С. 248).

[2] *Феофан (Прокопович), архиеп.* Сочинения. Т. 4. С. 141. Немного ниже дается ссылка на XV книгу «О поклонении» святителя Кирилла Александрийскаго: «Св. Кирилл Александрийский в книзе 15 о поклонении: “от всех страстей свободну быти, не есть нынешняго времени, но будущему веку лепотствует, вонь же из корене исторгается грех, и весьма в безгрешное житие применится”» (Там же. С. 144).

[3] Там же. С. 130. И далее: «Не глаголем же таковыи грехи, равны суть прочим просто смертным нарицаемым; не равны и без сравнения не равны суть: и по тому не равному и осуждению подлежат: однако сие довольно, яко и они подлежат осуждению, аще по суду Божию

Так, наконец, проясняется, в чем «неудобоносимость» законного ига: закон требует своего совершенного исполнения, которое, как выше было показано, невозможно в полной мере даже праведникам, откуда явствует необходимость пришествия Христа, принявшего крестную смерть не только для искупления первородного греха, но и *всех*, до и после Крещения совершенных нами личных грехов[1]. Теперь оправданный Христом может, во-первых, исполнять закон духовно по сыновней любви к Богу, а во-вторых, даже если и не сможет исполнить все, то его несовершенства (неизбежные в этой жизни даже у святых) отныне *простительны*.

В этом смысле оправдание есть не следствие отдания долгов должником (человеком), но прощение их заимодавцем (Богом): «Работа убо закона в словесех Павловых есть, искати спасения законом: той бо есть под законом, и закону порабощен, кто законом оправдитися мыслит; яко же должник той под законом есть, который отданием долгов, хощет прав быти пред заимодавцем. Вопреки же свобода христианская есть, Божиею во Христе милостию оправдитися; той бо свободися от закона, который не законом, но милостию Божиею спасается, якоже должник не есть под законом, который не отданием долгов, но помилованием и долгов оставлением от заимодавца прав и невиноват творится»[2].

истязуемы, а не по милости прощены будут» (*Феофан (Прокопович), архиеп.* Сочинения. Т. 4. Феофан ссылается здесь также на молитву: «Ослаби, остави...»).

[1] «И сия вина есть пришествия Христова: вина же сия показует яве обое сие: первое, яко обетование оное по закону приданное “сотворивый та человек жив будет в них” совершеннаго безгрешия требовало: понеже и неким малейшим, по мнению нашему, поползновением (яковыми точию претыкаются святыи) потребно есть очищатися кровию Христовою. Второе, яко никтоже таковаго безгрешнаго законотворения не исполни» (*Феофан (Прокопович), архиеп.* Сочинения. Т. 4. С. 159).

[2] Там же. С. 168.

Для чего же нужен был тогда заведомо неисполнимый Закон? Чтобы самой своей неисполнимостью привести человека ко Христу[1]. Человек мог бы и должен был бы обрести законом жизнь вечную *до* грехопадения, но падшему человечеству это стало уже невозможно[2].

Итак, Ветхий Завет обещал жизнь вечную, а условием своим ставил исполнение всего, написанного в книге Закона. Новый Завет обещает прощение грехов и последующую тому вечную жизнь, требуя веры в Евангелие. «Ветхим заветом спасается праведный, а Новым спасается грешный человек. Ветхий завет не потребен является, аще закона не исполняет человек. Новый же завет был бы не потребен, аще бы людие исполнили закон»[3]. Вера оправдывающая есть вера живая, то есть такая, которая подразумевает, что «милость сию» получившие, «не точию ненедолжны суть ходити во всех заповедех Божиих, но и паче должны тогда суть, нежели аще бы не получили милости»[4], однако дела их должны быть именно

[1] Здесь можно было бы говорить, что ход мысли преосв. Феофана следует ходу мысли Лютера, который исходя именно из этого выстроил структуру своего катехизиса: декалог – Символ веры. Немощь в исполнении заповедей закона приводит к поиску спасения во Христе (см.: *Корзо М.* Украинская и белорусская катехизическая традиция конца XVI–XVIII в. Становление, эволюция и проблема заимствований. М., 2007. С. 108). Однако утверждать, что этот ход мысли является прямо еретическим, вряд ли кто решится.

[2] «И се то совершенная вина, для чего Бог подал закон, как нравоучительный, так и обрядовый! Вина же сия привниде по случаю, а не по первому Божию намерению. Намерение бо первое было, дабы законотворением жизнь вечную получил чепловек. Но понеже в законе не пребывал еще первый человек: и того ради тленен и безсилен к подобающему законотворению был, уже по сему случаю закон Божий не жизни податель, но пестун к жизнодавцу Христу наставляющий сотворился» (Там же. С. 176).

[3] *Феофан (Прокопович), архиеп.* Сочинения. Т. 4. С. 183.

[4] Там же. С. 184.

делами той самой духовной любви, о которой говорилось выше[1], и не могут расцениваться как заслуги[2]. И хотя оправдание есть *вменение* верующему праведности Христовой, однако это не значит, что с ним не происходит никакой внутренней перемены, ибо «приемший человек Евангелие верою, приемлет купно и силу Святаго Духа, которою отрожден и обновлен, и сам бывает дух, иже прежде был точию плоть»[3].

Наконец, из всего сказанного можно сделать вывод о том, почему свое иго Спаситель называет легким, в отличие от неудобоносимого ига закона: «...яко Христом и его смертию исходатайствована есть милость Божия, прощающая грехи, и яко того ради мир, примирение, дерзновение к Богу имамы, не имамы же духа работы в боязнь, не имамы осуждения, и страха смерти: и се есть покой душам нашим... От чего убо душевный покой, от того и легкость ига Христова. Егда бо что либо творим или терпим Христа ради, во всем и деянии и страдании нашем обретается примесь скудостей и погрешений, но по-

[1] «Любы к Богу и ближнему самая истая есть в сердце: дела же внешняя, плоды или знамения суть, самой истой сердечной любви. Егда убо по виду внешнему точию являем благочестие, без любви сердечной, тогда ни едино же дело законное творим: но лицемерствуем...» (*Феофан (Прокопович), архиеп.* Сочинения. Т. 4. С. 235–236).

[2] Здесь Прокопович и Янсений приходят к одинаковым выводам, хотя и акцентируя разные стороны вопроса. Для первого Адам до грехопадения мог бы исполнить закон и тогда имел бы заслуги, после же грехопадения закон неисполним и дела духовной любви суть не наши заслуги, но следствие единой заслуги Христа, вменяющейся нам, подающей нам освящение и покрывающей наши немощи. Для второго благодать, являющаяся условием, *не без которого* Адам мог избирать добро, позволяла последнему творить дела, вменяющиеся ему в заслугу, но после грехопадения, вследствие существенной порчи человеческой природы, ее уже недостаточно, и благодать Иисуса Христа есть благодать, *силою которой* действует человек, и потому уже нет речи ни о каких собственных его заслугах.

[3] Там же. С. 185.

неже скудости оныя прощаемы нам суть Христом, того ради и законотворение, и крест есть нам иго благое и бремя легкое»[1].

Вкратце, следовательно, ход мыслей Феофана таков: Закон дан после грехопадения, но предполагает исполнителем своим человека свободного от греховного повреждения, для падшего же человечества заведомо неисполним. Тем самым он указывает людям на их сущностное несовершенство и понуждает искать Христа. Оправдание во Христе покрывает благодатью Божией наши несовершенства и, освобождая от необходимости спасаться исполнением неудобоносимого законного ига, делает возможным духовное исполнение Закона – не из страха наказания и не ради награды, но по сыновней любви к спасшему нас Богу и под водительством Святого Духа[2], причем благодать не только дарует нам духовную любовь, как таковую, но и покрывает нашу неспособность вполне пребывать в ней в этой жизни[3].

[1] *Феофан (Прокопович), архиеп.* Сочинения. Т. 4. С. 209.

[2] «От сих уже ясно видим, что есть исполнение закона душевное и что есть духовное... Душевное исполнение есть, егда человек творит убо дело закона Господня и противнаго ему отгребается, но не сыновнею любовию и страхом к Богу. Ибо не помышляет о Бозе, творя закон, но того ради только творит, яко мысль ему сказует: сие добро бысть, а противное зло; или бояся Бога творит, но боясь, точию не сыновним страхом, но рабским... Духовное же закона творение есть от любви и боязни сыновней происходящее... Нарицаем же оное душевное, а сие духовное законотворение, яко оное и душевен человек, си есть: плоть от плоти рожденный, творити может: сие же разве человек духовен, си есть страхом Божиим отрожденный и духом Божиим водимый (Ин. 3: 6) творит» (Там же. С. 126).

[3] «Возрим и на другий чин людей отрожденных, духом водимых, духовных, во Христе пребывающих, и словом рещи, верных. Сии имущее любовь от чиста сердца и совести благия, и веры нелицемерныя, исполняют закон Божий духовне: святы бо и праведны быти свидетельствуются: однако онаго духовнаго, всесовершеннаго, и весьма

Как сказано, преосвященный Феофан намеренно ушел в своем трактате от конкретной полемики[1]. Однако надо думать, что «иудействующие» – точнее, те из его современников, кого он разумел под таковыми, – легко узнали в нем себя, и судить о позиции противников Прокоповича вполне можно по «Камню веры» – той самой главе его, которая посвящена добрым делам и оправданию и которая, как сказано, вовсе не нужна была для опровержения Тверитинова. Содержание «Повести о распре» подходило под те из вышеперечисленных «обвинительных» пунктов, где осуждалось учение «иеромонаха Феофана» о том, что первородный грех есть похоть и остается в крещеных; что оправдание верою означает вменение человеку правды Христовой, но не обретение им правды внутренней; что даже праведник не может в совершенстве исполнить Закон Божий и заслужить себе добрыми делами благодать Божию и вечную славу; что грех невольный не перестает быть грехом, так же как и любой малейший грех, который если и зовется простительным, то не ради того, что не является, собственно, грехом, а ради того, что Бог не вменяет его тем, кто оправдан заслугами Христовыми.

Митрополит Стефан подробно разбирает в «Камне веры» вопрос о похоти и ее действии в человеке. Сперва он утверждает, что «вожделение или похоть плотская есть природное естества преклонство к хотению зла, и есть останок ко греху Адамову, в немже вси согрешихом»[2], а далее поясняет, что похоть может пониматься в трех смыслах: как внутренняя страсть естества; как страсть естества, сопряженная с движением плоти; как произволение воли на то и на другое. «Противницы глаголют, яко похоть есть грех первородный, но несть

безгрешнаго законотворения в житии сем не достизают» (*Феофан (Прокопович), архиеп.* Сочинения. Т. 4. С. 138).

[1] Точнее, ей посвящена только последняя глава, призванная снять возможные возражения.

[2] *Стефан (Яворский), митр.* Камень веры. Киев, 1730. С. 954.

тако. Ибо грех первородный крещением святым очищается, и весма прогонится. Похоть же и по крещении в человецех бывает»[1]. Точнее говоря, не является грехом похоть первого и второго родов, а раз так, то возможно и совершенное исполнение заповедей – «ничтоже бо вредит движение, аще не будет произволение»[2]. Здесь, очевидно, первое определение похоти не вполне согласуется со вторым, ибо плотское пожелание и пожелание зла не одно и то же. Однако из дальнейшего выясняется, что речь идет скорее о неточности формулировок, чем о мысли в целом, ибо митрополит Стефан нигде не говорит, что похоть (как изначально присущая человеческому естеству) присутствовала в человеке и *до* грехопадения[3], хотя его доказательство «безгрешности» похоти тем, что она сохраняется и после Крещения, и повторяет аргумент Тридентского Собора, допускавший, как указывалось, двоякое прочтение: «Про эту похоть, которую когда-то Апостол назвал грехом, святой собор объявляет, что католическая церковь не в том смысле разумеет ее поименованной грехом, что она подлинно и собственно есть грех в возрожденных, но так как из греха проистекает [ex peccato est] и ко греху влечет»[4]. Но ниже митрополит Стефан даже вполне определенно заявляет, что «похоть несть от Бога творящего»[5], и, стало быть, следует здесь скорее Иоанну Златоусту, писавшему, что, сделавшись смертным, человеческое тело «по необходимости приняло и похоть, и гнев, и болезнь, и все прочее, что требовало многого любомудрия, чтобы наводнившие нас страсти не потопили помысла в глубине греха. Сами по себе они не были еще

[1] *Стефан (Яворский), митр.* Камень веры. С. 955.

[2] Там же.

[3] Что должен был бы утверждать, если бы был последовательным томистом.

[4] См. с. 51 настоящего издания.

[5] *Стефан (Яворский), митр.* Камень веры. С. 959.

грехом, но произвела это необузданная их неумеренность»[1]. Святитель Иоанн, впрочем, также употреблял слово «похоть» в двух смыслах, и в общем виде, согласно ему, под плотью и под похотью плоти следует понимать «не природу телесную, а злую волю»[2].

Отсюда следует, что Яворский, вопреки мнению Самарина, не стоит в этом вопросе на специфически католической точке зрения[3], или уж что эта точка зрения в изложении Яворского не противоречит православному взгляду на вещи, но отсюда же следует, что и Прокоповича в неправомыслии можно было бы упрекать, если бы он отождествлял с грехом непроизвольную телесную похоть, но в его сочинении также нет ни одного места, где бы он прямо утверждал это. Там говорится только, что крещением не уничтожается вовсе (хотя и ослабевает) «злое похотение», и это утверждение, во всяком случае, не противоречит святым отцам, согласно которым «в крещении *не отсекается* (курсив мой. – *Прот. Павел*) наше бытие, имеющее началом зачатие в беззакониях и рождение во грехах; отсекается тело греха, отсекается плотское и душевное состояние естества, могущее производить добро лишь в смешении со злом; к бытию, к жизни, к существу человека прививается обновленное Богочеловеком естество человеческое»[4]. А когда

[1] *Иоанн Златоуст, свт.* Творения: В 12 т. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. Т. 9. С. 663.

[2] Там же. Т. 10. С. 833.

[3] «Все вообще тексты, относящиеся к этому вопросу, Стефан Яворский объясняет согласно с католиками» (*Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. V. М., 1880. С. 44).

[4] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений: В 8 т. М., 2007. Т. 2. С. 359. Ср. у Святителя Иоанна Златоуста: «Умертвите убо уды ваша, говорит, яже на земли. Что ты говоришь? Не ты ли сказал: вы погребены, обрезаны, мы совлеклись тела греховной плоти? Как же ты говоришь: умертвите? Не шути: ты говоришь так, как бы эти (уды) в нас были? Тут нет противоречия. Если бы кто-нибудь, очи-

так, то, хотя после крещения человек уже не связан «грехом», хотя он *может не грешить*, кто же решится утверждать, что эта возможность обязательно вполне осуществится в нем, если *праведник едва спасается* (1 Петр. 4: 18); кто скажет, что своими делами достигнет славы Божией, если, даже исполнив все повеленное, мы остаемся *неключимыми рабами* (Лк. 17: 10)?[1] Решительно упреки Феофану здесь бьют мимо цели, и скорее можно говорить о том, что и митрополит Стефан, и преосвященный Феофан смотрят на догмат православно, но каждый подчеркивает в нем то, что кажется ему важнейшим: первый более обращает внимание на *привитие* нового человека[2], второй – на борьбу его с *неотсеченным* ветхим естеством.

стив загрязненную статую или даже перелив ее и сделав совершенно блестящей, сказал, что ее точит и губит ржавчина, и стал бы советовать снова постараться отчистить ее от ржавчины, – он не противоречил бы себе, потому что советовал бы чистить не от той ржавчины, которую уже очистил, но от той, которая показалась после» (*Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 11. С. 435). Статуя очищается, следственно, но не утрачивает способности к ржавению. Ср. также у митр. Макария Булгакова: «совершенно очистившись от всех грехов в купели крещения, человек не освобождается от следствий прародительского греха и наследственной порчи, каковы: в душе – удобопреклонность к злу, а в теле болезни и смерти» (*Макарий (Булгаков), митр.* Православное догматическое богословие: В 2 т. СПб., 1868. Т. 2. С. 325). Ср. также у свт. Феофана Затворника: «...то, что в расстроенной падшей природе составляет силу, влекущую к греху, не истребляется вконец в крещении, а только поставляется в такое состояние, в коем не имеет над нами власти, не обладает нами. <...> Оно в нас же находится, живет и действует, только не как господин» (*Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. М., 2003. С. 37).

[1] И сам Стефан вдруг признавался: «Вся дела наша, по правде глаголюще, не суть достойна возмездия, аще не бы Он сам милостивым сим совещанием и обещанием, мзду делом нашим уставил» (*Стефан (Яворский), митр.* Камень веры. С. 993).

[2] «Человек родится, плод же чревоносимый престает быти; тако и в крещении, ветхий убо человек тлеет и престает быти, нов же человек раждается... Сего рождение есть онаго тление и упразднение, сей родится, он же умирает...» (*Стефан (Яворский), митр.* Камень веры. С. 1009). Предложенная митрополитом Стефаном метафора, кажется, говорит более, чем он хотел бы сказать, ибо плод конечно же не умирает, но продолжает свое бытие в родившемся.

За сим митрополит Стефан твердо отвергает понимание оправдания как вменения праведности и настаивает на том, что оправдание совершается «егда человек из грешника, осиянием благодати Божия, изменяется в праведника»[1], и действием крещения в нем уничтожаются все грехи. Прокоповичу было бы нетрудно возразить на это, что он вовсе не отвергает освящающего и очищающего действия Крещения, но только выделяет в качестве особого момента само *оправдание* как вменение нам правды Христовой. И это утверждение находит себе поддержку, например, в мнении преподобного Иоанна Дамаскина о «естественном и существенном» усвоении Христом нашей природы, с одной стороны, и «личном и относительном» – нашего положения в отношении к Творцу, с другой. Согласно первому, Господь «воспринял все естественное, по естеству и по истине сделавшись человеком и испытав то, что относится к нашему естеству»[2]; согласно второму – «усвоил Себе и проклятие и оставление наше, и подобное, что не есть естественно, усвоил, Сам не будучи этим или не сделавшись, но

[1] Там же. С. 998. Ср. с Тридентом: «В обновленных нет ничего ненавистного Богу, ибо ничто от осуждения не остается в тех, которые в подлинном смысле спогреблись со Христом в крещении в смерть, *которые не по плоти ходят* [Рим. 8: 1], но совлеклись ветхого человека и облеклись в нового, созданного по Богу: невинные, непорочные, чистые, неповрежденные и возлюбленные чада Божии, *наследники Богу, сонаследники же Христу* [Рим. 8: 17], – так что решительно ничто не препятствует им к небесному восхождению» (The Oecumenicae Concils of Roman Catholic Church. From Trent to Vatican II (1545–1965). Turnhout, 2010. P. 20).

[2] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М., 1992. С. 193.

принимая наше лице и поставляя Себя наряду с нами»[1]. Соответственно можно думать, что как бы «обратным движением», подобным же «личным и относительным» образом вменяется нам правда Христова[2]. Если же митрополит Стефан, развивая свою мысль, ставит в дальнейшем знак равенства между оправданием и спасением («спасение, сиречь оправдание»[3]), а затем еще определяет оправдание и как «путь ко спасению» [4], в том смысле что «спасение есть неотъемлимо, оправдание же может кто получити и паки грехами погубити, и паки получити, и паки погубити»[5], то опять-таки надо либо говорить о непродуманной несогласованности его формулировок, либо понимать его таким образом, что «оправдание» есть, собственно, благодать освящения, безусловно действительная в человеке с момента Крещения, но не всегда равным образом действенная

[1] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. С. 193.

[2] Ср. у святителя Иоанна Златоуста: «...пусть народ подлежал этому проклятию, потому что он не исполнял его [закон] постоянно, да и не было никого, кто мог бы исполнить весь закон; но Христос заменил это проклятие другим, которое говорит: *проклят всяк висяй на древе*. А так как и тот, кто висит на древе, проклят, и кто преступает закон, находится под клятвой, между тем желающий разрушить эту клятву должен быть свободен от нее и должен принять на себя эту клятву незаслуженную вместо той заслуженной, то Христос и принял на себя такую клятву и ею уничтожил заслуженную. И подобно тому как кто-нибудь невинный, решившись умереть вместо осужденного на смерть, этим избавляет его от смерти, – точно так же сделал и Христос. Так как Христос не подлежал проклятию за преступление закона, то и принял на Себя вместо заслуженного нами незаслуженное Им проклятие, чтобы освободить всех от заслуженного, – потому что Он не совершил греха и не было лжи в устах Его» (*Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 10. С. 808).

[3] *Стефан (Яворский), митр.* Камень веры. Киев, 1730. С. 1030.

[4] Там же. С. 1033.

[5] Там же.

в нем на протяжении жизни. Это признавал и преосвященный Феофан, вовсе не отрицая как того, что крестящийся силою Святаго Духа «отрожден и обновлен»[1], так и необходимости благих дел и подчеркивая только, что они суть следствие, а не причина оправдания *в его определении*[2]. Следственно, говорить опять скорее следует не о том, что митрополит Стефан и преосвященный Феофан противоположным образом (один по-католически, другой – по-протестантски) трактовали одно и то же *дело* нашего спасения Христом, а что под *термином* оправдание понимали разные моменты этого дела и говорили, собственно, каждый о своем, хотя, безусловно, мысль митрополита Стефана близка по своей логике учению Тридента – в таком прочтении вполне православного.

Следующим важным пунктом разногласий была неисполнимость Закона. Митрополит Стефан настаивал: «Всяк человек праведный в житии сем, не своими силами, но Божиею благо-

[1] См. выше. Ср. также в известном «Слове о любви Божией», произнесенном в киевские годы, то есть примерно тогда, когда писалась и «Повесть о распре...»: «Безумныи суть Кальвинские богословы учащии быти естество человеческое так испорченное первородным грехом, что всячески телесных похотей и иных естественных склонностей преодолети не может» (*Феофан (Прокопович), архиеп.* Сочинения. Т. 3. С. 270). Или: «Здесь напоминаем благочестивому читателю, что мы говорим о оправдании, и о жизни вечной в разсуждении самой вещи, а не о степенях оныя небесныя славы; ибо в том добровольно признаемся, что в разсуждении добрых дел различныя будут степени онаго небеснаго прославления, о чем онако же здесь подробнаго поучения не делаем, но оныя добрыя дела долженствуют бытии от отрожденных человек, а потому оправданных... (*Феофан (Прокопович), архиеп.* Четыре сочинения. М., 1773. С. 202).

[2] «Выше сего доказано уже, что оправдание прежде, а по нем следуют благие дела, так как плод за своею виною. Кто же теперь речет, яко благие дела наши суть виною нашего оправдания, кроме такого, который будет утверждати, что плод или произведение есть вина вины своея» (*Феофан (Прокопович), архиеп.* Четыре сочинения. С. 190).

датию укрепляемый, может сохранити закон десятисловия»[1], – в качестве доказательства приводя два основных тезиса: «Аще бы отнюдь невозможно было заповеди сохранити, никогоже бы заповеди одолжали, никтоже бо одолжен к делам невзможным»; «Аще бы закона Божия невозможно сохранити, Бог законоположитель всех мучителей был бы лютейший»[2]. Под неудобоносимым игом Закона следует разуметь только закон обрядовый[3], а кроме того: «Аще иго Христово, сиречь заповеди Его, никтоже может совершенно понести, то како Христос легким его нарицает?»[4]

Конечно, основное положение митрополита Стефана неуязвимо: для благодати нет ничего невозможного, но с этим никто и не спорил. В то же время его мнение о неудобоносимости законного ига, как видно, действительно резко расходится с мнением преосвященного Феофана. Для последнего принципиально важным был текст книги Левит: *судбы моя сотворите, и повеления моя сохраните и ходите в них: аз Господь Бог ваш: и сохраните вся повеления моя и вся судбы моя, и сотворите я: сотворивый та человек жив будет в них: аз Господь Бог ваш* (Лев. 18: 4–5). Исходя прежде всего из этого текста,

[1] *Стефан (Яворский), митр.* Камень веры. Киев, 1730. С. 942. Ср. с Тридентом: «Никто же, сколь не оправдан, считать себя свободным от соблюдения заповедей не должен, никто не должен употреблять то безрассудное и отцами под страхом анафемы воспрещенное речение: заповеди Божии оправдавшимся непосильны для исполнения. Ибо Бог непосильное не предписывает, но, предписывая, наставляет и делать то, что можешь, и просить о том, чего не можешь, и помогает, чтобы мог; Того заповеди не тяжки суть, Того иго благо и бремя легко» (The Oecumenicae Concils of Roman Catholic Church. From Trent to Vatican II (1545–1965). Turnhout, 2010. P. 29).

[2] Там же. С. 947.

[3] Говоря об иге неудобоносимом, Петр «не глаголет зде о законе правоправительном, сиречь о десятисловии, о немже зде нам речь есть, но глаголет о законе чинов ветхозаветных...» (Там же. С. 951).

[4] Там же. С. 948.

преосвященный Феофан делал вывод о серьезности обетований Закона, *действительно* способного подать вечную жизнь его *совершенным* исполнителям. Но на стороне митрополита Стефана в данном случае оказывался опять-таки не только Тридент, но и такой авторитетный толкователь Писания, как святитель Иоанн Златоуст, который, кажется, нигде напрямую не рассматривал эту возможность. Толкуя Рим. 7: 22–24[1], он приходит к выводу, что повеления Закона были исполнимы для древних израильтян: «...им столько было сделано снисхождения, что закон писаный требовал меньше того, сколько повелевал закон естественный... Если же и при этом они не смогли остаться победителями, то виной служит их собственное нерадение»[2]. Правда, в другом месте (толкуя Гал. 5: 3, – *Свидетельствую же всякому человеку обрезающемуся, яко должен есть весь закон творити*) святитель Иоанн подчеркивает, что обрезающийся «должен исполнить весь закон, потому что постановления закона тесно связаны между собой»[3]. И можно было бы думать, что в первом случае разумеется нравственный закон, а во втором обрядовый, но, комментируя те самые слова апостола Петра о «неудобоносимом иге» Закона, святитель Иоанн поясняет, что апостол разумеет здесь то же, «о чем пространнее сказал Павел в послании к Римлянам: *аще бо Авраам от дел оправдался*, говорит он, *имать похвалу, но не у Бога* (Рим. 4: 2)»[4]. Заглянув же в соответствующее место толкования на послание к римлянам, читаем: «Первая похвала

[1] *Соуслаждаюся бо закону Божию по внутреннему человеку: вижду же ин закон во удех моих, противу воюющь закону ума моего и пленяющь мя законом греховным, сущим во удех моих. Окаянен аз человек: кто мя избавит от тела смерти сея? Благодарю Бога моего Иисус Христом Господем нашим. Темже убо сам аз умом моим работаю закону Божию, плотию же закону греховному.*

[2] *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 9. С. 668.

[3] Там же. Т. 10. С. 824.

[4] Там же. Т. 9. С. 304.

принадлежит делающему добрые дела, последняя прославляет Бога и принадлежит всецело Ему, так как верующий хвалится высоким своим представлением о Боге, которое и переходит в Его славу»[1], – откуда, очевидно, следует, что к игу Закона относится и закон нравственный. Наконец, в толковании на Гал. 3: 12, прямо признаётся, что «держащиеся закона подверглись проклятию потому, что невозможно исполнить его»[2].

Как бы то ни было, святитель не усматривает в Законе Моисеевом возобновления Закона, данного Адаму. Наиболее важным местом в этом отношении является толкование на Рим. 5: 13 (*До закона бо грех бе в мире: грех же не вменяшеся, не сущу закону*), где он ясно различает грех преступления Адама, послуживший причиной смерти для всех, и грех преступления Закона, возвещенного через Моисея. Правда, этот «второй» Закон, согласно святителю, обладал двойной пользой: «во-первых, руководил к посильной добродетели внимающих ему, а во-вторых, возбуждал в каждом сознание своих грехов, что особенно располагало их искать Сына Божия»[3]. И пожалуй, как раз это последнее замечание позволяет свести воедино приведенные выше тексты: «посильное» исполнение добродетели, к которому понуждал Закон, служило одновременно и к сознанию собственного несовершенства, так как, очевидно, пробуждало память о том первоначальном совершенстве, которое утрачено было человеком с грехопадением и понуждало искать Того, Кто способен был бы вернуть его в полной мере[4].

[1] *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 9. С. 591.

[2] Там же. Т. 10. С. 807.

[3] Там же. С. 812.

[4] «Падением человека во грех, образ в нем Божий сокрушен, но не совсем истреблен и уничтожен; вечное Солнце зашло в душе его, но некоторые лучи зари от Него еще касаются высот ея. И при сем уменьшившемся свете, *невидимая Божия от создания мира твореньми помышляема видима суть, и присносущная сила Его и Божество* (Рим. 1: 20) *Языцы, закона не имуще, естеством законная творят; – являют дело законное, написано в сердцах своих* (2: 14, 15)» (*Филарет (Дроздов), свт.* Сочинения: Слова и речи: В 5 т. М., 1873—1885. Т. 3. С. 343), – ни тем сильнее ли Закон напоминал исполнителям его *дело законное*, написанное в их сердцах, конечно, не менее ясно, чем в сердцах язычников?

Именно в этом смысле рассуждал позднее святитель Филарет, говоря о том, что Закон обличает человека в неимении свободы, необходимой для его исполнения, но «возвратить сию свободу рабу греха может только Тот, Кто даровал ее при сотворении безгрешному человеку»[1]. Вера в Спасителя была, таким образом, необходимым условием ветхозаветной праведности[2], и в этом смысле Закон Моисеев был если не возобновлением, то хотя бы напоминанием Закона Адамова.

Но если это так, то толкование преосвященного Феофана имеет под собой некоторое основание, и даже можно говорить о том, что его противопоставление душевного (за мздовоздаяние) и духовного (по вере) исполнения Закона, как наемничества и любви, находит себе высокое подтверждение не только в учении блж. Августина, но и в словах святителя Иоанна: «Хвалящийся делами может выставлять на вид собственные труды; а кто вменяет себе в честь, что верует в Бога, тот пред-

[1] *Филарет (Дроздов), свт.* Слова и речи. Т. 5. С. 130–131.

[2] См. у святителя Феофана Затворника: «Скажете: а! так вот, стало быть, закон дает все нужное; указывает, как жить, а когда согрешим, дает способ очищения, в принесении соответственной греху жертвы. То правда; но не забудьте, что очистительная сила жертв заключается не в них самих, а вне их, в силе той жертвы, которую имел принести (а теперь уже принес) чаемый всеми Грядый (а теперь уже Пришедший). Жертвы очищали через соединение с ними веры в сего Благословенаго, грядущаго во имя Господне» (Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Толкования посланий апостола Павла. Послание к Галатам. М., 1996. С. 233). Ср. у Прокоповича в «Повести о распре...»: «...завет ветхий различными своими обрядами прообразовал Христа, и пестун был отцем во Христа, не неведущим, что оныя жертвы, окропления и омовения знаменовали» (*Феофан (Прокопович), архиеп.* Сочинения. Т. 4. С. 191–192).

ставляет гораздо лучший предлог к похвале, так как он славит и возвеличивает Господа. По вере в Бога признав истинным то, чего не открыла природа видимых вещей, он доказал тем искреннюю любовь к Богу и торжественно возвестил силу Его... Как он возлюбил Бога, имея о нем высокое понятие (а это и служит доказательством любви), так и Бог возлюбил его тысячекратно повинного пред Богом, не только освободив его от наказания, но и сделав праведным»[1].

За сим остается вопрос о простительных и невольных грехах. Святитель Стефан писал о них так: «Бывает в праведницах некое падение или грехопадение без погубления праведничества или без отъятия Божия благодати. И сицева грехопадения мы глаголем грехи простительны, сиречь прощения достойны, а не смертоносныя, сиречь смерть души наносящыя. Без грехов убо простительных едва кто пожить может кроме Христа, и его пречистыя Матере. Без грехов же смертных Божиею благостию может быть свободь всяк опасно путем закона Божия ходящий»[2]. Однако самый главный вопрос: нуждаются ли в прощении «простительные» грехи – оставался у него без ответа. А преосвященный Феофан отвечал на него, опираясь на антипелагианские сочинения блаженного Августина, который, по его словам, в этом отношении «вместо всех почтен быти долженствует: ибо прочии св. отцы о сей материи мимоходом, робостно и не весьма подробно писали; а он, в богословском знании всякого приятия больший, об этой же самой материи против пелагиан писал нарочно, тщательно, остроумно и весьма пространно»[3].

[1] *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 9. С. 591.

[2] *Стефан (Яворский), митр.* Камень веры. С. 994. Ср. с Тридентом: «...противятся учению православной религии те, кои говорят, что праведный во всяком благом деле хотя бы и простительно, но согрешает, или (что нестерпимо) вечную кару заслуживает» (The Oecumenicae Concils of Roman Catholic Church. From Trent to Vatican II (1545–1965). P. 30).

[3] *Феофан (Прокопович), архиеп.* Четыре сочинения. С. 281.

Соответственно и противников своих, доказывающих «безгрешность» простительных грехов, Прокопович называет новыми пелагианами, в числе которых одним из первых оказывался у него кардинал Беллармин[1], крупнейший представитель посттридентского томизма. Но надо заметить, что на стороне преосвященного Феофана помимо отца Западной Церкви неожиданным, быть может, образом оказывается такой мощный союзник, как святитель Василий Великий, в своем «Слове о суде Божием» выражавшийся, пожалуй, не менее резко, чем сам преосвященный Феофан. «...Весьма много нахожу в Ветхом Завете подобных судов [то есть наказания невольных грехов. – *Прот. Павел*], – писал святитель, – но когда обращаюсь к Новому Завету, где Господь наш Иисус Христос *не освобождает от наказания даже грехов по неведению, а против грехов ведомых еще сильнее выражает угрозу* (курсив мой. – *Прот. Павел*), говоря: *той же раб ведевый волю господина своего, и не уготовав себе, ни сотворив по воли его, биен будет много; не ведевый же, сотворив же достойная ранам, биен будет мало* (Лк. 12: 47–48); когда нахожу подобные приговоры Самого Единородного Сына Божия... вижу, что такие и столь великие бедствия согрешивших в чем-нибудь одном не меньше описанных в Ветхом Завете, но еще и больше, – тогда познаю всю строгость суда. *Ибо емуже предаша множайше, множайше истяжут от него* (Лк. 12: 48)... Из сего тщательнее

[1] «И так, когда говорит Беллармин, что простительные грехи сами через себя не отвращают или не удаляют человека от Бога, что они не противны закону Божию, и несобственно грехами именуются; то естьли бы Пелагий услышал сие его разсуждение, что думаешь? Не бросился ли бы объяти и облобызати его? Ибо хотя оное Пелагианское учение, *что Святые люди никаких грехов не имеют*, разнствует от сего Беллармінова: *что святые имеют грехи, но такие, которые несобственно грехами называются*; однако трудно ли было Пелагию свой догмат переменить на это Беллармінов, о том пусть судит безпристрастная и не помраченная каждаго совесть» (*Феофан (Прокопович), архиеп.* Четыре сочинения. С. 284).

вникнувший в каждое слово точнее может узнать намерение Божественного Писания, то есть что оно не дозволяет нам, чтобы душа каждого из нас, *будучи поползновенна ко греху* (курсив мой. – *Прот. Павел*), вводила себя в заблуждение какими-то обманчивыми мнениями, думая, что иные грехи наказываются, а иные оставляются без наказания»[1]. И здесь скорее можно было предъявить претензии к Стефанову определению простительных грехов, которые, согласно ему, с одной стороны, суть «прощения достойны» (стало быть, все же *нуждаются* в прощении), с другой – не отнимают у праведных благодати (стало быть, не являются грехами?) [2].

Конечно, рассмотрение текстов преосвященного Феофана и митрополита Стефана могло бы быть и более подробным, но кажется, что и сделанное уже показывает: в основе суждений митрополита Стефана по затронутым вопросам лежит, как правило, православное прочтение учения Тридентского Собора, тогда как в позиции архиепископа Феофана преобладает надконфессиональный «новый августинизм» с его противопоставлением вседействующей Божественной благодати и немощи человеческой, а точнее – как и у митр. Стефана, – стремление дать его православную интерпретацию[3]. Как бы то ни было, видно, что «католицизм» одного и

[1] *Василий Великий, свт.* Творения: В 2 т. М. 2008. Т. 2. С. 108–109.

[2] Ср. у прп. Иоанна Кронштадтского: «Съем ли я лишнее, дух грубеет и холодеет к Богу; посплю ли лишний час – тоже; минутное ли какое пристрастие плотское и земное возымею – тотчас отпадаю от Бога; светские ли книги и газеты с увлечением почитаю, – опять хладею к Богу и к небу; и всюду от всего мне опасности для духовной жизни (цит. по: *Вениамин (Федченков), митр.* Отец Иоанн Кронштадтский. СПб., 2008. С. 499)

[3] «...Можно заключить, что Феофан понимал греховное состояние человека в смысле если не протестантском, то в августиновском (исключая decretum absolutum et gratia irresistibilis) и янсенистском» (*Червяковский П. А.* «Введение в богословие» Феофана Прокоповича // Христианское чтение. 1876. № 1/2. С. 54 – примеч.).

«протестантизм» другого были зачастую лишь «арсеналом», из которого они черпали «боевые припасы», желая победить во что бы то ни стало, ведь оба хорошо помнили, *чем* бывают чреваты богословские споры. Они могли чувствительно уколоть друг друга прозвищами «папежника» или «кальвиниста», они прибегали один – к Триденту, другой – к Полянскому[1], но своими оговорками сводили, как правило, чистоту заимствованного учения на нет, и если бы кто-то и впрямь счел бы их «олицетворениями» католической и протестантской идеи и, поставив себе задачу, обратную самаринской: *по их сочинениям* попытался бы представить себе католицизм или протестантизм[2], – то представления эти были бы фантастичны и далеки от действительности.

В связи с этим следовало бы понять: был ли у их диалога, который на уровне католическо-протестантской полемики так часто представлял собой два адресованных в пустоту – несуществующему противнику – монолога, иной уровень. И если уж речь идет о западном влиянии, а доминантой западной богословской мысли являлись тогда споры о чистой любви, то необходимо проверить позиции Яворского и Прокоповича и на этом оселке. Однако задавшийся такой целью исследователь с удивлением обнаружит, что в этом вопросе «противницы» были вполне единодушны.

Действительно, митрополита Стефана, судя по всему, в отличие от его святого друга Димитрия, тема любви занимала мало. Толкуя в «Камне веры» заповедь «Да любим Бога

[1] Аманд Полянский – реформатский богослов.

[2] Поэтому напрасно Карташев уверял, не утверждая себя, впрочем, доказательствами, что «если у нас был когда-либо в иерархии вдохновенный, не головной, а именно сердечный носитель старого (уже неинтересного для современности), классического протестантизма, то это был единственно – Феофан Прокопович» (*Карташов А.* К вопросу о православии Феофана Прокоповича // Сборник статей в честь Д. Е. Кобенко. М., 1913. С. 235).

все сердцем», он настаивает на том, что одного только Бога любить нельзя: «иначе бо нижé ближняго леть будет любити, его же любити должны есмы»[1], – нужно только заботиться о том, чтобы любовь к ближним не перевешивала любовь к Творцу: «...да не предпочитаем любовию иныя всякия вещи паче Бога»[2]. Также он отвергает и обвинения в наемничестве, предъявляемые «противниками» тем, которые украшены добрыми делами: «Темже и нарицают их наемниками, сиречь яко благая дела творят не от любве Божия, но за мздовоздаяние благ вечных. Научают же, яко отнюдь не подобает благо творити возмездия ради небеснаго. Мы же противная им глаголем. Благая дела творити во первых подобает по елику мощно славы ради Божия, обаче леть есть благо творити и возмездия ради небеснаго»[3]. Как и в первом случае: нужно только стремиться к тому, чтобы первичным мотивом было бы желание славы Божией, тогда вместе с этим можно озабочиваться и снисканием небесных благ[4]. При этом характерно,

[1] *Стефан (Яворский), митр.* Камень веры. С. 961. Фенелон бы мог ответить на это, что любящий единого Бога любит ближнего постольку, поскольку это угодно Возлюбленному. См. приложение 4.

[2] Там же. Ср. с Тридентом (приложение 3).

[3] Там же. С. 983.

[4] «Настоят: делати благое мзды ради и делати благое любве ради Божия несогласна суть. Отвещаем: несогласна суть намерением, сиречь аще кто единыя ради мзды даелает благое. Аще же обоя намерения совокупятся, сиречь, аще убо кто в первых любве Божия, потомже мзды ради небесныя благое делает, таковым образом изрядно обоя согласует... Аще мзда есть временная и деланию неравная и недостойная, от Бога отвращающая... безчестно есть и мерзостно ради таковыя мзды делати... Аще же мзда есть преизящная вечная, яже на зрении лица Божия состоится, таковыя ради мзды делати не точию есть безчестно, но и весьма преславно. Ибо люблениe мзды вечныя, понеже лежит на зрении Бога, человека еще зде на земли с Богом совокупляет, от земных прелестных красот отвращает...» (Там же. С. 986).

что он противопоставляет не наемничество (делающее ради воздаяния) и сыновство (делающее из любви), но злое (ради земных благ) и доброе (ради небесных) *наемничество*[1].

Что же до архиепископа Феофана, то он, как отмечалось, приводит, правда, в начале своей «Повести» Августиново определение любви и отличает сыновнюю любовь к Богу ради Него Самого от наемничества, ищущего своей пользы и корысти (неважно, земной или небесной), но в последний момент вдруг отступает от собственных высоких посылок и оговаривается, что любовь к Богу ради Него Самого вполне может уживаться с исканием соподчиненной ей «своей пользы», тем самым оказываясь... в полном единодушии со своим подразумеваемым «противником» митрополитом Стефаном, а вместе с ним и с декретом Тридентского Собора об оправдании.

К тому же выводу приводит и сравнительный анализ слова преосв. Стефана на текст *Возлюбиши Господа Бога твоего всем сердцем твоим* (Лк. 10: 27) и слова преосв. Феофана «О любви к Богу» на параллельный текст Евангелия от Матфея.

Согласно митрополиту Стефану, Бог хочет, чтобы мы стали богами по благодати, чтобы соединились с Ним, а для этого единственное средство – возлюбить Его – вот единственная заслуга, необходимо нужная нам. «Кто любит Бога, в сем Бог пребывает». Ведь Бог создал нас для себя, почему и говорит блж. Августин, что «неспокойно сердце наше, дондеже успокоится в Тебе». Итак, надо любить Бога всем сердцем, и это вовсе не трудно, так как Бог есть естественный центр, «особенное место» – по Аристотелю – нашего сердца. Тем более не трудно, если вспомним, сколько Он ради нас пострадал. Тем более не трудно, если вместе с Августином рассудим, что

[1] «Суть наемницы злы, суть наемницы добры. Злы наемницы тии суть, иже работают Богу прибытка ради временнаго. Добры же сии суть, иже работают Богу мздовоздаяния ради живота вечнаго» (*Стефан (Яворский), митр.* Камень веры. С. 985).

Бог есть прекрасней всех сотворенных вещей, и потому «како глаголати можеши: трудно есть любити Бога... несравненне бо безконечное благо Бог привлекает к себе хотение наше, нежели вся оныя вещи, токмо привременныя»[1].

Согласно архиеп. Феофану, Бог требует от нас всего сердца, и если и повелевает любить ближнего, то такой любовью, которая нас от Него не отделяет, и если бы мы, как ангелы, могли всегда созерцать Бога пред собой, то и не согрешали бы, будучи погружены в созерцание красоты и совершенства Божия. Однако даже если на земле это созерцание нам и недоступно, то уже сейчас мы имеем важнейшее основание для любви к Богу – Его любовь к нам: «...любовь ко взаимной любви есть побуждение». Эта любовь обнаруживается как в Божественном промышлении о людях, так и – более всего – в крестных страданиях Сына Божия. «Сия то есть последняя любовь сие то есть безмерное милосердие!» Вывод: на любовь Божию мы должны ответить любовью к Богу, и это вовсе не так сложно, так как последняя заключается в исполнении заповедей, а они (стоять в церкви тихо и кротко, отвести полчаса в день на молитву, не дружить со злыми и т. п.) *тяжки не суть*[2].

Как видно, оба слова также мало чем отличаются друг от друга, оба исповедуют «умеренный августинизм» таким, каким он виделся Тридентскому Собору или, например Боссюэ[3]. Только если для преосвященного Стефана, судя по

[1] *Стефан (Яворский), митр*. Проповеди блаженныя памяти Стефана Яворскаго... Ч. 2. М., 1804. С. 122–152.

[2] См.: *Феофан (Прокопович), архиеп*. Слова и речи. Т. 3. С. 253–271.

[3] Ср., например, в его ответе Фенелону: «Вы думаете ввести нас в затруднение таким вопросом: “Хочет человек славить Бога, чтобы быть счастливым, или скорее хочет быть счастливым, чтобы славить Бога”? Вам отвечают двумя словами: это две вещи нераздельные; слава Божия, без сомнения, более великолепна сама в себе, чем человеческое блаженство; но отсюда не следует, что можно разделить

всему, блаженный Августин в данном случае был просто одним из авторов школы (наравне с Аристотелем, например), то преосвященному Феофану, в некоторых моментах столь чуткому к богословской проблематике времени, от его учения о любви до учения святителя Димитрия оставался, быть может, один шаг, но, чтобы сделать его, ему пришлось бы перешагнуть пропасть, ибо его просчеты очевидны прежде всего там, где требовались не сила мысли и знания, но опыт *жизни во Христе*. Представить себе любовь к Богу ради Него Самого (которую сам же Феофан описывал как вершину христианской жизни), находящей успокоение в благодушном сознании собственного заранее прощенного несовершенства, конечно, трудно, если не невозможно. Верно уловив основную интуицию века, преосвященный Феофан и здесь не избавился от своего дуализма. Если Тридентский Собор допускал, что заслуги спасают и помимо любви и, судя по всему, возможность этого, как возможность «доброго наемничества», не отрицал и митрополит Стефан; если янсенизм и фенелонизм настаивали на том, что дела без любви мертвы, – то преосвященный Феофан, с одной стороны, утверждал необходимость бескорыстной любви к Богу, с другой – заранее объявлял простительным ее несовершенство, а значит, в конечном счете и отсутствие.

Вообще, там, где преосвященный Феофан начинает говорить о любви, рано или поздно чувствуется какая-то фальшь. В слове в день святой мученицы Екатерины, произнесенном на текст из Песни песней: *Сильна как смерть любовь*, – он начина-

эти вещи: тем более что это хорошо установлено всеми учителями: Бог, Который не имеет нужды ни в чем для Себя Самого, полагает свою славу как раз в нашей пользе: мы говорили Вам, что Школа хорошо расположила эти мотивы, указывая, какой из них первый, а какой второй; но что она не разделяет их: разрушьте, если можете, это различие, где содержится все учение, которое мы противопоставляем Вашему» (*Bossuet Jaeques-Béningue*. Œuvres. T. I–XLIII. Versailles, 1815–1819. T. XXIX. 1817. P. 54).

ет с описания не знающей упокоения страдальческой и самозабвенной божественной любви: «Не мертв ли сый той, который не точию никиихже угодий и сладостей желает, но ниже внутренних в себе не чует болезней, весь не свой, не в себе, не с собою, но аки бы преселенный инамо от себе весь в Бозе пребывает? <...> О любы крепкая! Крепкая яко смерть любы!»[1] – а кончает тем, что обнаруживает ее у... Екатерины I[2].

Так и в «Повести о распре...» мощный посыл мысли в начале приводит в конце к выводу, способному удовлетворить разве честного Biedermeier'a[3], но не подлинного искателя царствия Божия, не *юрода Христа ради*. В этом ощущении несоответствия посыла и выводов благочестивые «противницы» преосвященного Феофана были, судя по всему, правы, хотя их ученость оказывалась и бессильна против его интеллекта[4].

[1] *Феофан (Прокопович), архиеп*. Сочинения. Т. 1. С. 214.

[2] См. выше цитату из «Слова о любви Божией», страдающую, в общем, тем же недостатком.

[3] Обыватель, филистер (*нем*).

[4] «Мы, нижеподписавшиеся, смиренно св. Синоду сим нашим писанием объявляем, что в прошлых годех предложенныя от нас преосвященному Стефану, митрополиту рязанскому, богословския пропозиции из богословии и иных писем преосвященнаго Феофана, архиепископа Псковскаго, взятыя от нас, в помянутой богословии не были читаны. Також под совестию исповедуем, что мы оныя пропозиции вышеупомянутому преосвященному митрополиту без всякаго челобитья на кого и доношения и не с намерением обиды чьей и помешательства к степени архиерейской, но просто в разсуждение, предложили. А понеже произошло из того на нас мнение, акибы ков на преосвященнаго архиепископа сочинивших: того ради, сие исповедание ему принося, прощения у него просили и получили. Но дабы весьма от нас помянутое отошло мнение, просим всепокорнейшее, при сем нашем исповедании, и весь святейший правительствующий Синод подати нам милостивое прощение. Архимандрит Феофилакт Лопатинский. Иеромонах Гедеон Вишневский» (*Чистович И. А*. Феофан Прокопович и его время. С. 705).

И убийственным для Феофана упреком было бы не обвинение в протестантизме – обвинение, от которого он всегда с таким блеском уходил, – но обнаружение подозрительной близости его мысли к мысли столь ненавидимых им иезуитов, также считавших, что преимущество Нового Завета состоит в *простительности* наших отступлений от любви к Богу. Во всяком случае, именно такого содержания монолог, в чем-то неуловимо напоминающий Феофанову диалектику, вкладывал в свое время Блез Паскаль в уста своего собеседника, патера-иезуита: «Таким-то образом отцы наши освободили людей от тяжкой обязанности действительно любить Бога... а ответ нашего отца Пинтеро... позволит Вам судить о важности освобождения от данной обязанности... Вы увидите, следовательно, там, что *освобождение от тягостной обязанности любить Бога есть преимущество евангельского закона перед законом Моисеевым* (курсив мой. – *Прот. Павел*)...» [1]

Как ни странно, однако, этой близости к «папежникам» не заметили у него ни митрополит Стефан, ни архиепископ Феофилакт, ни даже сам Самарин, но именно она понуждает по-новому оценить итоги русского спора о Законе и благодати. Однако прежде чем подвести под ним черту, следует остановиться еще на одном важном пункте.

[1] *Паскаль Блез*. Письма к провинциалу. Киев, 1997. С. 217. И далее там же: «"Было справедливо, – говорит он [о. Пинтеро], – что Бог в благодатном законе Нового Завета отменил обременительную и тягостную обязанность, которая существовала в строгом законе Ветхого Завета: исполняться на деле полного сердечного сокрушения, с целью получить оправдание, и что с ее заменой он установил таинства, в помощь более строгим требованиям закона. В противном случае, конечно, христиане, будучи детьми Божьими, не имели бы теперь большего доступа к милости своего отца, чем иудеи, которые были рабами, к милосердию своего господина"».

ГЛАВА 8

«...ПОНЕЖЕ СОБОР»

Петр много сделал, да ничего не кончил.
К. Батюшков

Олицетворив в Яворском католическую, а в Прокоповиче протестантскую идею, Самарин не мог, конечно, обойти вниманием и вопрос о соотношении Писания и Предания.

Этот вопрос, который действительно может быть рассмотрен в плоскости разногласий католиков и протестантов – как западный спор, перенесенный на русскую почву, – в то же время, как вопрос об источнике авторитетного и непогрешительного вероучительного суждения, имел глубокие внутренние корни, что уже было показано выше. К сказанному следует добавить только, что на учении об источниках авторитета сказалась и Уния. Необходимость опровергать римокатолические воззрения на вероучительный авторитет папы как первоиерарха не позволяла в противовес им просто сослаться на авторитет земной иерархии in corpore, для чего требовалось найти теперь свои собственные экклесиологические обоснования. При этом надо помнить, что экклесиология, как область богословия, в классический святоотеческий период оставалась практически неразвитой, ибо не востребованной, и даже не 1054 год, а скорее только 1453-й пробудил к ней на-

сущный интерес. Отсюда следует, что готовых решений для этой задачи в православной традиции не было.

Митрополит Стефан определяет предание как «учение некое, в священных писаниях, рекше в Библиах, неписаное, но от единаго другому явленное, и последователне содержимое. Бывает же сицево учение и писано: обаче не в Библиах, сиречь, не в священных писаниих, разве в книгах отец святых, пастырей и учителми церкве святыя»[1]. Предания могут быть Божественные, берущие начало от самого Христа[2], апостольские («яже от апостол Духом Святым наставляемых уставишася»[3]) и церковные, «искони от пастырей и учителей, многажды же и от самаго народа начало приемшии, и общим всех соизволением силу закона имущии»[4]. Если церковные предания очевидно относятся к области обряда и традиции, то как митрополит Стефан определяет различие между «божественными» и «апостольскими» преданиями понятно не совсем. Во всяком случае, в правилах, которыми он предлагает руководствоваться для определения апостольского предания, с одной стороны, говорится, что оно возникает тогда, когда «вся соборная церковь содержит нечто аки догматы веры, еже в священных писаниях не обретается. Сие веждь быти апостольское предание»[5], а с другой – «егда вся соборная церковь содержит и хранит нечто, еже никтоже уставити возможе, токмо Бог»[6].

Как бы то ни было, согласно митрополиту Стефану, существует *двоякий* источник догматического учения Церкви: Писание и Предание «сугубы суть догматы: иныя убо предает

[1] *Стефан (Яворский), митр.* Камень веры. С. 673.

[2] «...Яже имут начало от самаго Христа, апостолы своя тайно наученшаго...» (Там же. С. 673).

[3] Там же. С. 674.

[4] Там же. С. 674.

[5] Там же. С. 675.

[6] Там же.

писание, яже объимаются в богословных книгах святаго писания; иныя же суть догматы, преданыя из уст от апостолов, и сия толковашася от Синодов, и святых отцев, и в двоих сих вера есть основана»[1]. Это утверждение подкрепляется ссылкой на известное место из сочинения «О церковной иерархии» «Дионисия священного»: «Существо бо по нам Иерархии есть Богопреданная словеса. Честнейшая же словеса сия глаголем, елика Божественных наших священносовершателей, во святописанных нам, и богословных даровашася книгах, и елика убо к священных мужей невещественнейшему учению, и близостию некако убо небесныя Иерархии из ума во ум, чрез слово телесное убо, невещественше же обаче, писания кроме, наставницы наши научишася»[2].

Место это очень важно, потому что толкование митрополита Стефана встречает по меньшей мере два серьезных возражения. Первое из них исходит от самого автора «Ареопагитик», ибо мысль его не кончается там, где прерывает ее святитель Стефан, но полностью (в русском переводе) звучит так: «Ибо сущностью нашей иерархии являются богопреданые Речения. Наиболее же почитаемыми Речениями мы называем те, которые были дарованы нам от наших бого-духновенных священносовершителей в святописанных богословских сочинениях, а также и те, которые нашим наставникам были переданы теми же священными мужами при более невещественном руководстве, близком некоторым образом небесной иерархии, из ума в ум посредством слова – материального, конечно, однако и невещественного – минуя Писание. Для общего же священнодействия это передано богодухновенными иерархами не в неприкровенных мыслях, но священных символах. [*Схолия*

[1] *Стефан (Яворский), митр.* Камень веры. С. 683.

[2] На это же место из «Ареопагитик» и в том же смысле ссылается и «Православное исповедание кафолической и апостольской Церкви восточной» свт. Петра Могилы (Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере. М., 1900. С. 13).

преподобного Максима: Смотри, что – посредством слова и что таинственное было передано посредством неписаного слова. «Передано» надо понимать в общепринятом смысле. «В священных» же «символах» он сказал, имея в виду следующее далее изложение таинств, каковые и удостаивают возвышающего созерцания.]»[1]. Предание здесь почитается, кажется, не источником для «не записанных» в Писании догматов, но источником литургической жизни Церкви.

Другое свидетельство и также не в пользу мнения митрополита Стефана дает Второе правило Седьмого Вселенского Собора, в свою очередь ссылающееся на «Ареопагитики»: «Сего ради определяем: всякому имеющему возведену быти на епископский степень, непременно знати псалтирь, да тако и весь свой клир вразумляет поучатися из оныя. Такожде тщательно испытовати его митрополиту, имеет ли усердие с размышлением, и не мимоходом, читати священные правила, и святое Евангелие, и книгу божественного апостола, и все божественное писание... Ибо сущность иерархии нашея составляют богопреданныя словеса, то есть, истинное ведение божественных писаний, якоже изрек великий Дионисий»[2].

Таким образом, и соборное определение, и учение автора «Ареопагитик» говорят о едином источнике догматического учения Церкви «божественных Писаниях». Впрочем, и сам Яворский в другом месте склоняется к тому же мнению. Заявив в начале, что помимо писания существуют «догматы, преданыя из уст от апостолов, и сия толковашася от Синодов, и святых отцев», далее он говорит о том, что сила соборных определений основана на том, что они право толкуют Писание: «не буди то нам, еже соборы Священному Писанию предпочитати: ибо Священное Писание есть слово Божие, безпосредственне Богом откровенно, и аки бы Богу сказующу

[1] *Дионисий Ареопагит*. О церковной иерархии. Послания. СПб., 2001. С. 23.

[2] Книга правил. М., 1893. С. 120–121.

писано...»[1], непогрешительность же соборных определений основана на словах Христовых: *где двое или трое собраны во имя Мое, там и Я посреди них*. Если же двое или трое, собравшись во имя Христово, имеют присутствующего среди них незримо Господа, «кольми паче пастырие стада Христова, от всея вселенныя собрании, ко умножению славы Божия, к защищению Церкве Христовы, к соблюдению же благочестия, и к пользе душ, кровию Христовою искупленных, имут присущаго Христа, Божию Премудрость вразумляющую их, и наставляющую к определению правыя веры»[2].

В той же главе «О предании», при рассмотрении «претыкания о камень соборных определений», Стефан прямо ставит вопрос об источнике непогрешительного суждения, определяя, кто есть «разсудитель и определитель всяких распрь, о вере бываемых... неложный и непреткновенный... соборы ли, или священное писание?» Ведь, по словам «противниц», Соборы не могут быть таковыми, «понеже соборы суть собрания человеков. Всяк же человек ложь, по писанному. Писание же священное вопреки есть неложное, тое бо есть слово Божие, прелести и лжи не подлежащее»[3].

Ответ гласит: действительно, ни один человек не может быть «неложный и непреткновенный» судья в вопросах веры, ибо «всяк человек ложь» и «елико глав, толико будет судей, различных же и несогласных мнений, имиже умножится паче, а не утолится распря»[4]. Потому есть нужда «имети судию и определителя всенароднаго. И такова есть церковь святая соборная апостольская, кафолическая, яже наипаче преизящно в соборах видима бывает»[5].

[1] *Стефан (Яворский), митр.* Камень веры. С. 712.

[2] Там же. С. 709.

[3] Там же. С. 733–734.

[4] Там же. С. 734.

[5] Там же.

В этом рассуждении следует обратить внимание на слова о «всенародном» судье. Из контекста очевидно, что таким судьей должна быть вся полнота Церкви, которая в Соборах только «преизящно видима бывает», то есть только наиболее явственно обнаруживает себя, и это понимание подтверждается следующим рассуждением митрополита Стефана: «Понеже на соборах вселенских от всея вселенныя бывают пастырие, всяк же пастырь есть в лице своего словеснаго стада, якоже посланник, в лице всего царствия. Аще убо церковь заблуждению не подлежит, якоже выше показася, соборы же суть в лице всея церкве, паче же суть самая истая церковь, яве есть, яко ниже соборы заблуждению подлежат»[1]. Отсюда следует, что иерархи на Соборах суть лишь «послы» своих иерархий и говорят и действуют от имени церковного народа (как посланник от лица царства) – мысль, которую позднее в полной мере воспринял (от митрополита Стефана?) Ю. Ф. Самарин, писавший, что «каждая епархия есть часть вселенской Церкви; каждый епископ, представляющий в своем лице епархию, есть член Собора, совокупленных представителей всех епархий. Итак, Церковь, представляя собою живое совокупление всех верующих, Собор распущенный, не случайно, а вследствие самого существа своего управляется Собором, иными словами, управляется сама собою. Собор есть органическое, свободное, извнутри Церкви условленное и потому единственно-возможное ее проявление»[2].

Однако митрополита Стефана вряд ли можно в полной мере считать предтечей славянофильского учения о соборности Церкви. Из многих других мест его труда ясно, что он в полной мере счел бы «претыканием» о камень веры заявление Хомякова о том, что «в истинной Церкви нет церкви учащей»[3]. Не раз и не два он подчеркивает, что на Соборах *только иерар-*

[1] *Стефан (Яворский), митр.* Камень веры. С. 710.

[2] *Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. V. М., 1880. С. 285.

[3] *Хомяков А. С.* Сочинения богословские. СПб., 1995. С. 83.

хия обладает правом голоса[1]. Апостол не зря объединил в одно понятие *пастырей и учителей* (Еф. 4: 11), «яко свойственно дело есть, еже пастырем учити»[2]. Присутствие на Апостольском Иерусалимском Соборе мирян ничего не доказывает, ибо на всех последующих известных нам соборах только епископы «едини судии и уставители быша, аще и многим присущим клириком или миряном. Тожде и о иерусалимстем оном соборе хранимо быти веруем, той бо образ бысть прочим собором»[3]. А потому согласие всех епископов «есть согласие всея Церкве»[4], и хотя нет спора о том, что присутствующие на соборах епископы должны быть «благонравни и в Писаниих искусни», но не это источник их правоты, а то, что они «суть лица главнии, сиречь начальницы, имущии власть правосудия и чиноправления в своих церквах»[5]. Таким образом, «преизящное» явление в соборах «святой соборной апостольской Церкви» есть в то же время явление *Церкви учащей*.

Из сказанного, кажется, ясно, что рязанского святителя трудно упрекнуть в том, в чем упрекал его Самарин – в соз-

[1] «...Едини точию пастырие, сиречь епископи, архиепископи, митрополиты, патриарси, суть яко судии, определяющии распрю, и полагающии уставления» (*Стефан (Яворский), митр.* Камень веры. С. 713). И далее там же: «От произволения же тех, или от обычая, могут сообщницы быти архимандриты, игумены и строители монастырей: от пресвитер же и клириков менших, разве в Писаниих искуснии, могущии пособити в прении, или во иных нуждах. Царие же и велможи, бывают тем намерением, яко да соблюдают собор от всякия молвы и смятения: и да будут свидетели уставлений и законов соборных... Последи же от мирскаго чина, сии точию могут присутствовати, иже к послужению некоему мнятся угодни быти».

[2] Там же. С. 714.

[3] Там же. С. 715.

[4] Там же. С. 716.

[5] Там же. С. 717.

дании «рациональной системы»[1]. Скорее наоборот, рациональной систематичности как раз и не хватает его взглядам. С одной стороны, он говорил о двух источниках догматического учения: Писании и Предании, с другой – признавал, что авторитет Писания выше авторитета Соборов; настаивал на учительном авторитете иерархии и в то же время называл епископа только «послом» церковного народа. Скорее, пожалуй, над всякой рациональностью у него царила интуиция «святой Церкви», в защиту которой он и собирал все ведомые ему аргументы, не особенно задумываясь, как они согласуются друг с другом. А потому и безответным остается у Яворского вопрос, как отличить Собор истинный от собора заблуждающегося. Он замечает только, что «соборы вселенстии правилнии, никогдаже заблудиша, ниже можаху заблудити, присущием духа Святаго исправляеми... Елицы же соборы заблудиша, тии не быша правильнии, ниже соборами нарещися достойни: но совещательная на церковь святую шатания»[2]. Но этим ответом не удовлетворился бы уже и Сильвестр Медведев[3], тем более

[1] «Итак, “Камень веры” состоит из отдельных рассуждений и не представляет внешнего единства; но из отрывков, особенно же из доводных показаний, сведенных вместе, создается целая готовая система» (*Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. V. С. 35).

[2] Там же. С. 738.

[3] «Аще же и рекут архиереи: мы апостольские преемники и на проповедь слова Божия устроены, и то есть правда. – Но апостоли быти никогда что противное Христа Иисуса заповеди твориша, но, ему всегда последующее, заповеди его безпреступно совершаша... Апостоли, яко их Христос научи, само тако творили и людей учили, а архиереи нецыи и сами тако, яко Христос научил творити, не творят и творящим тако деяти заповедуют, но по их новому и вымышленному учению сами творят и других научают... Христос заповеда, яко истинный законодавец, себе последовати, – а архиереи повелевают себе в своем новом, а не во Христовем учении последовати...» (*Медведев Сильвестр*. Известие истинное православным и показание светлое о новоправлении книжном и о прочем. М., 1886. С. 28).

неудовлетворительно, конечно, этот ответ звучал во времена самого митрополита Стефана. Его формулировки принадлежат прошлому, и именно потому, как замечалось, он не имел большого успеха в полемике, целя чаще в воображаемого, чем реального противника. Однако (по-видимому, сам не подозревая об этом) он поставил один важный экклесиологический вопрос: от кого – непосредственно от самого Христа или через посредство Церкви – получает свои полномочия иерархия[1]. Впрочем, время обсуждать этот вопрос в начале XVIII века еще не приспело.

[1] С определенностью этот вопрос стал много позднее в связи с экклесиологиею Хомякова. Разбирая опубликованные в «Богословском вестнике» замечания прот. А. В. Горского на сочинения Хомякова, их издатель писал: «Критик не хочет допустить Церковь как посредницу между Христом и иерархией: он предпочитает умалить до известной степени “полноту” благодати, даруемой через рукоположение, лишь бы выгородить для иерархии совершенно независимое от Церкви положение. Апостолы получили свои дары не от Церкви, а от Христа самого; иерархи – преемники апостолов; следовательно, в сущности, и они не от Церкви, а над Церковью. Если бы критик разработал и доказал свой взгляд на этот важнейший для церковного строя вопрос – положивший, в сущности, основание разделению Востока и Запада в церковном отношении, то против его возражений можно было бы выставить доводы, почерпнутые, может быть, и не из одних сочинений Хомякова... У Хомякова это учение основано на том, что Христос дал полноту даров не Апостолам лично, как думает Горский, а церкви апостольской, то есть той Церкви, которая в лице Апостолов заключала в себе и клир, и мирян, и, так сказать, полноту Церковную в небольшой группе лиц, именуемых Апостолами. Горский же держится того понятия, что Христос, так сказать, рукоположил Апостолов в иерархов, которым поручил составить Церковь и ею управлять, сначала самим, а потом через своих преемников. Этот взгляд приводит римскую часть христианства к папизму...» (*Хомяков А. С.* Сочинения богословские. С. 451–452). Но, конечно, аргумент, что то или иное богословское положение может привести к искаженному восприятию веры, еще не свидетельствует в пользу ложности самого этого положения.

Утверждая, что в вопросе о Предании митрополит Стефан и архиепископ Феофан стояли один на католической, а другой соответственно на протестантской точке зрения[1], Самарин усматривал последнюю в стремлении преосвященного Феофана свести источники богословия только к Священному Писанию.

Недоумение в данном случае вызывает то, что сочинения Прокоповича находились под пристальным вниманием современников, действительно склонных обвинять преосвященного Феофана в протестантизме, и казалось бы, они должны были обратить самое серьезное внимание на это его учение, однако ближайшее рассмотрение показывает, что указанный вопрос мало занимал их. Скорее Феофана обвиняли в неуважении к святым иконам. Но он всегда отвечал, что выступает не против святых икон, а против суеверных злоупотреблений в почитании их, защищаясь при этом мнением святых отцов. В «Слове о почитании святых икон», произнесенном в 1817 году, он говорил: «Якоже бо в мирских государствах в память славных дел обычай есть поставляти столпы, пирамиды, и иныя знамения нарицаемыя трофеи, тако и в Христовом Царстве, в новом Сионе, в Церкви святой от язык благодатию его собранной, великих дел Бога нашего знамения и трофеи суть иконы честныя... Что нам являет икона Распятого, аще не великое оное икупления нашего дело? Велит нам в незабвенной имети памяти, како Сын Божий излия за нас кровь свою, и на поносимом древе горчайшую смерть претерпе, да тако дарует нам живот вечный»[2]. Заглянув в преподобного Иоанна Дамаскина, нетрудно убедиться, что Феофан если не прямо цитирует, то повторяет его «близко к тексту»: «...Ибо изображение есть триумф и опубликование и надпись на столбе в воспоминание о

[1] «Система Феофана Прокоповича относится к системе Стефана Яворского как система протестантская к системе католической» (*Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. V. С. 69).

[2] *Феофан (Прокопович), архиеп.* Сочинения: В 4 т. Т. 1. С. 75–76.

победе тех, которые поступили неустрашимо и отличились, и о посрамлении побежденных и низложенных демонов»[1].

Что же до вопроса об источниках богословия у Феофана, то на него обратил внимание, как ни странно, не ученейший митрополит Стефан (как помним, почти все свои замечания сделавший на полях трактата «О человеке поврежденном»), не Лопатинский (см. пункты его обвинений выше), но пристрастный и не брезгующий ничем в своей аргументации Маркел Родышевский. «Толкование Святых Отец на Священное Писание все вредное и неправедное быти говорил»[2], – писал он в своем доносе. Правда, тут же, несколькими строками ниже, Маркел заодно обвинял преосвященного Феофана и в том, что тот «с епитрахили и с пелены камение и жемчуг сам обдирал и продавать велел»[3], – и надо признать, что последнее обвинение доставило преосвященному Феофану гораздо более неприятностей, чем первое, отразить которое ему, в общем, не составляло труда. «Вси мы, чина учительскаго как ни есть сподобльшиися, – с достоинством отвечал на него Прокопович, – учим и исповедуем, что едино Священно Писание есть учение основательное о главнейших догматах Богословских, приемлем и предания, оному не противная, ибо и Святии древныи Отцы тожде ясно учат и речения своя Священным Писанием утверждают, а Святых отец книги, хотя и во втором, по Священном Писании, месте полагаем, однако же многополезныя (а не как клеветник лжет, не полезныя) нарицаем. О моем собственнем к Отеческим книгам почитании не едино свидетельствует дело мое: привожу в предиках из книг Отеческих свидетельства, тож делаю в книжице О Блаженствах, и в книжице Правда воли Монаршей, и в книжице

[1] *Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. ТСЛ. 1993. С. 52.

[2] Дело о Феофане Прокоповиче // Чтения в Обществе истории и древностей Российских. 186. Кн. 1. С. 7.

[3] Там же. С. 8.

О крещении и проч.; и в библиотеке моей есть особливая от иных прочих часть всех Церковных Учителей, авторов числом больше 600 содержащая, на которые издержал я болше тысящи рублев. И давно уже по силе обучаюся и навыкаю ведать, о чем который Отец Святый пишет, дабы в случающихся церковных нуждах скоро можно было выписывать свидетельства»[1].

Но чтобы понять действительную точку зрения преосвященного Феофана на предмет, следует вслед за Самариным обратиться к «Пролегоменам» – вступительному трактату его богословских лекций. Именно в «Пролегоменах» он прямо ставит вопрос об источнике непогрешительного вероучительного суждения. Безусловным авторитетом в интересующем нас смысле обладает, согласно Прокоповичу, только Сам Бог и Священное Писание как Его собственное слово. Именно оно и представляет собой непогрешительное «божественное» богословие в отличие от погрешительного человеческого мнения. Все учение «по букве или по силе» заключено в Писании, преимущество которого состоит в том, что, будучи жестко зафиксировано в каноническом тексте, оно может быть доступно объективному исследованию. И здесь-то на помощь должно прийти *научное* богословие с его общегуманитарными методами исследования, ибо богословие отличается от других наук не методологией, но предметом исследования, каковым для него является слово Писания. Целью научного богословия становится тогда систематизация догматических и нравственных истин, a priori заключающихся в Писании, но требующих усилий для своего извлечения и последовательного изложения. И хотя всякое человеческое рассуждение *субъективно* и погрешительно, преимущество научного богословия состоит в данном случае хотя бы в том, что оно пользуется для достижения своих целей *объективными* научными методами.

Эти же объективные методы дают и «естественные» доказательства Божественности Писания, точнее, объективным

[1] Дело о Феофане Прокоповиче... С. 20–21.

образом отслеживаемые «сверхъестественные» свидетельства о том Самого Бога, а именно: согласная с ветхозаветными пророчествами смена языческих царств, указания язычников на описанную Исаией остановку солнца, успехи апостольской проповеди в языческом мире, признание значимости Евангелия самыми его врагами. Здесь, как видно, сохраняется тот же принцип – достоверность сверхъестественного определяется тем, что она поддается установлению (обработке) «естественными», то есть научными методами.

Засим, поскольку научно-достоверно установлено, что Писание есть своего рода единый «посредник Бога и человеков», постольку это вновь возводит его прямо на сверхъестественную высоту. Иными словами, поскольку о Боге нельзя ничего сказать помимо Писания, постольку все, что связывается с представлением о Божественности вообще, можно вполне усвоить Писанию, к которому приступать следует вследствие этого со страхом Божиим и чувством собственной немощи и даже ничтожества (humilitas! – *Прот. Павел*).

В богословии, согласно Прокоповичу, ничего невозможно установить, «если Сам Бог не откроет нам этого на священных страницах»[1]. Вообще, главное – не противиться «всепобеждающему Писанию, но побежденными и связанными предать себя Христу»[2]; не препятствовать предвзятыми мнениями «воздействию слова Божия».

Сказанное, впрочем, не означает, что фактор Церкви исключается Прокоповичем из контекста его рассуждений, как

[1] *Procopovic F.* Christianae orthodoxae theologiae in Academie Kiowiensi a Theophane Procopovicz adornatae et propositae. Vol. I. T. 1–4; Vol II. T. 5–7; Vol. III. T. 8–9. Leipzig. 1792–1793. T. 1. Praefatio auctoris. Б/п. И далее: «Неподобающий свидетель здесь человеческий разум, который как может свидетельствовать то, что не сам измыслил?» (Ibid). Вспомним блаженного Августина!

[2] Ibid.

утверждал Самарин[1], ибо, «желая приступить к толкованию Священного Писания, мы должны быть заранее наставлены в неких вещах, каковых преимущественно *четыре*; две – как бы земных, и две – небом данных. Первые суть естественность и научность; вторые – катехизические основы христианской веры, и основанное на страхе Божием глубокое представление о Божественности Священного Писания»[2].

Под катехизическими основами разумеются в данном случае уже известные из церковного учения, утвержденного на Вселенских Соборах, основы веры. Но в каком отношении авторитет Соборов в свою очередь соотносится с авторитетом Священного Писания? Вопрос этот в постановке самого Прокоповича содержит скрытый антикатолический элемент: «...нечто такое, что не содержится в Священном Писании, ни из Писания последовательным образом выводится, может ли Собор или какой-нибудь великий Пастырь предложить как бы в роде догмата, в который все обязаны верить?»[3] Ответ звучит так: авторитет Соборов на том и основан, что их по-

[1] «Право личного исследования и толкования, ничем не ограниченное, подчиняет авторитет Писания произволу частного лица и ведет к отрицанию Церкви, о которой Феофан Прокопович почти не упоминает» (*Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. V. С. 91). При этом Самарин, очевидно, не мог не читать предисловие Прокоповича к его «Повести о распре Павла и Варнавы...», где Феофан прямо говорит: «...не ставлю же сие мое толкование ига неудобоносимаго в самый несумненный веры догмат (не буди мне толикое безумие), но и сие, и прочая в нем содержимая, повергаю суду церковному» (*Феофан (Прокопович), архиеп.* Сочинения. Т. 4. С. 89). Феофан только настаивает на том, что «судии же и разсудители словес чуждых тии истинны суть, иже единой точию истине служат. Ни кичением надымаются, ни завистию и иными страстьми водимы, ни предвосприятым мнением уловлены ходят» (Там же. С. 90). Вообще, «тиранство предвзятого мнения» было его всегдашней мишенью.

[2] *Procopovic F.* Christianae orthodoxae theologiae... Vol. I. P. 140.

[3] Ibid. P. 262.

становления во всем согласны с Писанием, а это достигается и благодаря тому, что Христос сам присутствует среди тех, кто собрался во имя Его, однако «присутствует Христос на законном Соборе не для открытия новых таинств, чего никогда не обетовал, и сами здравые и святые Соборы никогда к тому не стремились, как уже установлено; но присутствует, чтобы более просвещенными соделать умы благочестивых богословов, вставших, как бы взявшись за руки, на защиту истины; более, говорю, нежели сами по себе они достичь того могли бы. Если именно таковой собор дает очевидное свидетельство и истинной веры, и взаимной любви (каковой от нас требует Христос), то Он просвещает тогда умы отверзением рассудка к разумению Писаний, как соделал это некогда первым богословам, Апостолам, по Своем воскресении, Лк. 24: 45. Благодаря такому содействию собор не заблуждается в определении должных догматов, и в высшей степени авторитетен»[1].

Таким образом, неожиданно обнаруживается, что в столь важном пункте, как соотнесение авторитета Писания с авторитетом Соборов (как и в вопросе о любви), митрополит Стефан и Архиепископ Феофан оказываются практически единодушны. Сравним еще раз:

Митрополит Стефан	**Архиепископ Феофан**
«Соборы Вселенския во имя Господне собранныя в членах веры, заблуждению не подлежат. Сей ответ наш утверждается на Священных Писаний последствующих. Христос глаголет: Идеже еста два или трие собрании во имя Мое, ту есмь посреде их. Аще убо два или три собрании во имя Христово,	«Важнейшим же моментом является то, что на законном соборе присутствуют Дух Святой и благодать Христова. Ибо Христос обетовал быть с нами во вся дни до скончания мира, Мф. 28: 20. Каковое его таинственное и невидимое присутствие, поскольку среди иных, постольку тем более

[1] *Procopovic F.* Christianae orthodoxae theologiae... Vol. I. P. 269.

имут присущаго Господа: кольми паче пастырие стада Христова, от всея вселенныя собрании, ко умножению славы Божия, к защищению Церкве Христовы, к соблюдению же благочестия, и к пользе душ, кровию Христовою искупленных, имут присущаго Христа, Божию Премудрость вразумляющую их, и наставляющую к определению правыя веры... Вящшия ли чести и почтения суть соборы или Священное Писание? Отвещаем: не буди то нам, еже соборы Священному Писанию предпочитати: ибо Священное Писание есть слово Божие, безпосредственне Богом откровенно, и аки бы Богу сказующу писано... Сия есть честь и преизящество Священнаго Писания, имже соборы превосходи. Тыя бо ниже имут ниже пишут откровений и словес Божиих безпосредственне, но точию извещают, кое есть слово Божие писано, кое предано, и кой разум имать, и тако довольно от Священных Писаний единомысленно вразумившеся, вносят и узаконивают в членах веры уставления, ниже дают Священным Писаниям истисреди законного собора сияющее, всячески подобает усматривать верою. Ибо по Его обетованию Он лично присутствует среди собравшихся во имя Его верующих. *Где*, говорит, *двое или трое собраны во имя Мое, там и Я среди них*, Мф. 18: 20. Если, следовательно, среди самых немногих во имя Его собравшихся является Христос, то тем более среди собранных со всех мест учителей, окормляющих всю церковь, ибо подлинно собираются во имя Его, не земных удобств и покровительств ища... Следовательно, никак не должно сомневаться, что в таком собрании Христос по вере в обетования Его присутствует, как помощник и покровитель. Тем не менее, однако, присутствует Христос на законном Соборе не для открытия новых таинств, чего никогда не обетовал, и сами здравые и святые Соборы никогда к тому не стремились, как уже установлено; но присутствует, чтобы более просвещенными соделать умы благочестивых теологов, вставших, как бы взявшись за руки, на защиту истины;

ны, но истину в них сокровенну яве возвещают... тако собор Никейский, единосущия слову Божию не даде, но точию от Священных Писаний и от преданий показа. Тако всякия соборы сокровенну в Писаниях истину открывают, и уставленми своими непреходными определяют. Темже убо, вящшаго глаголем быти преизящества Священное Писание паче соборов, тыя бо точию суть толкователи Священнаго Писания, по елику в нем словеса покровенна уясняют...»[1]

более, говорю, нежели сами по себе они достичь того могли бы. Если именно таковой собор дает очевидное свидетельство и истинной веры, и взаимной любви (каковой от нас требует Христос), то Он просвещает тогда умы отверзением рассудка к разумению Писаний, как соделал это некогда первым богословам, Апостолам, по Своем воскресении, Лк. 24: 45. Благодаря такому содействию собор не заблуждается в определении должных догматов, и в высшей степени авторитетен»[2].

При этом, правда, митрополит Стефан считает, что «непогрешительность» Собора основана на том, что собравшиеся на Собор епископы «суть лица главнии, сиречь начальницы, имущии власть правосудия и чиноправления в своих церквах»[3], хотя, конечно, и не отрицает, что они должны быть благочестивы и сведущи в Писаниях. Таким образом, как совершается таинство, совершенное правильно рукоположенным священником, так становится непогрешимым правильно созванный Собор. Если власть совершать таинство есть дар, которым наделен каждый иерарх в отдельности, то изречение непогрешительного суждения есть дар, принадлежащий иерархии in corpore.

[1] *Стефан (Яворский), митр.* Камень веры. С. 709, 712.

[2] *Procopovic F.* Christianae orthodoxae theologiae... Vol. I. P. 268–269.

[3] *Стефан (Яворский), митр.* Камень веры. С. 717.

Другое дело у Прокоповича. Явление Христа среди соборян не есть непременная принадлежность Собора как такового, но принадлежность Собора, на котором собравшиеся дают «очевидное свидетельство и истинной веры, и взаимной любви», что и является условием того, что Христос отверзает им ум разумети Писания. Кроме того, у преосвященного Феофана ничего не говорится о составе собора. Впрочем, независимо ни от чего – «в многочисленном собрании об одной и той ж вещи серьезно и честно размышляющих мужей, скорее рассеивается тьма, и восходит свет истины, когда то, что от меня сокрыто, находит другой, и то, во что тот не проник, проникает этот; и один другого может уличить в заблуждении, которого не видно тому, кто заблуждается»[1]. Отсюда еще раз понятно, какую важность в богословском исследовании приобретает именно научная *объективная* методология.

Таким образом, в русском богословии начала XVIII века был поставлен подготовленный всем предшествующим ходом исторического развития вопрос об источниках непогрешительного вероучительного суждения и, в связи с ним, вопрос о значении церковного Предания. Этот вопрос был обусловлен как внутренними событиями XVII века (раскол, евхаристические споры), так и потребностями антизападной полемики. Во всех случаях трудно согласиться с Самариным, что вопрос этот был «искусственно» пересажен на русскую почву с западной. И, напротив, важнейшим можно почитать то, что – несмотря на все разногласия между собой и каждый со своей стороны – митрополит Стефан и архиепископ Феофан пришли к выводу, что *соборно утверждаемое Предание есть принцип раскрытия истин Откровения, заключенных в слове Божием*. Кроме того, несомненно, сама постановка проблемы соотношения иерархического и соборного принципов в жизни Церкви была особенно важна в преддверии синодальной реформы церковного управления.

[1] *Procopovic F.* Christianae orthodoxae theologiae... Vol. I. P. 268.

***

Анализируя реформу Петра, Самарин приходил к выводу о ее объективной обусловленности тем, что Церковь в XVII столетии захотела сделаться независимой от государства политической силой, а потому «уничтожение патриаршества в России было необходимо»[1]. В своем комментарии к ответу Яворского на послание предлагающих Русской Церкви унию богословов Сорбонны он писал: «Следует самое замечательное место в Стефановом послании: “Но аще бы мы и восхотели сему злу коим-либо образом забежати, возбраняет нам канон апостольский, который епископу без своего старейшины ничтоже, а наипаче в толь великом деле церковном творити попускает: престол же патриаршества Российского празден и вдовствующий быти мним, яко известно есть иностранным: и сего ради епископам без своего патриарха хотети что-либо замышляти тожде было бы, акибы членам без своея главы хотети движитися...” Отсюда видно, как глубоко убежден был Стефан в необходимости патриаршества, как такого условия, без которого Церковь не может двигаться и жить. До такой степени он был проникнут католическою теориею о церковном единодержавии! В этом понимании патриаршества, как условия необходимого, без которого Церковь – не Церковь, отразилось

[1] *Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. V. С. 237. Любопытно, что необходимость отмены патриаршества Самарин объясняет вполне в категориях «юридической теории искупления»: «Итак, католическое влияние на Россию в конце XVII и начале XVIII ст. получило характер политический, воздвигнув в духовенстве партию, враждебную государству; противодействие было необходимо. Влияние было политическое, направленное против государства, поэтому и противодействие должно было *совершиться от оскорбленного начала, от государства* (курсив мой. – *Прот. Павел*). Далее, влияние происходило от одностороннего начала – от католицизма, поэтому противодействие могло уклониться в противоположную односторонность. Эта возможность перешла в действительность, вследствие личности Петра Великого» (Там же. С. 245).

влияние Западного учения; и вследствие этого влияния нужно было отменить патриаршество»[1].

Разбирая это в своем роде также «самое замечательное место» самаринской диссертации, стоит прежде всего заметить, что если Никон и внес в Кормчую рассказ о «даре Константина», согласно которому Рим «с угодьями» был отдан императором папе Сильвестру; если обширность и неотчуждаемость церковных землевладений и была одним из источников независимости Русской Церкви; если даже сам он и мечтал стать чем-то воде восточного папы на манер папы западного, то все же эти мечты питались прежде всего надеждами на создание вселенского православного Царства, а не на замену его церковным государством на манер Ватикана. Средневековые римские императоры никогда не жили в Риме, но можно смело утверждать, что даже и в самых дерзких своих грезах Никон не помышлял выгнать царя из Третьего Рима. Тем более, конечно, папизм, как идея церковного царства, не свойствен был ни Иоакиму, ни Адриану при всей их духовной властности.

Безусловно, митрополит Стефан также стоял за ограничение прав царской власти: «Не вручи Христос Церковь свою Тиверию Кесарю, но Петру апостолу, и в лице петровом всем апостолом... Но и отсюду истина является, яко триста лет в презельном гонении бывши Церковь Божия, царей не имеяше в строительство свое... Еще же к сим в книгах вторых паралипоменон пишется: Егда царь Озия хотяше фимиамом над олтарем покадити Господеви, тогда Захария первосвященник с прочиими противишася цареви глаголюще: несть твой чин о царю! Да кадиши Господеви... Но и Саул царь священническую власть восприим, погуби Царство»[2]. Цари, согласно Яворскому, лишь исполнители законов Божиих и блюстители их в народе, но не «определители, ниже уставители правил и членов

[1] *Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. V. С. 278–279.

[2] *Стефан (Яворский), митр.* Камень веры. С. 82.

к вере надлежащих»[1]. Однако вывод о католическом влиянии, сделанный Самариным на основании отношения Яворского к патриаршеству, конечно, является слишком поспешным.

XVII век в русской церковно-политической мысли проходил под знаком «Эпанагоги», не только устанавливающей равенство власти между царем и патриархом, но и подчеркивающей, что именно последний носит на себе образ Христа[2]. Вошедшая в византийское законодательство из римского права формула princeps legibus solus est[3] не была, судя по всему, известна древнерусским мыслителям, вследствие чего у них отсутствовал один «из главных аргументов в пользу неограниченной Царской власти»[4]. Итак, мысль о самостоятельной значимости патриаршей власти, в этом смысле ограничивающей царскую власть, можно признать имеющей столько же древнерусско-византийские, сколько и западные корни[5].

[1] *Стефан (Яворский), митр.* Камень веры. С. 84.

[2] «Подобно человеку, государство состоит из частей и членов, и самыми важными и необходимыми членами его являются император и патриарх; мир и благоденствие подданных возможны только при условии и согласии между обеими властями... по духу Эпанагоги, между императором и патриархом должно существовать полное равенство... Можно обратить внимание на то, что Эпанагога говорит о патриархе как об образе Христа и, следовательно, считает его как бы представителем власти Христа на земле, об императоре же нигде не говорится, что он получает власть от Бога или является наместником Божиим» (*Вальденберг В. Е.* Древнерусские учения о пределах царской власти. М., 2006. С. 55).

[3] Монарх не подчиняется законам (*лат.*).

[4] *Вальденбер. В. Е.* Древнерусские учения о пределах царской власти. С. 54.

[5] Тот же Вальденберг приводит слова преподобного Феодора Студита, обращенные им к императору Льву Армянину: «Император, внемли тому, что чрез нас божественный Павел говорит тебе о церковном благочинии... положи Бог в Церкви первее апостолов, второе – пророков, третье – учителей (1 Кор. 12: 8); вот те, которые

Но и противоположное учение, усваивающее образ Христа (а вместе с тем и верховное пастырство) не патриарху, но царю, также первоисточником своим могло иметь вовсе не сочинения западных теоретиков абсолютной монархии, вроде Гоббса, утверждавшего, что in omni civitate Christiana is, qui summe imperat, pastor etiam, Summus est, [et] potestatem denique in rebus omnibus, tum civilibus, tum ecclesiasticus... summam habet[1], но скорее византийскую традицию, не только помнившую о том, что император свободен от законов (legibus solus est), но и именно ему усваивавшую богоподобие и высшую абсолютную власть на земле. Так, согласно учению известного диакона Агапита, «император получил власть от Бога, Бог вручил ему скипетр царства земного на подобие царства небесного; поэтому царь, будучи по своей телесной организации подобен всякому человеку, по степени своей власти подобен

устрояют и исследуют дела веры, но апостол не упомянул, что царь распоряжается делами Церкви» (Там же. С. 66). (Сравни у митрополита Стефана: «Церковное бо строение, и чина церковнаго пределы и уставы, яже в вере надлежащыя, вручи Бог апостолом, и их восприемником. Не слышите ли, что апостол глаголет; Положи Бог в церкви первее апостолы, второе пророки, третие учители» (*Стефан (Яворский), митр.* Камень веры. С. 82). Или: «У него [Симеона Солунского] заметно стремление поставить святительскую власть в некоторых отношениях выше императорской. Так, он говорит, что император свят помазанием, между тем, как архиерей свят одним свои саном вследствие рукоположения... Наконец... он посвящает отдельную главу опровержению мнения, что патриарх получает свою власть от императора» (*Вальденберг В. Е.* Древнерусские учения о пределах царской власти. С. 77).

[1] Цит. по: *Верховской П. В., проф.* Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент: К вопросу об отношении Церкви и государства в России: Исследование в области истории русского церковного права: В 2 т. Ростов-на-Дону, 1916. Т. 1. С. 368 (во всех христианских государствах верховный властитель есть и верховный Пастырь, то есть и в гражданских, и в церковных делах имеет высшую власть – *лат.*).

одному Богу»[1]. Известно, что в XVII веке в России переводится не только «Эпанагога», но и труд Агапита[2]. Поэтому вполне справедливой представляется мысль В. Вальденберга «Византия могла дать русским мыслителям толчок для развития и материал для обоснования самых разных учений о царской власти – которые все с одинаковым основанием могут быть названы (или не названы) византийскими»[3]. И если Прокоповича справедливо считают последовательным сторонником абсолютной монархии, то Агапита он вполне мог читать ранее, чем современных ему западных теоретиков права. А еще более усложняет картину то, что и последние, по наблюдениям некоторых западных же исследователей, для обоснования своих положений активно использовали тогда «собранное в Corpus juris civilis ранневизантийское законодательство»[4]. В конечном же счете у Прокоповича в вопросе о происхождении царской власти обнаруживается все тот же характерный для него дуализм: с одной стороны, последняя имеет безусловно божественное происхождение, с другой – является результатом делегирования народом своих прав царю.

Итак, утверждать, строго говоря, можно только, что митрополит Стефан был сторонником того, что патриарх равнозначен по своей власти царю или даже имеет высшую

[1] *Вальденбер. В. Е.* Древнерусские учения о пределах царской власти. С. 60.

[2] «Впервые в славянском переводе был напечатан Петром Могилой в Киеве в 1628 году» (*Härtel Hans-Joachim*. Byzantische Erbe und Orthodoxie bei Feofan Procopovič. S. 71). Впрочем, во фрагментах труд Агапита был известен уже и древнерусскому читателю (см.: *Подскальский Герхард*. Христианская литература Киевской Руси. СПб., 1996. С. 68).

[3] *Вальденберг В. Е.* Древнерусские учения о пределах царской власти. С. 81.

[4] *Hartel Hans-Joachim*. Byzantische Erbe und Orthodoxie bei Feofan Procopovič. S. 80.

сравнительно с последним, а Прокопович, напротив, признавал potestatem summam исключительно за царем: «...власть высочайшая, ВЕЛИЧЕСТВОМ нарицаемая, не подлежит ни коей же другой власти... И тако всяк самодержавный Государь человеческаго закона хранити не должен, кольми же паче за преступление закона человеческаго не судим есть. Заповеди же Божия хранити должен, но за преступление их самому токмо Богу ответ дает, а от человек судим быти не может»[1]. Так он утверждал в «Правде воли монаршей», написанной в связи с делом царевича Алексия, но можно думать, что это было его искренним убеждением уже давно. «Чувство империи», как уже отмечалось, вполне органично было присуще ему еще со времен римской молодости, и не было ничего удивительного в том, что в Петербурге он прозревал, как уже отмечалось, освобожденный от папской власти древний великий Рим, а потому и вполне искренно служил этому «четвертому Риму» – граду *святого Петра*[2] – и его земному владыке – *императору Петру*. Но оказалось так, что, работая для Рима, он (вольно или не-

[1] *Феофан (Прокопович), архиеп.* Правда воли монаршей. М., 1722. С. 22 (legibus solus est! – *Прот. Павел*). При этом ход мысли у преосв. Феофана был тот же, что и в его рассуждениях, например, о божественном достоинстве Священного Писания: «...Феофан Прокопович рассматривает каждого отдельного монарха как Божественного избранника и основывает его право на власть на прямом Божественном установлении... Очевидно, Феофану остается лишь один путь: признать, что Божественное установление и народная воля по своему содержанию совпадают, другими словами, что Божественное установление совершается не сверхъестественным, чудесным путем, а путем естественным, при посредстве народной воли, направляемой в каждом отдельном случае Божественным промыслом» (*Гуревич Г.* Правда воли монаршей Феофана Прокоповича и ея западноевропейские источники // Ученые записки императорского Юрьевского университета. № 10. Юрьев, 1915. С. 12).

[2] Sancts Peters Burg.

вольно) изменил *Иерусалиму*, сохранить верность которому так желал когда-то.

С *римских* работ – «Правды воли монаршей», «Регламента», «Розыска о Понтифексе»[1] – начинается тот Феофан, который чем далее, тем более пишет, по замечанию Флоровского, «проданным пером»[2]. То, что раньше было, очевидно, искренним стремлением обновить богословскую методологию и обратить богословскую мысль к современности, становится приемом, помогающим оправдать все, что необходимо оправдать, исходя из *политического момента*. Так, доказывается в «Правде воли монаршей» одновременно и божественное происхождение царской власти, и то, что народ сам всю власть над собою отдал царю, а стало быть, «сюды надлежат всяко обряды гражданские и церковные, перемены обычаев, употребление платья, домов строение, чины и церемонии в пированиях, свадьбах, погребениях и пр., и пр.»[3]. Так, в «Регламенте» запугиваются читатели потрясениями, которыми будто бы грозила России независимость патриархов: «Вникнуть только во Историю Константинопольскую, нижае Иустинианових времен, и много того покажется. Да и Папа не иным способом толико превозмог, не точию Государство Римское быти пресече, и себе великую часть похити, но и иные Государства едва не до крайняго разорения не единожды потрясе. *Да не воспомянутся подобные и у нас бывшие замахи*!»[4] (курсив мой. – *Прот. Павел*).

[1] «Розыск исторический, коих ради вин и в каковом разуме были и нарицалися императоры римстии, как язычестии, так и христианстии, понтифексами или архиереями многобожнаго закона» (см. приложение 2).

[2] *Флоровский Георгий, прот.* Пути русского богословия. С. 80.

[3] *Феофан (Прокопович), архиеп.* Правда воли монаршей. С. 30.

[4] Регламент духовный // Полное собрание законов Российской Империи. Собрание первое. Т. 6. СПб., 1830. С. 318. По справедливому замечанию Верховского, «самая картина бунтов и крамолы народной против государя из-за наличности патриарха мало соответствовала историческим данным. Именно в деле Никона народ и духовенство были на стороне царя или, по крайней мере, никак активно за него не заступились...» (*Верховской П. В., проф.* Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. Т. 1. С. 367).

Так, в «Розыске о Понтифексе» Гомер (!) выступает в качестве богословского авторитета, подтверждающего, что государи могут называться епископами[1].

Как бы то ни было, не оболгав преосвященного Феофана, можно смело утверждать, что синодальная реформа был разработана им по прямому заказу Петра. Однако в результате получилось не то, что задумал Петр, и не то, что сочинил Феофан.

По мнению Верховского, и гипотеза его выглядит вполне правдоподобно, на мысль о *духовной коллегии* Петра натолкнул нечаянно митрополит Стефан, написавший 20 ноября 1718 года Петру обширное послание с перечнем недоуменных

[1] Здесь кстати упомянуть о том, что 1849 году на рассмотрение святителю Филарету было прислано две рукописи, одна из которых оказалась «Розыском о понтифексе». Вот отзыв святителя: «Другая книга, рукописная, предполагает нечто необыкновенное в том самом, что понадобилось написать ее. Она ставит рядом понтифекса языческого и архиерея христианского и рассуждает о понтифексе языческом точнее и проницательней, нежели о архиерее христианском. Иногда о понтифексе языческом говорит по-христиански, как, например, понтифекс Траян *благословляет*; иногда о архиерее христианском говорит по-язычески, как, например, *могут государи епископами народа нарицатися*; потому что *преславный елинский стихотворец Омир Эктера троянского государя нарицает епископом*. Главные в ней выводы справедливы, как то: *не имеем ни единой в христианской истории, где бы царь собственным и нарочитым священно-действием упражнялся. Царем входити в алтарь древнее предание есть*. Но ход исследования не редко странен и принужден, как бы насильно направляемый в угождение какой-то тайной мысли» (*Филарет (Дроздов), свт.* Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам: В 5 т. СПб., 1885–1888. Т. 3. С. 311).

вопросов, касавшихся его местоблюстительской деятельности. Верховской считал, что Стефан наглядно показал здесь свою раздражившую Петра неспособность к принятию самостоятельных решений. Однако несамостоятельность Стефана была скорей вынужденной: после казни царевича он, счастливо избежав преследований, чувствовал себя тем не менее, судя по всему, очень неуверенно и боялся не угодить в очередной раз. Но вышло нечто вовсе неожиданное. В резолюции на доклад Петр, «как бы утомленный множеством и разнообразием недоумений Стефана и неспособностью его сколько-нибудь удовлетворительно выполнять порученную ему обязанность местоблюстителя патриаршего престола, высказывал мысль: "А для лучшего впредь управления мнится быть удобно Духовной Коллегии, дабы удобнее такия великия дела исправлять было возможно"»[1]. К этому следует добавить, что как раз тогда Петр работал над устроением государственных коллегий, и мысль ввести в их число коллегию *духовную* носилась, так сказать, в воздухе. Разработчиком был назначен преосвященный Феофан, исполнивший свою работу не за страх, а за совесть. В «Духовном регламенте» он дал не только обоснование необходимости нового учреждения, но и оговорил его конкретные задачи. Последнее более принадлежит уже истории Церкви, а первое и сегодня не утрачивает своей богословской значимости, ибо, точно так же как Яворский невольно навел Петра на мысль о духовной коллегии, так Прокопович (не ставя это своей целью) дал толчок очень важному экклесиологическому выводу.

Предварительно следует заметить, что и по сей день существуют самые разные мнения о том, что означала для Русской Церкви с точки зрения богословской и канонической реформа Петра. Крайнее из этих мнений сводится к тому, что в результате реформы, существенно нарушившей каноническое устроение Русской Церкви, последняя превратилась в государственное учреждение («Ведомство православного исповедания»), каковым и пребывала до восстановления патриаршества в 1917 году. Это мнение нетрудно опровергнуть тем уже упомянутым фактом, что именно синодальная эпоха дала великих святых, таких хотя бы, как преподобный Серафим Саровский, святитель Филарет Московский, оптинские старцы, святой Иоанн Кронштадтский, не говоря уже о многих иных, чем ясно свидетельствуется, что мистическая, а значит, и каноническая жизнь Церкви сохранила в эту эпоху свою полноту[1]. Однако это еще не служит ответом на вопрос,

[1] *Верховской П. В., проф.* Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. Т. 1. С. 155.

[1] То же самое, кстати, можно сказать и о так называемом «евхаристическом кризисе» синодальной эпохи. Одним из следствий раскола стало разрушение института древнерусского духовничества, так как священники были лишены главного инструмента воздействия на кающихся – права не допускать на известный срок до Причастия в зависимости от тяжести совершенных грехов. Во многом это было связано с необходимостью исключить недобросовестное поведение на исповеди тайных приверженцев раскола, стремившихся с помощью длительных епитимий уклониться от участия в таинствах. Синодальный указ 1722 года запрещает духовникам не допускать до Причастия кого бы то ни было без благословения правящего архиерея. Роль священника сводилась в этой ситуации практически лишь к выслушиванию исповедываемых грехов и чтению разрешительной молитвы, а официально зафиксированное (по тем же антираскольническим соображениям) требование ежегодного Причастия хотя и не препятствовало причащаться чаще, но делало, по сути дела, бессмысленным назначение епитимий, по крайней мере на срок более года. Однако это был именно кризис духовничества, а не евхаристический кризис, ибо *нет совершенно никаких данных, позволяющих утверждать, что в досинодальную эпоху – в XVI–XVII века – причащались чаще*. Скорее напротив, можно думать, что «уставное благочестие» смещало тогда акцент в сторону длительной подготовки к Причастию, что неизбежно делало его нечастым. Впрочем, и здесь можно сказать, что живой церковный организм преодолел этот кризис *духовничества* благодаря возрождению монастырского старчества, окормлявшего, как

был ли Святейший Синод Собором в церковном смысле этого слова или всего лишь государственным учреждением, как настаивали, например, тот же Верховской и тот же Самарин.

Для Самарина нет проблемы в перемене Высшего церковного управления с единоличного на коллегиальное, ибо, с его точки зрения, Церковь *всегда* управляется собором и патриарх есть олицетворенный Собор: «Собор, является ли он в лице одного, или в лице нескольких, или, наконец, в лице всех епископов одной области или всей церкви, значит вообще – свободное, извнутри самой Церкви условленное ее управление»[1]. Таким образом, «Петр Великий мог с согласия Вселенской Церкви отменить патриаршество и учредить другую форму управления; но при этом свобода управления, условленная свободою избрания, должна была оставаться неприкосновенною»[2]. Синод же является государственным учреждением постольку, поскольку в «Регламенте» говорится об утверждении его членов государем: «Коллегиум правительское не что иное есть, токмо правительское собрание, когда дела некия собственныя не единому лицу, но многим к тому угодным, *и от Высочайшей власти учрежденным* подлежат ко управлению»[3], – иными словами, государь мог учредить Синод, но не мог дать ему *Регламент*.

известно, не только монахов, но и ищущих наставления в духовной жизни мирян. А ближе к концу синодального периода этот процесс приводит к появлению «старцев» и среди белого духовенства. Причем главным средством, позволяющим преодолеть грех, они считали уже не связанную с отлучением от Причастия епитимью, а, напротив того, – вовлечение кающегося в активную евхаристическую жизнь. И быть может, запрет на наложение епитимий косвенным образом – «от противного» – послужил толчком именно к такому разрешению проблемы.

[1] *Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. V. С. 284.

[2] Там же. С. 285.

[3] «Итак, Духовная Коллегия есть государственное учреждение... Из всего нами выписанного видно, что разница между собором и предполагаемою коллегиею полагается только в том, что собор совершается на время, а духовная коллегия учреждается навсегда. Следовательно, Духовная Коллегия, будучи постоянным собором, заменяет соборы временные, делает их ненужными, упраздняет их совершенно. Но, так как собор необходим, так как Церковь должна управляться соборно, а не иначе, то Духовная Коллегия, имея притязание заменить собор, сама должна быть собором, иметь в себе все его свойства, т. е. свободно возникать из самой Церкви, в ней корениться. Спрашивается, таков ли характер Духовной Коллегии? На этот вопрос отвечает выписанное нами ее определение...» (*Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. V. С. 286).

Верховской подходит к делу с другой стороны: Синод является учреждением государственным, поскольку а) «Регламентом» описывается наподобие прочих государственных коллегий[1], б) подчинен, в отличие от патриарха, императору[2].

Таким образом, оба исходят из *буквы* «Регламента», однако (и Верховской признает это) Духовная Коллегия и одного дня не просуществовала, подчинившись вполне этой букве[3], и уже

[1] «Духовная Коллегия была создана как государственное учреждение» (*Верховской П. В., проф.* Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. Т. 1. С. 545).

[2] «В московскую эпоху, при самобытности традиционной власть патриарха, при тождестве целей Церкви и государства, существовало двоевластие царя и патриарха, простиравшееся в равной мере на все государство» (Там же. С. 501). После реформы «наступило вновь двоевластие, но уже не царя и Св. Синода, а двух одинаково зависимых от царя *государственных* учреждений [Сената и Синода]» (Там же. С. 503).

[3] «...Нельзя считать, как считалось до сих пор, будто имена: “Духовная Коллегия” и “Св. Синод” суть синонимы, обозначающие одно и то же учреждение. Позволительно утверждать как раз обратное. Духовная Коллегия и Св. Синод суть учреждения между собой существенно различные, поскольку характер Духовной Коллегии уясняется из ее учредительного акта – Духовного Регламента, постольку характер Св. Синода сложился путем целого ряда переделок только что изданного Духовного Регламента, существенных от него отступлений и дополнений его в немедленно последовавших за ним

на первом заседании из *Коллегии* превратилась в *Синод*, став *над*, а не *наравне* с прочими коллегиями[1] и осознав себя как *Собор*. Первое подробно описано у Верховского – остановимся на последнем.

Прежде всего стоит отметить, что еще в процессе работы преосвященного Феофана над проектом наименование *Синод* приходило ему в голову[2]. И это, кажется, разъясняет видимую несообразность, возникающую из того, что Прокопович хотя, по утверждению Верховского, и не отличал Духовную Коллегию от прочих государственных коллегий[3], в то же время не

законодательных новеллах... Те, кто исходил и до сих пор исходит из характеристики Духовной Коллегии, перенося ее на Св. Синод, недовольны “учреждением Св. Синода”, хотя Петром учрежден был не Св. Синод, а Духовная Коллегия. Те же, кто исходит из позднее сложившихся характерных черт Св. Синода, не видят ничего достойного порицания в учреждении Петром Духовной Коллегии, не замечая, что уже с первого ее заседания началась энергичная переделка только что учрежденного» (*Верховской П. В., проф.* Учреждение Духовной коллегии... С. 499).

[1] «Вторым вопросом, обращенным к Петру 14-го февраля 1721 г., был вопрос о письменных сношениях “Правительствующего Духовного Собрания” (не сказано – Коллегии) с Сенатом и Коллегиями... Сам Государь стал на новую точку зрения, что и показал своей резолюцией: “в сенат ведением и за подписанием всех. А в коллегии, как из сенату пишут и за подписанием только секретарским”» (Там же. С. 499–500).

[2] На титульном листе, вклеенном в черновой вариант «Духовного регламента» и написанном рукой Феофана, значится: «...установленное в Святой Православной Российской Церкве Духовное Синедрион или Коллегиум [зачеркнуто “Коллегиум”, надписано “Синод”]» (*Верховской П. В., проф.* Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. Т. 2. С. 26).

[3] «[Феофан] считал Духовную Коллегию *государственным* учреждением, созданным по воле светского монарха так же, как и другие, собственно государственные коллегии 1718 года» (*Верховской П. В., проф.* Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. Т. 1. С. 227).

считал ее чем-то небывалым для Церкви, что следует из его письма Марковичу: «Теперь я пишу трактат, в котором изложу, что такое патриаршество и когда оно получило свое начало в церкви и каким образом, в течение 400 лет, церкви управлялись без патриархов. Этот труд я предпринял на себя для защиты учреждаемой Коллегии, чтобы она не казалась чем-нибудь новым и необычным, как, конечно, будут утверждать люди невежественные и злонамеренные»[1].

Трактат не найден, и трудно сказать, как аргументировал свое мнение Феофан, но по аналогии с присущим ему в других вопросах дуализмом можно предположить, что он вовсе не считал невозможным существование *церковного* управления в *государственных* формах, иными словами, *Собора* в форме *коллегии*. Помимо уже отмеченной попытки изначально назвать коллегию Синодом стоит указать на одну из «вин» для учреждения Коллегии, где Феофан практически точно цитирует то место из своих лекций, где задолго до описываемых событий обосновывает преимущества *Собора* тем, что совместное обсуждение того или иного вопроса скорее и лучше позволяет уяснить истину:

«Лекции»	**«Регламент»**
«...В собрании о той же вещи серьезно и честно от многочисленных размышляющих, скорее рассеивается тьма, и свет истины восходит, когда то, что от меня сокрыто, другой находит, и во что тот не проник, проникает этот; и один другого может уличить в заблуждении, которого не	«Случается, что в некоей трудности усмотрит тое человек простый, чего не усмотрит книжный и остроумный; то как не нужно есть Соборное Правительство, в котором предложенную нужду разбирают умы многие, и что един не постигнет, то постигнет другий, а чего не увидит сей,

[1] *Феофан (Прокопович), архиеп.* Письма // ТКДА. 1865. № 2. С. 292.

видно тому, кто заблуждается. И так все просто выправляют и правду от лжи отделяют»[1].

то он увидит? И тако вещь сумнительная и известнее и скорее объяснится, и каковаго требует определения, не трудно покажется»[2].

Правда, в «Лекциях» указывалось еще, что помимо этого «естественного» преимущества Собора у него есть и «чрезвычайное», а именно то, что «Дух Святой и благодать Христова присутствуют на законном соборе. Ведь Христос обетовал быть с нами во вся дни вплоть до конца мира, Мф. 28: 20. И всячески подобает веровать, что это Его таинственное и невидимое присутствие, посреди законного собора, более чем где бы то ни было сияет, ибо по Его обетованию Он лично присутствует среди соединившихся во имя Его верующих. *Где*, – говорит, – *двое или трое собраны во имя Мое, там и Я среди них*. Мф. 18: 20; если же, следовательно, присутствует среди самых немногих во имя Его собравшихся, то тем более среди отовсюду собранных учителей, всю церковь направляющих»[3]. Правда и то, что «Регламент» не дает аналогичной отсылки, но он и вообще не дает *богословских* обоснований, оговариваясь только указанием на то, что «управления основание, то есть, закон Божий, в священном писании предложенный, тако ж каноны, или правила соборныя Святых Отец и уставы гражданские, слову Божию согласные, собственной себе книги требуют, а зде не вмещаются»[4]. Видимо, то и должна была быть упоминаемая в письме к Марковичу книга, однако минимум предполагаемой Феофаном богословской аргументации все же дошел до нас в

[1] *Procopovic F.* Christianae orthodoxae theologiae... Vol. I. P. 268.

[2] Полное собрание законов Российской Империи. Собрание первое. Т. 6. СПб., 1830. С. 316.

[3] *Procopovic F.* Christianae orthodoxae theologiae... Vol. I. P. 268.

[4] Полное собрание законов Российской Империи. Собрание первое. Т. 6. СПб., 1830. С. 315–316.

написанном им же проекте послания к восточным патриархам в связи с учреждением Синода, где он ссылается на Мф. 18: 19: *Истинно также говорю вам, что если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного,* – который, собственно, должен читаться вместе с поясняющим его следующим уже знакомым стихом 18: 20: *Ибо где двое или трое собраны во имя Мое, там и Я среди них*[1].

Таким образом, Феофан действительно ничего нового не видел в учреждении Коллегии и просто с удобством для себя разделил давно продуманную соборную аргументацию на два уровня: «естественный» использовав в написанном для государя «Регламенте», а «богословский» предложив восточным патриархам. Следовательно, не из чего не следует, что он мыслил Духовную Коллегию *только* как государственное учреждение.

Но еще более интересен следующий момент. Одна из «вин» для учреждения Духовной коллегии представлена в «Регламенте» следующим образом: «Еще и сие угодие Церкви и Государству от таковаго Соборнаго Правительства будет, что в нем нетокмо един некто от соседателей, но и сам Президент или Председатель подлежати имать суду своея братии, то есть томужде Коллегиум, аще бы в чем знатно погрешил, не так как деется, где един самовластный пастырь владеет: ибо *он не похощет от подручных себе Епископов судитися* (курсив мой. – *Прот. Павел*). Аще же бы к тому и принужден был, то обаче в народе простом, правосудия неведущем, и слепо разсуждающем, таковый суд был бы подозрительный и поношению подверженный. От чего деется, что на *злаго таковаго единовластителя нужда есть созывати Собор Вселенский* (курсив мой – *Прот. Павел*), что и с великою всего отечества трудностию, и

[1] Кроме того, Верховской обратил внимание, что в предшествующем этой ссылке списке церковных канонов есть неточности – иными словами, судя по всему, в черновике Феофан давал ссылки по памяти и, возможно, на самом деле имел в виду именно 20-й стих.

с не малым иждивением бывает, и в нынешния времена (когда восточные Патриархи под игом Турским живут, и Турки Нашего Государства вящше, нежели прежде опасаются) отнюдь мнится быти невозможно»[1].

Выделенные курсивом слова прямо противоречат утверждению Самарина о том, что «наши патриархи признавали себя зависимыми от поставляющего их поместного Собора»[2]: в данном случае история (суд над Никоном, потребовавший именно созыва в Москву вселенских патриархов как единственно правомочных вынести окончательное решение) и мнение церковного народа, а также и русский чин поставления в патриархи, повторяющий епископскую хиротонию, – одним словом, общее мнение тогдашней Церкви не на его стороне. Но важнее другое. На том же первом заседании Коллегии, когда она была переименована в Святейший Правительствующий Синод, последний был осмыслен собравшимися не только как Собор, то есть собрание, иерархов, *но именно как Собор в самаринском смысле*, то есть Собор, владеющий полномочиями патриарха, а в силу этого и высший последнего. Вопрос, заданный членами Синода государю, как им сноситься с другими государственными учреждениями, мотивировался следующим образом: «А на патриаршее имя указов ниоткуда не присылалось, *Духовная же Коллегия имеет честь, силу и власть патриаршескую, или едва и не большую, понеже Собор*» (курсив мой. – *Прот. Павел*)[1]. Таким образом, церковная реформа неожиданно привела к переосмыслению представлений о полномочиях церковно-иерархического собора, а тем самым и к новому пониманию соборности Церкви в русском богословии вообще.

Не имея «стенограммы» этого столь важного заседания Синода 14 февраля 1721 года, можно только догадываться о самом ходе обсуждения затронутых на нем вопросов. Но если традиционным было мнение, что патриарх может судиться только собором равных себе – то есть патриархов же, – то, очевидно, осознав себя даже не Местоблюстителем Патриаршего Престола, а «коллективным Патриархом», Синод вследствие этого

[1] Полное собрание законов Российской Империи. Собрание первое. Т. 6. СПб., 1830. С. 318.

[2] *Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. V. С. 285. Ср.: «В 1619 г. В Москву приехал иерусалимский патриарх Феофан, который рукополагает Филарета в высший духовный сан. Этот акт имел важное политическое значение. Избрание на патриаршество Филарета было как бы повторением событий 1589 г., когда избирали первого русского патриарха. Тогда митрополита Иова рукополагал константинопольский патриарх Иеремия» (*Лобачев С. В.* Патриарх Никон. С. 43). И ниже: «[24 февраля 1660 во время собора к Никону в Крестный монастырь был послан Матвей Пушкин. Он] должен был привезти благословение патриарха на поставление нового владыки. Однако Никон отказал ему, сказав, что “на такое де дело, что патриарха поставить без нево, он не благословляет; кому де без него патриарха ставить и митру на нево положить? Потому что митру ему дали патриархи вселенские; а митрополиту де митру на новаго патриарха положить невозможно...”» (Там же. С. 210).

[1] «...Первым вопросом, предложенным Государю 14 февраля 1721 года [на *первом* заседании. – *Прот. Павел*] был вопрос о том, по какой форме возносить в церковных служениях именование Правительствующего Духовного Собрания (уже не сказано Коллегии), где было возносимо патриаршее имя? Форма: “О святейшем Правительствующем Собрании, честнем пресвитерстве и проч. И сей титул Святейший никому же партикулярно присвоится, но токмо всецелому собранию”. В этой форме ясно высказывается уже новое желание приблизить Духовную Коллегию к положению Святейшего Патриарха. Петр Великий ответил резолюцией: «”О святейшем синоде, или о Святейшем Правительствующем Синоде”, т. е. указал титул еще более близкий гению церковно-богослужебного языка. Таким образом, уже в день открытия Духовной Коллегии она получила совершенно другое наименование, которое сглаживало, хотя бы в этом, ее нецерковный государственный характер» (*Верховской П. В., проф.* Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. Т. 1. С. 498).

счел возможным и возвыситься над патриархом как единичным лицом, *понеже Собор*. И митрополит Стефан и архиепископ Феофан были участниками этого заседания, но нельзя предположить с уверенностью, кому из них принадлежала бы эта мысль: и тот и другой – каждый по своим соображениям – мог бы высказать ее. Она так и осталась соборной. «Церковная реформа не вполне удалась»[1].

[1] «...Невозможно духовное сделать светским и наоборот. Слишком различны они по существу, по целям и т. д. Поэтому Духовная Коллегия, вернее Св. Синод, хотя был и остался государственным учреждением, приблизительно приравненным к Сенату, однако в жизни стал как-то особняком» (*Верховской П. В., проф.* Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. Т. 1. С. 271). И ниже: «С начала постепенного преобразования Духовной Коллегии в Св. Синод (т. е. начиная с 14 февраля 1721 г.) предположенная Духовным Регламентом строгая централизация государственной власти была нарушена. Церковная реформа не вполне удалась» (Там же. С. 503).

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Митрополит Стефан Яворский, архиепископ Феофан Прокопович и Алексей Степанович Хомяков

Обернувшись назад, можно выделить теперь черты, позволяющие характеризовать эпоху в целом, и соотнести их с самаринской концепцией. Прежде всего, в глаза бросается мучительная внутренняя незавершенность предшествующего церковной реформе столетия; оно как ветхий мех с новым вином. *Мятежно сильно было*. При этом постоянно возникают совершенно немыслимые сочетания фигур. Люди единого менталитета, как Никон и Неронов, оказываются непримиримыми врагами. Просвещенный Сильвестр Медведев стоит за старину и вместе со старообрядцами разделяет латинские взгляды на пресуществление. Старообрядец по происхождению, владыка Афанасий Холмогорский защищает православие. Ученейшие «самобратья» Лихуды сражаются с поклонами чуть ли не ожесточенней, чем с действительными ересями. Сын голштинского ювелира Зерникав суммирует учение святых отцов Восточной Церкви по вопросу об исхождении Святого Духа. Грекофил патриарх Адриан пишет послание о недопустимости брадобритья, под которым с удовольствием подписался бы «грекофоб» Аввакум. Митрополит Стефан

Яворский отправляет еретиков на сожжение и переписывается с Лейбницем. Заклятый враг иезуитов архиепископ Феофан согласно с ними толкует легкость Христова ига. И над всем возвышается немыслимая фигура видного расколоучителя, старца Вавилы «из немцев», выпускника Сорбонны, знавшего многие европейские и древние языки и закончившего жизнь в «гари» под Вязниками[1].

Быть может, именно он, старец Вавила, и заставляет еще раз задуматься над тем сходством, которое Пьер Паскаль усматривал в общественно-церковных движениях на Западе и в России: «Когда бросаешь общий взгляд на эту историю, уместным кажется прибегнуть к сравнению. Запад также знал свое время смятений, свои религиозные споры с последовавшим за ними таким же страшным падением общественных и частных нравов. Если мы посмотрим на Францию, наиболее затронутую всем этим, совпадения будут разительными: погрязшее в невежестве, корысти и разврате низшее духовенство проводило свое время по преимуществу в кабаках; проповедь отсутствовала; церкви служили местом для светских сборищ, складами; превращались в танцевальные залы и места для свиданий; во время службы не утихала болтовня; народ в деревнях не знал заповедей, богохульствовал, верил в заговоры, жил и умирал по-звериному; гражданская власть, от короля до последнего сержанта, на деле пренебрегала религией.

Похожей была и ответная реакция: “Всему виной позорное состояние Церкви. Должно реформировать учение [discipline]

[1] «“Всекрасный Вавила, – по сказанию ‘Винограда Российского’, – бяше рода иноземческа, веры люторския... вся художественная науки прошед, – в славней Парижстей академии учився довольна лета, языки же многими – греческим, латинским, еврейским, немецкими всеми, напоследок и словенским добре и всеизрядне ведый глаголати”... Он появился в России при царе Михаиле Феодоровиче, лет за 30 до казни перешел в православие (около 1636 года)... Его наставниками были Капитон и Прохор» (*Барсков Я. Л.* Памятники первых лет русского старообрядчества. СПб., 1912. Примеч. С. XV).

и нравы” – так говорили многие. Ришелье при Людовике XIII, как Филарет при Михаиле Романове, думал более о государстве, чем о Церкви, и прежде всего заботился о порядке: необходимо побороть ереси, восстановить законы. Но еще раньше и в его время пастыри и миряне, вдохновленные единственно верою, стремились к внутреннему освящению публичной и частной жизни... Они старались поднять уровень духовенства, воспитать в семинариях клир, достойный своей миссии, оживить приходскую жизнь, послать делателей на ниву, очистить верования, настойчиво преследовать не только дурные нравы, но и то, что служило поводом ко греху: ярмарки, представления комедиантов, увеселения, непристойные обычаи, где священное было перемешано с профанным, – кратко сказать, вернуть в жизнь добродетели начальной Церкви и традиции святых Отцов. Удивительное совпадение с идеалами многих московитов того времени!»[1]

[1] *Pascal Pierre.* Avvakum et les débuts du raskol. P. XX–XXI. Любопытна также и его гипотеза о том, почему раскол старообрядчества привел в русской жизни к гораздо более тяжелым последствиям, чем янсенистский раскол во Франции: «Во Франции усилия ревнителей концентрировали в себе солидные институты: визитанки, ораторианцы, Сен-Сюплис и семинарии, госпитали и коллегии, миссия: когда настал период засухи, эти институты существовали благодаря своей традиции, своему статусу, культу своих основателей, готовые вновь расцвести в благоприятное время. Ничего похожего не было в России: люди трудились, напрягали все свои силы, и, когда однажды источник иссяк, их труды не оставили следов. Переписчики Никона не более чем их предшественники не обретали правильных или хотя бы согласных между собой клиросных книг – ни те, ни другие не разрешили литургических проблем; Денис или Неронов, старательно воспитывая учеников, не приходили к идее основать семинарию; никто не образовал ядро, необходимое для серьезной реформы монашества. Ничего до конца, никакой материальной базы для сопротивления, для возможного в будущем продолжения работы. Отсюда абсолютное бессилие, а не только относительная слабость Церкви перед лицом враждебных сил. Это бессилие Русской Церкви проис-

Неудачу этих движений Паскаль и там, и там относил на счет того, «что уже первые реформаторы ради очищения религии прокопали слишком широкий ров между сакральным и профанным»[1], иными словами, если воспользоваться терминологией о. Павла Флоренского – между культом и культурой. И действительно, несмотря на всю субъективность наблюдений французского историка, вернувшись к русской истории и рассматривая события в их последовательности и связи, можно заметить следующее: с одной стороны, на первом этапе борьбы грекофилы побеждают сторонников старой веры. На втором они же берут верх над латинской партией. Но неожиданно их, казалось бы, окончательная победа оказывается совершенно бесплодной. Конечно, отчасти это может быть связано с непоследовательным и лукавым поведением греков, искавших в России прежде всего собственных выгод и интересов и не отзывавшихся на действительные российские нужды. Однако, если вдуматься, на самом деле защитники старины проигрывают не дважды, а четырежды: при Никоне (сами по себе), при Иоакиме (вместе с латинствующими), при Адриане (грекофилы в лице самого Адриана), при Стефане (со старокиевской школой, чье тридентское богословие, как ни странно, зачастую хорошо ложилось на «уставное благочестие» московитов). Таким образом, результирующим вектором процесса оказывается, как кажется, именно отвержение «ветхого меха» старой московской жизни и важнейшим становится не

текало еще более из ее национальной изоляции. Против предприятий гражданских властей галликанская Церковь имела средство: авторитет Святого Престола. Даже те, кто придавал этому термину *галликанская* его самый сепаратистский смысл, приберегали про запас созыв вселенского собора. Поэтому эта Церковь никогда не знала полного порабощения, даже при “божественном праве” Людовика XIV или под сапогом Наполеона. Русская же Церковь, отделенная не только от Рима, но и от Византии, оказалась, напротив, сиротой, отданной во власть любых капризов своих опекунов» (Ibid. P. XXIV).

[1] Ibid. P. XXIII.

выбор между греческой или латинской духовной традициями, но выбор между внеисторическим символизмом общественного бытия и выходом из него к исторически обусловленным формам жизни. Кратко говоря, выход из замкнутости культа к открытости культуры. Именно эта открытость позволяет отныне так легко идеям иных культур входить в русскую жизнь и так органично «вплавляться» в нее, не нарушая узнаваемости именно русской традиции и русской культуры самой по себе. Правда, эта открытость была куплена дорогой ценой.

В то же время XVII век во многом заставляет вспомнить о событиях европейской реформации, являясь на первый взгляд их зеркальным отражением. Там сторонниками обновления были прежде всего низы, лаики, тогда как иерархия стояла за сохранение существующего порядка вещей. В России наоборот. За старину – низший клир и народ. За реформы – высшая церковная иерархия. Как помним, Самарин видел в этом проявление «живого начала» Церкви[1], однако иерархия пошла тогда скорее за царем, чем за патриархом, а Неронов и Аввакум по-своему также думали об обновлении Церкви. Кроме того, *зеркальность* обнаруживает себя при сопоставлении западного XVI и русского XVII века, но при сравнении русского XVII с XVII европейским, например французским, нельзя не признать существенными уже *прямые* параллели, в том числе и подмеченные П. Паскалем[2].

[1] См. предисловие.

[2] «Еще любопытное сходство: янсенисты, чтобы по собственным соображениям заинтересовать мирских людей, богословствовали на народном языке: они “лучше всез знали язык, на котором писали во Франции”; староверы были первыми, писавшими по-русски, а не по-славянски, и распространявшими повсюду свои сочинения, мученичества, послания, жития, трактаты. И у тех, и у других выдающуюся роль играли женщины. Янсенисты, сперва союзничавшие с епископами, впоследствии опирались на городских кюре: староверы имели во главе себя протопопов. Но результаты разделения не могли не обнаружиться. Архиепископ монсеньор де Перефикс так охарак-

Таким образом, антитеза Запад – Восток не определяла собой исчерпывающим образом позицию русской мысли в этом столетии. С греческим русское богословие объединяла потребность сохранения самоидентичности в созданном Западом «поле напряжения», а с западным – необходимость разрешения новых, поставленных *Новым* временем проблем.

Можно сказать и так: в то бурное время греческое богословие только свидетельствовало о вере отцов, русское – «даже до крови» училось самостоятельно прилагать эту веру ко всякому возникающему в поле его зрения явлению духовной жизни, училось не только безоговорочно отталкивать или принимать, но и понимать, училось той «всемирной отзывчивости», которая в будущем должна была принести столь богатые плоды.

Одним из немногих примеров такой отзывчивости и в то же время естественной верности традиции явил тогда святитель Димитрий Ростовский. Его учение о любви-страдании удивительным образом сочетало в себе мотивы древнерусской традиции и одновременно оригинальное, не почерпнутое из инославных источников разрешение проблем, общезначимых для современного ему христианства. Но для русского богословия еще не настало время прямо следовать за ним. Спор о законе и благодати между митрополитом Стефаном Яворским и архиепископом Феофаном Прокоповичем был как будто даже шагом назад. Фундаментальный в XVII столетии вопрос о возможности «чистой любви» к Богу был едва затронут в нем в связи с другими.

По-видимому, оба его участника были непоследовательны в своем учении, но причины этого были разными. Митрополит Стефан часто не мог соотнести свою школьную ученость с жизнью. Он не чувствовал, что его «православно-тридентское» богословие ведет диалог с ушедшим временем.

Напротив того, преосвященный Феофан верно понял, что противоположение христианского тео-, и гуманистического антропоцентризма в его время нашло наиболее адекватное богословское выражение в контроверзе августинизма и пелагианства, и внес эту перспективу в русскую традицию, которая к тому времени уже столкнулась с теми же проблемами, которые немного раньше актуализировали учение блж. Августина на Западе, однако его собственные гуманистические пристрастия не позволили ему быть последовательным в выводах.

Впрочем, и этот спор был не просто бесплодным состязанием эпигонов[1].

теризовал религиозность Пор-Рояля в 1664 году: “чистые как ангелы и гордые как демоны”, – примерно то же митрополит Питирим сказал о Морозовой. Полемика порождала язвительность, предвзятость, дух резонерства. Сперва ссорились между собой. Затем, по мере утверждения схизмы, смирились с жизнью без авторитета... Янсенизм неудержимо клонился к тому, чтобы иссохнуть в рационализме или растечься в индивидуалистическую и необузданную мистику. Он шел к инверсии своей первоначальной цели: сам не желая того, он содействовал расшатыванию христианства. – Старая вера сколько угодно могла вдалбливать чрезмерной русской вольности правила самых строгих верований, религиозных обрядов и нравственности: увы! она обречена была на бесконечные разделения, порождающие секты рационалистические и секты мистические. Между конвульсиями Сен-Медара и кружениями хлыстов сходство очевидно» (*Pascal Pierre.* Avvakum et les débuts du raskol. P. XXII–XXIII).

[1] «...Историческая судьба Русского богословия в XVIII веке решалась в порядке спора между эпигонами западной пореформационной римской и протестантской схоластики...» (*Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 97). Ср.: «Так различные движения этого столетия – государственный абсолютизм, просвещение общества, рационализм и пиетизм, масонство и мистический спиритуализм – действовали в одном направлении: на ослабление... строгой церковности. Главная тема конфессиональной полемики между православием и протестантизмом – понятие, действительность, жизнь Церкви – в связи с этим утратила свою актуальность, а сама полемика – свой жизненный интерес, *какой имела в серьезной степени в начале века* (курсив мой. – *Прот. Павел*)» (*Müller L.* Die Kritik des protestantismus in der rusischen Theologie vom 16. –

Конечно, выделив известные стороны учения митрополита Стефана и архиепископа Феофана, можно определить их полемику как полемику наследника Тридента с учеником реформатов[1], однако сопоставление текстов Яворского и Прокоповича убеждает в том, что «при наложении» они совпадают или расходятся далеко не всегда в тех точках, в которых должны были бы совпадать или расходиться католическая и протестантская традиции по тому или иному вопросу. Августинизм Прокоповича был достоянием не одного только протестантизма. Уверенность Яворского в необходимости патриаршества трудно свести только к его католическим симпатиям. Их спор показал скорее исчерпанность достижений старой школы и открыл путь новой, обозначив инструментарий для поиска ответов на вызовы времени. И если «тридентизм» ранней киевской школы остался достоянием своего времени, то августинизм школы Прокоповича оказался значительно более плодотворным для русского богословия. Пусть преосвященный Феофан, в силу присущего ему дуализма, не смог до конца развить задаваемые им самим посылки. *Привитый им русской школе августинизм, как и на Западе, в конечном счете послужил оружием против антропоцентризма «обьязычевшегося» общества*. Только произошло это немного позднее, и неслучайно характерные августинианские черты обнаруживаются в богословском наследии святителя Тихона Задонского[2]. Неслучайно вопрос о «чистой любви», поднятый западными августинистами в XVII веке и так значительно отозвавшийся в богословии святителя Димитрия, стал в дальнейшем сквозной темой русского богословия,

18. Jh. // Akademie der Wissenschaften und der Literatur. 1951. № 1. S. 88).

[1] Так утверждал, например, прямо ссылаясь на Самарина, Карташев (см.: *Карташев А.* К вопросу о православии Феофана Прокоповича // Сборник статей в честь Д. Е. Кобенко. М., 1913. С. 231–232).

[2] Подробнее см.: *Хондзинский Павел, свящ.* Блаженный Августин в русской духовной традиции XVIII века // Вестник ПСТГУ. № 1. 2011.

развитие которой можно проследить вплоть до возникновения учения о сострадательной любви митрополита Антония Храповицкого.

Если томизм, для которого блаженный Августин был, безусловно, также весьма значимым автором, методологически основывался на принципах *Аристотелевой* философии, то русской богословской школе Нового времени были предложены ее основателем, преосвященным Феофаном, вместе с августинизмом *общегуманитарные* методы исследования[1]. Вероятно, научная методология была им воспринята, в частности, от таких протестантских богословов, как Буддей и Пфафф, которые если и не являлись ее оригинальными авторами, то, во всяком случае, активно развивали ее[2]. Однако и здесь нельзя сказать, что подобное заимствование было чисто внешним, а главное – приравнивать заимствование методологии к заимствованию идей.

Если в работах указанных протестантских авторов особое значение имел принцип историзма, который, будучи одним из важнейших принципов научного гуманитарного исследования вообще, в то же время в протестантизме был обусловлен потребностями антиримской полемики, позволяя, как думали, выявить возникшие в католицизме по ходу истории отклонения от первоначального христианского учения, – то и в русской традиции такая внутренняя потребность существовала. Уже святитель Димитрий Ростовский в своем «Розыске

[1] Хотя в начале своей научной карьеры он сам читал философию по Аристотелю, однако и в этом отличался от своих предшественников, – во-первых, обращаясь непосредственно к текстам самого Стагирита, а не его комментаторов, а во-вторых, вовсе не желая ограничивать свои собственные убеждения авторитетом последнего. См.: *Stupperich R.* Feofan Procopovič und seine academische Wirksamkeit // Zeitschrift für slavische Phililogie. B. XVII (1940/1941). S. 88–89.

[2] См.: *Stolzenburg Arnold F.* Die Theologie des Io. Franc. Buddeus und des Chr. Matth. Pfaff. Darmstadt, 1979. S. 413.

о раскольнической Брынской вере» немалое место уделил анализу исторической изменчивости обряда, доказывая, что она не затрагивает догматических основ веры. Но, конечно, дело было не только в раскольниках, и перед лицом того же гуманизма, присутствие которого отныне было уже не внешней, но внутренней проблемой русского богословия, необходимо было обосновать *над-историческое* самотождество *исторически* преходящих форм церковной жизни, ибо жизнь Церкви переменилась тогда во многих существенных своих чертах, – начиная с реформы церковного управления и кончая реформой общественного быта.

Самарин считал, что русская богословская школа оказалась тогда на изрытой, подкопанной почве, куда «заманили ее западные богословы», но очевидно, что такие вопросы, как вопрос об источнике непогрешительного богословского суждения или о «примате» церковной или государственной власти, ставились в русской традиции задолго до Яворского и Прокоповича.

Гертель писал, что августинизм феофановской школы обнаружил «типично западную постановку вопроса», но нельзя не видеть, что прежде *Новое время* нашло на русскую жизнь, *как сеть на лице земли*, и уже оно поставило перед русским богословием свои «типично западные вопросы» и потребовало пройти по своей «изрытой и подкопанной почве», которая отныне была почвой, на которой располагалась Русская Церковь.

Трудно, стало быть, согласиться, что в Россию был *искусственно*, как считал Самарин, перенесен «великий Западный спор»[1] двух односторонних начал – католицизма и протестантизма. Наоборот: спор Яворского и Прокоповича показал, что сходные внешние обстоятельства вызывали сходный ответ и на Западе и на Востоке, и за всеми школьными, личными и земными пристрастиями и немощами в этом споре можно раз-

[1] *Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. V. С. 452

глядеть уже знакомый нам спор сторонников *не наблюдавшей времен* старины и тех, кто видел, что «неудерживаемо» текущее, «якоже в текущей колеснице колесо», время неумолимо ставит Церковь лицом к лицу со своими новыми реалиями.

***

Если же говорить об отдаленных последствиях рецепции августинизма, то надо заметить, что она, в частности, дала толчок развитию идей самих славянофилов первого поколения, к которому принадлежал и Ю. Ф. Самарин. Все они в той или иной степени испытали влияние не только философии Шеллинга или Гегеля, но и янсенистского богословия, по крайней мере в том виде, в каком его воспринял у своих пор-рояльских наставников Блез Паскаль. И если о влиянии последнего на русскую литературно-философскую традицию сказано и написано достаточно, то его влияние (а вместе с ним и опосредованное влияние августинизма) на русское богословие изучено недостаточно[1]. Кроме того, Паскаль в известном смысле может считаться одним из первых представителей «мирянского» богословия (Laientheologie), – не только в смысле его непринадлежности к клиру, но и в смысле отсутствия у него школьного богословского образования – и очевидно, что именно его блистательный пример стал руководствующим для русских богословов-«самоучек» от Лопухина до Хомякова и того же Самарина.

[1] Дело в том, что светские авторы подчеркивают, как правило, философскую оригинальность и оппозиционность Паскаля, затушевывая, напротив, его принадлежность к традиции – прежде всего янсенистской, а в связи с этим и авустинианской. Интересная книга Г. Я. Стрельцовой – «Паскаль и европейская культура» (М., 1994) – хотя отчасти и затрагивает указанные вопросы, однако разрешение их в силу отсутствия у автора специального богословского образования не может почитаться удовлетворительным. В то же время на Западе есть ряд работ, посвященных именно августинизму Паскаля (см., напр.: *Sellier Ph.* Pascal et Saint Augustin. Paris, 1970).

Восходящими именно к «августинисту» Паскалю[1] можно считать, например, такие принципиально важные для Хомякова идеи, как представление об органическом единстве Церкви в любви по подобию единства лиц Пресвятой Троицы[2], или о непогрешимости суждения, присущей всей полноте этой пребывающей в любви Церкви[3], или о внутреннем сердечном знании веры, превышающем внешнее знание

[1] Помимо Паскаля здесь должен быть назван, конечно, еще и Мёлер с его известной работой о единстве Церкви. Однако и он в своих воззрениях на Церковь так или иначе опирался на епископа Иппонийского. См.: *Möhler J. A.* Die Eincheit in der Kirche oder das Princip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte. Darmstadt, 1957).

[2] «Единство Церкви необходимо следует из единства Божия, ибо Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати» (*Хомяков А. С.* Сочинения богословские. С. 39). Ср. у Паскаля: «Каждый человек любит себя потому, что принадлежит Иисусу Христу. Люди любят Иисуса Христа, потому что Он – тело, а каждый из них член, Иисусу Христу принадлежащий. Все едино, все пребывают одно в другом, как три Ипостаси Господа Бога. Г-н Кондран: невозможно сравнивать, говорит он, единство святых и единство Пресвятой Троицы. Иисус Христос говорил как раз обратное» (*Паскаль Блез*. Мысли. Фр. 710).

[3] «Но мудрость, живущая в тебе, не есть тебе данная лично, но тебе как члену Церкви и дана тебе отчасти, не уничтожая совершенно твою личную ложь; дана же Церкви в полноте истины и без примеси лжи. Посему не суди Церкви, но повинуйся ей, чтобы не отнялась от тебя мудрость» (*Хомяков А. С.* Сочинения богословские. С. 42). Ср. у Паскаля: «Господь не сотворяет чудес, направляя ежедневную жизнь Своей Церкви. Если бы из всего множества непогрешимым был один-единственный, это не могло бы не казаться странным, но когда непогрешимо все объединенное множество, это кажется до того естественным, что тут Промысел Господа скрыт под оболочкой естества, как и во всех других его деяниях» (*Паскаль Блез*. Мысли. Фр. 807).

разума[1]. Последнее утверждение, как известно, является также основным гносеологическим тезисом И. Киреевского[2], безусловно столь же неслучайно совпадающим с учением Янсения – Паскаля, о чем свидетельствует хотя бы известное письмо Ивана Васильевича, где он пишет: «Может быть, во Франции могла бы возникнуть своя философия, положительная, если бы Боссюэтов галликанизм не ограничился дипломатической формальностию, но развился полнее, сознательнее и внутреннее и освободил французскую образованность от умственного угнетения Рима прежде, чем она утратила веру. Начала той возможной для Франции философии заключались в том, что было общего между убеждениями Пор-Рояля и особенными мнениями Фенелона. Ибо, кроме несходства с официальными понятиями Рима, между ними было то общее, что они стремились к развитию внутренней жизни и в ее глубине искали живой связи между верою и разумом, выше сферы наружного сцепления понятий»[3].

[1] «Поэтому может и не освященный духом благодати знать истину, как и мы надеемся, что знаем ее; но это знание само есть не что иное, как предположение более или менее твердое, как мнение, убеждение логическое или знание внешнее, которое со знанием внутренним и истинным, с верою, видящею невидимое, общего ничего не имеет» (*Хомяков А. С.* Сочинения богословские. С. 43, примеч.). Ср. у Паскаля: «Мы постигаем истину не только разумом, но и сердцем: именно сердце помогает нам постичь начало начал, и тщетны все усилия разума, неспособного у такому постижению, опровергнуть доводы сердца...» (*Паскаль Блез*. Мысли. Фр. 479).

[2] «...В мышлении православного верующего совокупляется всегда двойная деятельность: следя за развитием своего разумения, он вместе с тем следит и за самым способом своего мышления, постоянно стремясь возвысить разум до того уровня, на котором бы он мог сочувствовать вере» (*Киреевский И.* Духовные основы русской жизни. [М.:] Институт русской цивилизации, 2007. С. 275).

[3] Там же. С. 240. И далее: «Пор-Рояль и Фенелон получили это направление из одного источника, из той части христианского лю-

Наконец, принципиально важным для славянофильской экклесиологии может почитаться тот фрагмент из толкования блж. Августина на 21-й псалом, обратить внимание на который мог помочь русским мыслителям тот же Паскаль: «*Разделили себе ризы мои*: ризы Его – Его таинства. Внемлите, братья. Ризы Его, Его таинства, могут быть разделены ересями: но была там одежда, которую никто не разделил. *И об одежде моей метали жребий*. *Была там туника*, – говорит евангелист Иоанн, – *тканная сверху* (Ин. XIX, 25). Ибо с неба, ибо от Отца, ибо от Духа Святого. Что есть та туника, если не любовь (caritas), которую никто не может разделить? Что есть та туника, если не единство? По жребию посылается, и никто не может разделить. Таинства еретики могут себе разделить, любовь же не разделят. И поскольку разделить не могут, отдаляются от нее: та же пребывает совершенна. По жребию выпадает неким: кто имеет ее, пребывает в безопасности; никто не изгонит его из кафолической Церкви, и если вне Церкви ее воспринимает, оказывается в Церкви, как оливковая ветвь, принесенная голубем в ковчег»[1].

бомудрия, которую они нашли в древних отцах Церкви и которую не вмещало в себя римское учение. Мысли Паскаля могли быть плодотворным зародышем этой новой для Запада философии. Его неоконченное сочинение не только открывало новые основания для разумения нравственного порядка мира, для сознания живого отношения между Божественным Промыслом и человеческою свободою, но еще заключало в себе глубокомысленные наведения на другой способ мышления, отличающийся от римско-схоластического и от рационально-философского. Если бы искры его мыслей соединились в общем сознании с теми, которые согревали душу Фенелона, когда он, в защиту Гюйон, собирал учения святых отцов о внутренней жизни, то из совместного их пламени должна была загореться новая, самобытная философия, которая, может быть, могла бы спасти Францию от безверия и его последствий» (Там же. С. 240–241).

[1] PL. T. XXXVI. Col. 176. Немаловажно в данном случае, что этот фрагмент приводит в своих комментариях к «Провинциалиям» Паскаля один из видных янсенистов, Николя (см.: *Паскаль Блез*. Письма к провинциалу. С. 438). Впрочем, эту мысль легко встретить в других сочинениях блж. Августина. Быть может, также именно через блж. Агустина, а не напрямую возникает связь между экклесиологией славянофилов и экклесиологией протестантизма. См.: *Müller L.* Der Einfluss der liberalen Protestentismus auf die russische Laientheologie des 19. Jahrhundert // Kirche im Osten. B. III. 1960).

Безусловно, именно этот фрагмент мог бы стать исчерпывающим комментарием к рассуждениям Хомякова о превышающем единство таинств единстве любви, знаменующем истинную Церковь[1].

Другим авторитетным для первых славянофилов источником была мысль святителя Филарета Московского, в совершенстве развившего в своем богословии все начатки, которые дала ему школа Прокоповича. Как многое другое, он переплавил в себе и ее августинизм, быть может более ощутимый в ранних его проповедях, но и в зрелом возрасте при-

[1] «Внешнее единство есть единство, проявленное в общении таинств; внутреннее же единство есть единство духа. Многие спаслись (напр., некоторые мученики), не приобщившись ни одному из таинств Церкви (даже и крещению), но никто не спасается, не приобщившись внутренней святости церковной, ее вере, надежде и любви, ибо не дела спасают, а вера» (*Хомяков А. С.* Сочинения богословские. С. 49). Ср. также: «Единство Церкви необходимо следует из единства Божия, ибо Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати. Дается же благодать и непокорным, не пользующимся ею (зарывающим талант), но они не в Церкви» (Там же. 39). Или: «Церковь принимает всякий обряд, выражающий духовное стремление к Богу, также как принимает молитвы и икону, но выше всех обрядов признает она св. литургию, в которой выражается вся полнота учения и духа церковного и выражается не условными какими-нибудь знаками или символами, но словом жизни и истины, вдохновенным свыше. Только тот понимает Церковь, кто понимает литургию. *Выше же всего единение Святости и Любви* (курсив мой. – *Прот. Павел*)» (Там же. С. 54).

открывающийся в мистическом переживании пропасти между всемогуществом Божиим и ничтожностью твари[1]. Однако для славянофилов важнее оказалось развитие им идей «синодальной» соборности. Особенно значительны в этом отношении его «Разговоры между испытующим и уверенным...», судя по всему первое в русской богословской традиции сочинение, где «римская» (папская) и «русская» (синодальная) модели церковного управления сопоставлены друг с другом как полярные экклесиологические принципы. По мысли святителя, их полярность обнаруживает себя прежде всего как противопоставление внешнего принудительного авторитета на Западе внутреннему принятию догматов сердцем на Востоке, ибо, в отличие от Западной, «Церковь Восточная предоставляет истолкование закона» собственному «рассуждению и совести» каждого, «при помощи токмо церковных учителей и руководством Слова Божия. Она не имеет самовластного истолкователя своего учения, который бы давал своим истолкованием важность догматов веры и от времени до времени полагал на совести христианские сии новые бремена»[2]. Кроме того, Римская Церковь превысила права *частной* Церкви,

[1] Ср.: Паскаль: «Кто вдумается в это, тот содрогнется и, представив себе, что материальная оболочка, в которую его заключила природа, удерживается на грани двух бездн – бездны бесконечности и бездны небытия, – исполнится трепета перед подобным чудом, и, сдается мне, любознательность сменится изумлением, и самонадеянному исследованию он предпочтет безмолвное созерцание» (*Паскаль Блез.* Мысли. Фр. 84, свт. Филарет: «Творческое слово есть как адамантовый мост, на котором поставлены и стоят твари, под бездною Божией безконечности, над бездною собственнаго ничтожества» (*Филарет (Дроздов), свт.* Сочинения: Слова и речи. Т. 3. С. 436). Эта известная фраза содержит в себе, быть может, одновременно и отсылку и ответ Паскалю. Оба же текста могут быть с несомненностью отнесены к августинианской традиции.

[2] *Филарет (Дроздов), свт.* Филарета митрополита Московского и Коломенского творения. М., 1994. С. 398.

ибо «общее вероисповедание и постановление Вселенской Церкви определяется из слова Божия общим согласием Вселенской Церкви чрез посредство ее учителей: частные церкви могут делать токмо частные для себя установления, относящиеся до благочиния церковного, а не касающиеся основания христианства»[1], – и преступила, таким образом, царивший в первохристианской Церкви «закон единства»[2].

Этот «закон единства» и утверждает примат соборности как древний принцип Церкви, к которому Российская Церковь в конечном счете только приблизилась с установлением Синода, ибо «Патриарх есть Синод в одном лице, Синод есть патриарх в нескольких избранных освященных лицах», причем «Общий Синод всей Российской Церкви мог бы судить самого патриарха»[3].

Отсюда, как видно, уже совсем недалеко до экклесиологии первых славянофилов, давших законченное изложение «русской идеи» соборности[4] *и в связи с этим вовсе не стремившихся*

[1] *Филарет (Дроздов), свт.* Филарета митрополита Московского и Коломенского творения. С. 421.

[2] Там же. С. 425.

[3] Там же. С. 459.

[4] Ср. у Хомякова: «Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос, ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, говорю я, а истина и в то же время жизнь христианина, внутренняя жизнь его» (*Хомяков А. С.* Сочинения богословские. С. 78). Или: «Частное мнение, личное или областное, присвояющее себе в области вселенской Церкви право на самостоятельное решение догматического вопроса, заключало в себе постановку и узаконение протестантства, то есть: свободы исследования, оторванной от живого предания о единстве, основанном на взаимной любви. Итак, романизм, в самый момент своего происхождения, заявил себя протестантством» (Там же. С. 76). Или: «Общины христианские, оторвавшиеся от Святой Церкви, не могли уже исповедовать (так как уже не могли постигать духом) исхождение Духа Святого от Отца одного, в самом Божестве» (Там же. С. 45).

к восстановлению патриаршества[1]. Духовная коллегия по своей связи с государством претила им, но Синод, как «соборный» патриарх, не оставлял желать лучшего.

Если же вспомнить теперь вполне последовательную с этой точки зрения критику Юрием Федоровичем Самариным желания митрополита Стефана сохранить патриаршество: «В этом понимании патриаршества, как условия необходимого, без которого Церковь – не Церковь, отразилось влияние Западного учения; и вследствие этого влияния нужно было отменить патриаршество»[2], – то можно наконец и прояснить нечто в посмертной судьбе его труда. Действительно, именно в те самые 80-е годы XIX века, когда он приходит наконец к читателю, начинается победоносное движение за восстановление патриаршества в Русской Церкви, совершающееся под знаменем возвращения к идеалам московской, допетровской Руси и опирающееся на тот самый апостольский канон, на который[3] ссылался в своем послании Яворский, и на то самое убеждение, что без патриарха Церковь – не Церковь. Нет нужды специально доказывать, что «наследники» Самарина и Хомякова были в первых его рядах[4], и именно поэтому, может быть,

[1] Верховской удивлялся этому: «Цель славянофилов – вернуться на путь естественного развития, сгладив следы насильственной Петровской реформы. Так думали славянофилы. Из этого уже a priori можно было бы вывести, что заимствования с Запада, проявленные Петром в его церковной реформе, менее всего могли удовлетворить славянофилов. Однако как это ни странно, но прямого осуждения ее у главы славянофильской школы А. С. Хомякова мы еще не находим... Объясняется это тем, что, несмотря на свою изумительную разностороннесть, он был гораздо более богословом и мыслителем, чем историком и юристом» (*Верховской П. В., проф.* Учреждение Духовной коллегии и духовный регламент. Т. 1. С. LXX–LXXI), – но дело, конечно, не в этом.

[2] *Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. V. С. 278–279.

[3] 34-е апостольское правило.

[4] Здесь достаточно сослаться хотя бы на митрополита Антония

им не хотелось вспоминать о «грехах отцов». Чтобы оценить, какой головокружительный путь иногда проходят идеи в своем развитии, достаточно сопоставить представление о патриархе как носителе и олицетворении христоподражательной сострадательной любви, так широко распространившееся в Русской Церкви в начале XX века, с исходным текстом родоначальника русской «экклесиологии любви» Алексея Степановича Хомякова: «Что бы подумали, если бы епископ заявил притязания на совершенство христианской любви, как на принадлежность своего сана?.. Что для всех есть нравственный долг, то не может быть ничьею привилегиею в особенности»[1].

Итак, концепция Юрия Федоровича Самарина при всей ее неотразимой внешней стройности требует слишком многих допущений и оговорок, чтобы быть безусловно принятой, однако если Юрий Федорович сознательно обострил одни и сгладил другие черты в своих портретах Яворского и Прокоповича, то сделал это не только ради красоты гегельянской схемы, или, точнее, так: гегельянская схема позволила ему сделать как бы само собой разумеющимся вывод о необходимости олицетворенного синтеза, репрезентанта *православной идеи*. По мысли Юрия Федоровича, в отличие от авторов католической и протестантской *систем*, это должен был бы быть автор *катехизиса*.

Дело в том, что в «системе» самого Самарина катехизис означал не просто поучение для оглашенных, но своего рода «внутреннее слово» Церкви, которое она произносит для самой себя, а не для внешних. В известном смысле откровение Церкви о себе. Поэтому если в начале своей диссертации он противопоставлял чуждую духу Церкви систему «катехизису»,

Храповицкого с его почитанием патриарха Никона как «величайшего деятеля русской истории» и в то же время сознательной опорой на славянофильство (см., напр.: *Антоний (Храповицкий), митр.* Избранные труды. Письма. Материалы. М., 2007. С. 415–424 и 449–456).

[1] *Хомяков А. С.* Сочинения богословские. С. 142.

в котором «Церковь не доказывает себя, а поучает и предписывает, определяет, во что должно верить и как должен жить каждый ее член»[1], то в конце ее и оказывалось, что ни систему Яворского, ни систему Прокоповича Церковь не приняла, но и не осудила, а следовательно, «исключила из своей сферы» само «понятие о церковной системе»[2]. Даже учение святых отцов Юрий Федорович почитал частным мнением[3] и в этом, как ни странно, сходился с критикуемым им преосвященным Феофаном, как и тот, полагая именно исключительно *катехизическое* учение «богоданным».

Но вопрос об авторе *катехизиса*, который в силу именно этого своего авторства и должен был стать олицетворением *православной* идеи, оставался до времени открытым. Правда, это не значит, что Юрий Федорович уже тогда не знал на него ответа, хотя и дал его много позднее в своем, не менее чем диссертация, знаменитом предисловии к посмертному

[1] *Хомяков А. С.* Сочинения богословские. С. 23.

[2] «В сфере церковного учения влияние католицизма и протестантизма выразилось двумя системами, взаимно опровергающимися в том, что составляет сущность системы. Одна из них заимствована у католиков, другая у протестантов. Первая была односторонним противодействием влиянию реформации; вторая таким же односторонним противодействием иезуитской школе. Церковь терпит и ту и другую, признавая в них эту отрицательную силу. С двух противоположных сторон они оберегают ее пределы. Но ни той ни другой Церковь не возвела на степень своей системы, и ни той, ни другой не осудила; следовательно, общее понятие, лежащее обеим в основании – понятие о церковной системе, – Церковь исключила из своей сферы, признала себе чуждым. Мы вправе сказать, что православная церковь не имеет системы и не должна иметь ее» (*Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. V. С. 163).

[3] «...Творения святых отцов, которые почитает Церковь, как согласные с ее учением, содержат в себе не слово Церкви, а слово частных лиц – ее членов» (*Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. V. С. 25, примеч.).

изданию богословских сочинений своего старшего друга и учителя Алексея Степановича Хомякова, где назвал его «учителем Церкви»: «В былые времена тех, кто сослуживал православному миру такую службу, которую сослужил ему Хомяков, кому давалось логическим уяснением той или другой стороны церковного учения, одержать для Церкви над тем или иным заблуждением решительную победу, тех называли учителями Церкви... Как? Хомяков, живший в Москве на Собачьей площадке, наш общий знакомый, ходивший в зипуне и мурмолке; этот забавный и остроумный собеседник, над которым мы так много шутили и с которым так много спорили... о котором через три дня после его похорон “Московские ведомости”, под бывшею их редакциею, отказались перепечатать несколько строк, писанных в Петербурге одним из его друзей, которого еще недавно та же газета, под нынешнею редакциею, огласила ересиархом; этот отставной штаб-ротмистр, Алексей Степанович Хомяков – учитель Церкви? Он самый. Называя его этим именем, мы хорошо знаем, что наши слова приняты будут одними за дерзкий вызов, другими за выражение слепого пристрастия ученика к учителю; первые на нас вознегодуют, вторые нас осмеют. Все это мы наперед знаем, но знаем и то, что будущие поколения будут дивиться не тому, что в 1867 году кто-то решился сказать это печатно и подписать свое имя, а тому, что было такое время, когда на это могла потребоваться хоть самая малая доля решимости»[1].

Догадка подтверждается тем, что хомяковский трактат «Церковь одна», ставший манифестом нового богословия, как в свое время «Повесть» преосвященного Феофана, имеет подзаголовок, быть может памятный не всем: «Опыт *катехизического изложения* (курсив мой. – *Прот. Павел*) учения о Церкви». Более того, внимательно следивший за ходом предшествующего исследования читатель без труда обнаружит

[1] *Самарин Ю. Ф.* Предисловие // *Хомяков А. С.* Сочинения богословские. С. 34–35.

подведение итога и разрешение споров митрополита Стефана и архиепископа Феофана о законе и благодати в следующем, с этой точки зрения приобретающем особую многозначительность месте из трактата Хомякова, чьи августино-паскалевские мотивы трудно не оценить:

«В последнем суде явится в полноте своей оправдание наше во Христе; не освящение только, но и оправдание: ибо никто не освятился и не освящается вполне, но еще нужно и оправдание. Все благое творит в нас Христос, в вере ли, надежде ли или любви; мы же только покоряемся Его действию; но никто вполне не покоряется. Посему нужно еще оправдание Христовыми страданиями и кровью. Все благое творит в нас Христос, мы же никогда вполне не покоримся, никто, даже святые, как сказал сам Спаситель. Все творит благодать, и благодать дается даром и дается всем, дабы никто не мог роптать, но не всем равно, не по предопределению, а по предведению, как говорит апостол. Меньший же талант дан тому, в ком Господин предвидел нерадение, дабы отвержение большого дара не послужило к большому осуждению. И мы не сами растим дарованных талантов, но они отдаются купцам, чтобы и тут не могло быть нашей заслуги, но только не сопротивление благодати растущей. Так исчезает разница между благодатью “достаточной и действующей”[1]. Все творит благодать. Поко-

[1] Вопрос об этом различии был одним из существенных в спорах изуитов и янсенистов. Ему посвящены первые «Провинциалии» Паскаля: «Итак, одним словом, я узнал, что различие их мнений о достаточной благодати состоит в следующем: иезуиты утверждают, что существует благодать, данная всем людям вообще и подчиненная свободной воле таким «образом», что последняя по своему произволу делает ее действенной или недейственной, причем никакой новой помощи от Бога не нужно, и с Его стороны нет ни в чем недостатка для того, чтобы действовать с успехом: они и называют ее *достаточной*, потому что она достаточна для действия. Янсенисты же, напротив, утверждают, что нет никакой благодати, действительно достаточной, которая не была бы и действенной [действующей], т. е.

ряешься ли ей, в тебе совершается Господь и совершает тебя; но не гордись своею покорностью, ибо и покорность твоя от благодати. Вполне же никогда не покоряемся; посему, кроме освящения, еще просим и оправдания. Все совершается в свершении общего суда, и Дух Божий, т. е. дух Веры, Надежды и Любви, проявится во всей полноте, и всякий дар достигнет полного своего совершенства: над всем же будет Любовь»[1].

Как видно, в этом фрагменте, вполне по-августиновски подчеркивающем сотериологический «примат» благодати, предлагается разрешение известного вопроса о том, является ли следствием искупления действительное освящение человека или только формально вмененное ему ради Христовых заслуг оправдание («никто не освятился и не освящается вполне, но еще нужно и оправдание»). Этот восходящий к западной полемике времен Тридентского Собора вопрос уже хорошо знаком нам по спору между митрополитом Стефаном Яворским и ар-

что все те благодати, которые не определяют волю к успешному действию, недостаточны для того, чтобы действовать, поскольку, по их словам, без *действенной благодати* люди не действуют никогда. Вот в чем их разногласие» (*Паскаль Блез*. Письма к провинциалу. С. 59–60). И ниже: «Все верные спрашивают у теологов, каково истинное состояние человеческой природы после грехопадения. Св. Августин и его последователи отвечают, что она не обладает более довлеющей благодатью, за исключением тех случаев, когда Богу угодно даровать ее. Являются затем иезуиты и говорят, что все имеют благодать, действительно довлеющую» (Там же. С. 66).

[1] *Хомяков А. С.* Сочинения богословские С. 55. Ср. также: «Не умея всех любить, мы молимся о тех, кого любим, и молитва наша нелицемерна; просим же Бога, дабы можно нам было всех любить и за всех молиться нелицемерно. Кровь же Церкви – взаимная молитва, и дыхание ее – славословие Божие. Молимся в духе любви, а не пользы, в духе сыновней свободы, а не закона наемнического, просящего платы. Всякий спрашивающий: «какая польза в молитве?» – признаёт себя рабом. Молитва истинная есть истинная Любовь. Выше всего Любовь и Единение; Любовь же выражается многообразно: делом, молитвою и песнию духовною» (Там же. С. 53).

хиепископом Феофаном Прокоповичем. Предложенное Хомяковым решение, безусловно, стремится дать синтез традиций. По смыслу же оно ближе к Феофановому – в нем только более, чем у последнего, усилен акцент на освящении.

Парадокс, таким образом, заключается в том, что если гегельянская схема Самарина далеко не всегда выдерживает испытание жизнью, то неожиданно сложившаяся в итоге ее рассмотрения последовательность имен – Яворский, Прокопович, Хомяков – вполне реально отражает ступени постепенной рецепции августинизма в русскую традицию. Августин как один из авторитетных (среди прочих) авторов школы у Яворского; сознательный, но непоследовательно реализованный выбор «нового августинизма» у Прокоповича; прямое усвоение августиновых идей как наследия древней неразделенной Церкви у Хомякова.

Эта рецепция требует с учетом ее переоценить утверждающиеся в конце XIX столетия новые парадигмы русской богословской мысли, как обусловленные во многом именно ею, но это уже – задача иного исследования. Предпринятое же, указав на нее, достигло того предела, на котором можно поставить если не утвердительную точку, то открытое будущему многоточие...

8/21 июля 2011 года,
память Казанской иконы Божией Матери.

ПРИЛОЖЕНИЯ

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

[Свт. Димитрий Ростовский]

Разсуждение о пресуществлении святейшей евхаристии[1]

Разныи различно о сем гадательствуют. Едины глаголют, яко самеми токмо словесы Христовыми бывает пресуществление, кроме иерейскаго возследствующаго моления. Но мы тем не слагаемся, понеже св. Василий Великий в книзе 6 о Св. Дусе, в главе 27 пишет сице: «несми довольны словесы Апостолом и Евангелием воспоминаемым (во освящении), но предъглаголем, но и надъглаголем и иная, яко велию силу к тайне имущая».

Друзии весьма отсекают силу словес Христовых, глаголюще та быти ничтоже действующая отнюдъ, но токмо исторически воспоминаемая и велят народу, да непокланяются в возглашении словес оных, – всю же силу пресуществления в самом токмо иерейском молении полагают. И сим мы не слагаемся, понеже и св. Василий В. аще и глаголет не довольствоватися самеми токмо словесы Апостольскими и Евангельскими, си есть, Христовыми: приимите и ядите и прочая, обаче тех Христовых словес он не отметает, ниже отъемлет им силы освящения,

[1] Печатается по: *Миркович Г.* О времени пресуществления Святых Даров. Вильна, 1886. Приложение. С. I–XVI (с сохранением основных особенностей стилистики, орфографии и пунктуации оригинала).

устрояющаго предложенная к пресуществлению; и ниже ин кто глагола быти когда от великих святых недейственны словеса Христова, не имущия коея к пресуществлению силы. Аще бо сами собою (по Греческия церкви исповеданию) и не пресуществляют св. даров в тело Христово, обаче действенно приустрояют к имущему абие Духом Святым совершатися пресуществлению. И может-ли совершитися пресуществление молитвою токмо единою иерейскою? И может-ли литургия и пресуществление совершатися без словес Христовых, имже возглашаемым, народ глаголет: аминь, си есть, буди тако, да хлеб телом, вино же кровию Христовою содеется? Аще бо исторически та словеса глаголются, обаче имут действительную силу в освящении.

Третии: обое то, словеса Христовы и словеса иерейская, единоместно в пресуществление приемлют, сказующе, яко словесы Христовыми начинается, а молитвою оканчивается пресуществление и суть словеса Христова основание пресуществлению, молитва же навершение, и едино без другаго быти не может; ни бо словеса Христовы сами без Духа Святаго, молитвою иерейскою призываемаго, действуют пресуществление, ниже Дух Святый без предглаголемых словес Христовых то совершает; обоя та ко пресуществлению потребна. И якоже не может око рещи руце, не требе ми еси, сице и в пресуществлении между словами Христовыми и молитвою иерейскою не может едино другому рещи: не требе ми еси. Сице и в поучении блаженной памяти Святейшаго патриарха Иоакима (еже он в соборе Московском в лето бытия мира 7198 [1690 г.], месяца Иануария читал) написано, яко словеса Христова суть начало и основание пресуществлению, молитва же навершение. К сим и мы прилагаемся, понеже и св. Иоанн Дамаскин обоя та купно пресуществление действовати верует и исповедует в книзе своей 4 о вере в гл. 14, идеже приведши псаломническая словеса: «словом Господним небеса утвердишася и духом уст его вся силы их» [Пс. 32: 6] , о словесах Христовых глаголет сице: «рече Бог: сие мое есть тело и сия моя есть кровь, и сие творите

в мое воспоминание. И всемощным его повелением, дондеже приидет, бывает». Тако Дамаскин о силе словес Христовых; о действии же Св. Духа, молитвою иерейскою призываемаго, там же мало ниже глаголет: «како хлеб бывает тело Христово и вино и вода кровь Христова? Глаголю тебе и аз: Дух Св. приходит и сия творит паче слова и разума». До зде Дамаскин Святый. Тоже и в книзе св. Ефрема в слове 150, лист 285. Се яснее света есть, яко обоя та купно и неразлучно пресуществление действуют, словеса Христова, яко основание суще, начинают, Дух же Святый, молитвою иерейскою призываемый, навершает.

О поклонении св. дарам. Подобает-ли в возглашение словес Христовых кланятися? О сем спор многий слышится в духовных и мирских овым кланяющимся в возношении Христовых словес, овым же не кланяющимся и кланятися возбраняющим. И болезненно есть слышати и видети не согласие и распрю людей единоверных, единыя матере церкве Христовыя чад сущих. Кую болезнь сердца доселе носих терпением, ово молчание любя, ово снисходя человеческим нравам. Егда же внидоша в руце мои тетради двух от духовнаго высокаго чина творцов, не токмо кланятися в возглашении Христовых словес возбраняющия, но и преизлишенно хулящия, то поклонение в ересь же и в погибель душевную вменяющия, тогда судих отложити молчание, проглаголати нечто в примирение не мирным, во еже привести в согласие не согласная (аще кии привестися и примиритися изволят); не всегда бо и молчание есть полезно, паче же и вредно бывает, егда молчанием попускается умножатися распрям и раздорам в Христовой церкви. Еще же и вопросами многих, иже наставитися от нас ищут, на сие подвигохомся, еже полезна ответа помощию Божиею поискати.

Творцов убо оных, в духовном чину высоких (имен их неизъявляю, ведят ведущии), тетради прием и прочет, и силу тетрадей тех уразумев, зде их в начале предлагаю, имущияся сице. Первый творец своих тетрадей пишет: «От нелепаго и неподобающаго словопрошения и испытословия, и любопрения прозябоша свары, распри, вражды и ересь хлебопоклонная,

яже первее произниче у латин, отступников от восточнаго благочестия». Паки глаголет: «кланяющиися хлебу и вину возъобразным еще, яко сущу телу и крове Христове, погибнут вечно з душами своими». Паки той же: «покланяяйся в возглашении словес приимите, ядите хлебу и вину, яко сущу телу и крови Христове, честь и поклон Божий отдает твари и смертно тяжко грешит в погибель души своея; возъобразны бо суть тела и крове Христовы».

Другий творец своея тетради пишет сице: «иерей, егда глаголет словеса Христова, не к людем глаголет; и аще людие мнят, яко иерей к ним, людем, глаголет, зело грешат, зане иерей глаголет повествовательно и исторически и воспоминательно Богу Отцу, но не к людем». Паки тойже глаголет: «хлеб евхаристии есть хлеб простый; а иже покланяется тогда, хлеба служитель, а не богослужитель глаголется». Паки тойже творец, послався на собор вселенский седмый, глаголет: «сей святый собор и вси восточнии святыи повелевают ни коленопоклонения, ниже поклони да творят в возглашении словес Христовых».

Сверх же тех слышах некоего честнаго мужа в духовном чину не письмом, но словесы людем сказующа, яко поклонение, в возглашении словес Христовых творимое, мерзость есть Христу.

Та сила учения учителей оных. Кое их учение есть-ли правое, розыскати подобает разсмотрениями сими:

а) От латин-ли приятъся в российстей церкви, еже кланятися в возглашении словес Христовых?

б) Согласуют-ли римляном кланяющиися в возглашении словес Христовых?

в) Исторически глаголемая словеса Христова имеют-ли каковую силу к освящению предложенных даров?

г) Кланяющиися предложенным святым даром прежде пресуществления их, простому-ли хлебу и вину кланяются и есть-ли той их поклон ересь и грех и души погибель?

д) Кланяющиися в возглашении словес Христовых тварили отдают поклон Божий?

е) Собор вселенский седмый повелел-ли не кланятися в возглашении словес Христовых?

ж) Поклон, в возглашении словес Христовых творимый, есть-ли мерзость Христу Спасителю нашему?

Не буди же кому мнити, аки бы мы словом сим зде глаголем о пресуществлении; ни, но о поклонении святым даром розыскуем; о пресуществлении же выше речеся.

Первое разсмотрение. От латин-ли приятся в российстей церкви, еже кланятися в возглашении словес Христовых?

Книга чиновник архиерейскаго священнослужения, в литургии св. Иоанна Златоустаго на л. 123, имать типик таковый: глаголет патриарх: приимите, ядите и прочая. Лик творит поклон, поя аминь. И показуя патриарх к св. потиру, глаголет: пийте от нея вси и прочая. Лик, покланяяся, глаголет: аминь. А чиновник той печатан в типографии Московской, при державе благовернаго царя и великаго князя Феодора Алексиевича, в патриаршество святейшаго Иоакима, в лето мироздания 7185 [1677 г.]; а прежде изследован, к печати уготован и архиереями соборне прочтен и свидетельствован при державе благовернаго царя и великаго князя Алексия Михайловича. В чиновнику же том в начале положено соборное архиерейское изречение с подписанием руки патриаршей и рук всех архиереев Российских, в коем на листу третием пишется сице: соборне прочтеся чин божественных литургий в святых отец наших Иоанна Златоустаго и Василия Великаго, извещенный писанием от всесвятейшаго вселенскаго Константинопольскаго бывшаго кир Афанасия Пателария патриарха, его же сказа и предаде, егда бе в царствующем граде Москве в лето 7161, от воплощения же Бога слова 1653. Свидетельствованный в том же царствующем великом граде Москве от всесвятейших патриархов кир Паисия папы и патриарха великаго Божияго града Александрии и кир Макария папы и патриарха Антиохии и всего востока, в лето 7175, от воплощения же Бога слова 1667. Зде внемли: чиновник архиерейскаго священнослужения святейший вселенский Константинопольский патриарх Афанасий с

собою из царя града в Москву принесе и предаде; святейшии вселенстии патриархи Паисий Александрийский и Макарий Антиохийский чиновник той свидетельствоваша, святейший патриарх Иоаким со всеми великороссийскими архиереями соборне прочтоша, свидетельствоваша и печати предадоша, а в чиновнику том явно, яко указуется кланятися на словеса Христова. Убо не от латин, но от греков приятся в российстей церкви чин той, еже кланятися в словеса Христова, и подобает содержати чин той, святейшими вселенскими патриархами и российскими архиереями преданный; ибо и прещения на не покоривыя тамо положено, пишется бо на листу седмом сице: никтоже да дерзнет отныне положенных зде превосходити, или что оскудити, или оставити, или применити, но вся блюсти цела и неподвижна, и творити опасно по определенному ныне нами соборне, якоже видети есть в самой книзе, ныне нами исследованней и свидетельствованней, зовомей чиновник архиерейскаго священнослужения. На листу же 31, 32 и 33 грознее запрещает не покоривыя, послушныя же благословляет; изволяй, да зрит тамо. И видети есть, яко по тому соборному всех архиереев изречению всяк, кланяяйся на словеса Христова, есть благословен, не кланяяйся же и кланятися возбраняяй, чужд есть благословения.

Второе разсмотрение. Согласуют-ли римляном кланяющиися в возглашении словес Христовых? Идеже верование согласное, тамо и поклонение согласное, а идеже верований разногласие, тамо и в поклонении разногласие; по вере бо паче поклон судится у Бога, ниже по самом токмо главы поклонении. Между нами и римляны согласно-ли о пресуществлении верование? Никакоже. Они веруют самыми токмо словесы Христовыми быти пресуществлению, мы же к словесем Христовым ждем и нашествия Св. Духа и молитвою иерейскою того призываем. Убо поклонение наше несть согласно их поклонению; они бо кланяются аки уже совершившуся самыми токмо словесы Христовы пресуществлению, мы же кланяемся яко начатку и основанию пресуществления, еже имат Дух Святый

навершити. Ибо и святейший патриарх Иоаким во своем пред воспомянутом учительном слове словеса Христова нарече началом и основанием пресуществления, молитву же иерейскую совершением. Начатку убо и основанию пресуществления – словесам Христовым кланяется народ российский, яко слышит та от иерея, в лице Христовом глаголюща словеса: приимите, ядите и прочая; словес же навершения – и сотвори убо не имат услышати, понеже та глаголются тайно. Кланяющиися же начатку и основанию не суть согласны кланяющимся аки бы навершению, понеже ино (яко же рехом) верование тех, а ино сих, и по вере коегождо судится поклон, а не по самому токмо кланянию. Еще же и поклонение наше российское несть подобно их римскому поклонению; они бо инако кланяются, мы же инако; они токмо колена прегибают, мы же и главу к земли прекланяем. Речеши: понеже римляне кланяются на словеса Христова, мы убо долженствуем отнюд не кланятися, да ниже в малом чесом будем им подобни. Ответ: аще того ради не кланятися на словеса Христовы, понеже римляне кланяются, то уже подобало бы нам, да и святым иконам не кланяемся, понеже римляне святым иконам кланяются; подобало бы и креста святаго не почитати, понеже римляне крест святый почитают; подобало бы и святых угодников Божиих и пречистыя Богоматере в помощь не призывати, понеже римляне святых угодников Божиих и пречистую Богоматерь в помощъ призывают, да быхом римляном ни в чем же были подобны. Но тако глаголати и деяти есть безумно и грешно и церкви святой противно. Кланяющеся же в словеса Христова, не римляном подражаем, но свое соблюдаем благоговейнство. Что бо нам к римляном и к вере их, – себе смотрим и чин свой храним, от чуждия же церкве чина не заимствуем.

Третие разсмотрение. Исторически глаголемая словеса Христова имеют-ли яковую силу ко освящению предложенных даров?

Вышереченных тетрадей творцы наипаче сего ради словеса Христова глаголют быти не действенна, понеже не к людем

глаголются, но к Богу Отцу воспоминательно и исторически, сиречь повествовательно; и учат не кланятися в словеса Христова, понеже не к людем глаголются, но к Богу Отцу; мы же им ответуем: аще и не к людем глаголет иерей словеса Христова, обаче в услышание всем людем возглашает та. Предстоящии же должни пети и глаголати аминь, еже есть, буди тако, купно же и покланятися должни, якоже повелевает вышереченный чиновник архерейскаго священнослужения. Аще бо и не к людем та словеса глаголются, обаче имут толикую силу, яко не может без них св. литургия быти, ни пресуществление совершитися; не положенну бо сущу основанию, не может храмина наздатися. Пишется в житии преподобнаго Марка Фраческаго, яко той святый, егда пришедшаго к нему в пустыню Авву Серапиона вопроси: «суть-ли некоторыи святыи в мире ныне, творящии сили и чюдеса, якоже рече Господь во евангелии: аще имате веру, яко зерно горушично, речете горе сей, двигнися отсюду, и верзися в море [Лк. 17: 6]; сия рекшу святому, внезапу взятся гора, и двигнуся от места своего» и прочая. Сей пример не к горе глагола преп. Марко, но с братом беседуя, воспомяну исторически словеса Христова, яже о вере и о чудотворной силе, и абие двигнуся гора от места своего, – кольми паче сия словеса Христова – приимите, ядите и проч. усты иерейскими в священнодействии, аще и исторически глаголемая, имут свою ко освящению святых даров силу. Не сих-ли ради словес огнь сниде с небесе и предложенная поят от отрочат, на камени хлеб и вино, якоже и сем в лимонару святейшаго Софрония, глава 196, пишется: «Рцы бо ми: коих словес, в церкви глаголемых, навыкоша отрочата оныя, на камени в поли литургисавшия; словес тайно от иерея глаголемых – и сотвори убо хлеб сей и проч. навыкнути не можаху, понеже та не во услышание глаголются; навыкоша же словес тех, яже в услышание на люди от иерея возглашаются, си есть, приимите, ядите и проч. И егда та изрече литургисавый отрок, огнь сниде с небесе и предложенная пояде и камень сожже». Се смотри, коликая словес Христовых сила: должны убо есмы та почитати поклонением

глав наших. Речеши: егда иерей глаголет словеса Христова приимите, ядите и проч., тогда еще хлеб не бывает тело Христово, но хлеб, ибо по словесех тех, призвав Духа Святаго, глаголет: сотвори убо хлеб сей, честное тело Христа твоего; убо не подобает кланятися в словеса Христовы, понеже хлеб еще несть тело, но хлеб. Ответ: То именование хлеб предложенным и освященным святым дарам не отъемлет почитания поклонением бываемаго. Аще бо того ради не почитати я, яко хлебом именуются, то узрим и сие, яко не точию не пресуществленный еще в тело Хрястово хлеб глаголется, во освящении хлеб, – но уже и пресуществленный, самое тело Христово сущ, хлебом нарицается. Сице в предпомянутом чиновнику архиерейскаго священнодействия, на листу 243, пишется: пред возглашением диаконским вонмем и пред раздроблением агнца, патриарх простер руки на св. дискос, еже воздвигнути святый хлеб; и диакон, препоясався орарием крестовидно, и преклонь главу, глаголет: вонмем; и затворяются царския врата, и патриарх, взем святый хлеб, и воздвизает и мало над св. дискосом, образ же креста им не творя, глаголет: святая святым. Се зримо есть: яко и по пресуществлению агнец святый хлебом нарицается. Но и апостол глаголет: хлеб, его же ломим, не общение-ли тела Христова есть [1 Кор. 10: 16]. И паки глаголет: вси от единаго хлеба причащаемся [1 Кор. 10: 17]. Не сие убо разсмотряти предлежит, яко св. дары хлебом нарицаются, ниже хлебнаго ради именования не покланятися им; но сие разсудити подобает, какой есть хлеб прежде пресуществления, – простый-ли или не простый, достойный благочестнаго от нас поклонения, или ни. Речеши: Греки не кланяются на словеса Христова, убо и мы, россиане, от грек веру приемшии, не долженствуем во время словес Христовых поклонения творити. Ответ: не кланяются греки нынешнии, а о преждних не мним тако; ибо чиновник архиерейскаго священнослужения из царя града (якоже речеся прежде) святейшим вселенским патриархом Афанасием в Москву принесен и церквам российским предан, а в чиновнику том указано кланятися в словеса Христова. Знат-

но убо есть, яко прежднии греки кланяхуся и должны есьмы и мы, подражающе древним грекам, кланятися, якоже и прочии Славенстии народи – Болгаре и Сербы, такожде от грек веру приемшии, кланяются. А крестишася Болгаре и Сербы прежде крещения земли русской вящше, неже за сто лет. И якоже тогда с верою и чин церковный от грек прияша, тако и ныне содержат, и кланяются во словеса Христова.

Речеши: святейший патриарх Иоаким учил и повелевал не кланятися на словеса Христова и запрещал грозно. Ответ: то убо и дивно есть, яко от единех уст истече сладкое и горкое. Первее соборне свидетельствова и предаде печати чиновник, учащ кланятися словесам Христовым и страшными прещенми запрети, а потом та, яже свидетельствова и предаде сам, отверже и подпаде своему си суду и запрещению и наведе на ся порок ово непостоянства, ово противности святейшим вселенским патриархам греческим, чиновник той свидетельствовавшим и предавшим российстей церкве. Речеши: два греческии учители иеромонашескаго чина, пришедше от греческих стран к святейшему Иоакиму, патр. Московскому, начаша учити, еже не кланятися во время словес Христовых. Ответ: учителей тех греческих не охуждаем, обаче и святейших патриархов не презираем. Разсудити же предлежит, кто честнее – глава ли или нозе, и кого лучше слушати подобает – главы ли или ног? Святейшии три вселенскии патриархи были на Москве, первее – Афанасий Константинопольский, таже по времени Паисий Александрийский и Макарий Антиохский. Тии свидетельствоваша и предаша церкве российстей чиновник, учащ кланятися словесам Христовым. По сих приидоша два иеромонахи от грек, и триех греческих вселенских патриархов свидетельства и предания разориша. Или убо патриархи оны не право нас научиша, или иеромонахи сии не право творят и учат. Архиереи же российстии, вселенских триех патриархов свидетельствованное предание отвергшии, в след же двух иеромонахов шедшии, не точию вселенским патриархом, но и сами себе сотворишася противны. Узаконивше бо первее, еже

кланятися, в возглашении словес Христовых и запрещениями то оградивше, и руками своими утвердивше, противное потом прияша учение и сами своему суду и запрещению подпадоша.

Четвертое разсмотрение. Кланяющиися предложенным святым дарам прежде пресуществления их, простому-ли хлебу и вину кланяются, и есть-ли той их поклон ересь и грех и души погибель.

Но предложенныя св. дары, аще и не у пресуществленны в тело Христово, обаче не суть простый хлеб, но святый и почитания великаго от нас достойный. То показуется от 4-х статей сих: а) от действ святыя литургии; б) от образа предложеннаго хлеба; в) от именования вещи предложенныя; г) от самых словес Христовых.

Первое. От действ святыя литургии показуется, яко от начала проскомисания, часть от просфоры изъятая и Агнцем нареченная, уже несть простый хлеб, но св. Агнец, от простаго хлеба отделен в тело Христого приуготован, воспоминанием имене Господа нашего Иисуса Христа и знамением крестным, купно и наитием Духа Святаго освящен и к пресуществлению пред устроен. Есть бо истинное известие, яко во святом проскомисании уже Дух Святый на св. дары приходит, не у пресуществляяй, но освящаяй и к пресуществлению пред устрояяй. А известнее то обретается в лимонару святейшаго Софрония, патр. Иерусалимскаго, в гл. 21, идеже пишется: «старец некий в монастыре Хузивстем навыкл бе проскомидию святаго возношения; во един же от дней послан быв от аввы Иоанна пресвитера принести просфоры к литургисанию, он же, неся просфоры, глагола над ними из уст проскомидию св. возношения, яко в чину быв четца. И егда авва Иоанн (иже послежде бысть епископ в Кесарии Палестинстей) начат в алтаре проскомисание, не виде по обычаю пришествия Духа Святаго и печален бысть зело, мня себе нечто согрешивши в помысле своем пред Богом, и того ради не прийде Дух Святый, и плакаше, пометая себе лицем на землю. И явися ему Ангел Господен, рече: священно есть уже святое проскомисание, понеже брат, принесый

просфоры, словеса проскомидии на пути изрече. И оттоле положи авва, завет, да никто же дерзает глаголати словеса св. проскомисания, не имый хиротонисания иерейскаго». Нам же известие истинное есть, яко еще проскомисанию деющуся, уже приходит на св. дары Дух Святый, не у пресуществляяй, но яко же рехом, предъуготовляяй и пред устрояяй к пресущеествлению; и уже предложенный хлеб несть простый, но святый, наитием Св. Духа освященный, к пресуществлению устроенный, достоин почитания от нас благоговейнаго, поклонением благочестным бывающаго, еже и начинается от иерея и диакона. По совершении проскомисания, прием священник кадильницу, кадит предложение, глаголя трижды: благословен Бог сице изволивый; диакон же глаголет: всегда ныне и прочая и покланяются оба благоговейно трижды. Се от проскомисания начинается поклонение не простому хлебу, но предложенным святым даром, тело Христово быти имущим. Аз же вопрошаю: иерей с диаконом по проскомисании кланяются предложенным дарам святым, суть ли еретики, хлеболоклонники и хлебослужители, и согрешают-ли смертне тяжце, и в погибель ли душам своим кланяются? Паки в чиновнику архиерейскаго священнослужения в херувимскую песнь, переносимых сущим св. дарам, на л. 103 пишется: исходит патриарх пред царская врата и кадит св. дискос трижды по чину и, сотворив метание, глаголет тайно: благословен грядый во имя Господне [Мф. 21: 9]. Мы же внемлем: творит патриарх метание, си есть, поклон до пояса; кому той поклон творит и кому та словеса – благословен грядый во имя Господне – глаголет? Простому-ли хлебу? И есть ли тогда патриарх еретик, хлебопоклонник и хлебослужитель, и согрешает-ли смертне тяжце и в погибель-ли души своея кланяется? И паки по поставлении св. даров на престоле, покрив я аером, патриарх вземлет кадильницу и кадит святая, и покланяяся трижды, глаголет: ублажи Господи и проч. Вопрошаю: простому-ли хлебу патриарх кланяется и согрешает-ли тако, якоже противомудрствующии глаголют и пишут? И во время возглашения возлюбим друг друга кланяющиися с патриархом в олтаре и глаголющии: возлюблю тя Господи и прочая, простому-ли хлебу кланяются и суть-ли хлебопоклонники? А егда приспеет время словес Христовых, каков указ в литургии Златоуста на листу 162 написан, внемлем: по молитве патриарх отлагает митру и налагает омофорий и, показуя десною рукою к дискосу, глаголет: приимите и ядите. А в литургии Василия В. на листу 201 пишется сице: патриарх прекланяет главу, воздвиг десницу свою с благоговением и прочая. Се коликое указано благоговенство и коликая почесть предложенным святым дарам в возглашении словес Христовых! И аще патриарху указано, да в словеса Христова, показуя десницею к святому хлебу, прекланяет главу, то кто дерзнет тогда аки идол не проклонен стояти? Лет же есть и зде вопросити: патриарх егда в словеса Христова, показуя к дискосу, прекланяет главу, есть-ли еретик, хлебопоклонник и хлебослужитель? И согрешает-ли смертне тяжце и в погибель-ли души своея главу прекланяет? Еще же и словеса Христова како глаголати повелено, смотрим типика в Златоустаго литургии, указующа сице: лепотствует сия Господня словеса – приимите, ядите и пийте от нея вси глаголати над хлебом и вином всем сослужащим купногласно, тихим гласом, во едино слово с патриархом и ниже единым словом предваряти кому или остатися патриарха, но яко из единех уст всем купно рещи. Мы же внемлем: зде вся та указанная не изъявляют-ли обоего сего, яко предложенныя св. дары не суть простый хлеб, но превелия святыня Христова и яко словеса Христовы не суть бездельны, аще и исторически глаголемыя, но имут велию силу к предложенных освящению. Еще же и сему внемлем: к тому же типику приложен указ сицевый: подобне купногласно же глаголати всем тайно над дискосом – и сотвори убо хлеб сей; такожде и над чашею – а еже в чаши сей и прочая. Се над обеими теми статьями, над началом и основанием пресуществления и над самым того совершением равный указ положен, еже всем купно сослужащим единогласно, аки из единых уст глаголати словеса Христова и словеса иерейская. Нам же вестно творится, яко в пресуществлении св. даров не меншея сили

суть словеса Христова, пресуществление начинающая, якоже и словеса иерейская, пресуществление навершающая.

Второе. От образа предложеннаго хлеба показуется не простый быти хлеб, но святый и благоговейнаго от нас с поклонением почитания достойный, понеже на нем образ креста Христова и имя Иисус Христово печатию изображенно. Аще почитаем крест Христов, на чесом либо изображенный, и покланяемся ему, убо и на хлебе того изображенна должни есмы почитати и покланятися. Аще имя почитаем Иисус Христово, на чесом либо написанное и покланяемся тому, то что возбраняет покланятися имени Иисус Христову на св. предложенном хлебе изображенному?

Третие. От именования вещи предложенныя показуется не простый быти хлеб, но святый и благоговейнаго от нас с поклонением почитания достойный, понеже ово агнцем нарицаемый, ово же вообразным тела Христова. Агнцем в начале проскомисания нарицается, егда иерей, изъимая от просфоры, глаголет: яко овча на заколение ведеся и яко агнец не порочен прямо стригущаго его безгласен [Ис. 53: 7]. И паки разрезуя крестообразно, глаголет: жрется агнец Божий, вземляй грехи мира[Ин. 1: 29]. Убо несть простый хлеб, но агнец, вместо агнца не порочна Христа, пожершагося на кресте за грехи всего мира, имеяй самым тем быти агнцем Христом в пресуществлении. Вообразным же тела Христова восточныи отцы нарицают его в возглашении и по возглашении словес Христовых, пред взыванием Св. Духа. Сице св. Василий Великий в литургии своей глаголет (л. 33): предложше вместообразная св. тела и крове Христа твоего, тебе молимся и тебе призываем и проч. И святейший Иоаким в прежде помянутом поучении своем учит, яко предложенныя св. дары прежде пресуществления своего суть вообразная тела и крове Христовы. Святый же Иоанн Дамаскин не токмо прежде пресушествления, но уже и пресуществленным сущим св. дарам нарицает я вообразными; сице в книге 4 о вере, в главе 14, на конце главы глаголет: возобразная же будущим глаголются, не яко не сущая истинне тело и

кровь Христова, но яко ныне убо теми причащаемся Христову божеству, тогда же умне самым зрением. До зде Дамаскин. Мы же внемлем речению сему «вообразная», си есть, самыя вещи бытие абие, имущия образ, хлеб предложенный есть образ имущаго быти абие тела Христова, вино же образ имущей быти абие крове Хрпстовы. Зде разсудити подобает: который образ Христов есть честнейший и большея святыни? Той-ли, иже на дсце шарами и вапами изобразуется или сей хлебный? Поистинне сей хлебный несравненно есть честнейший и большея святыни, паче онаго на дсце изобразуемаго; понеже оный, иже на дсце образ Христов никогдаже пресуществится в тело Христово, аще и зримо есть тело, обаче несть самое Христово тело, но шаровныя вапы, сей же образ Христов, глаголю, предложенный святый хлеб, иже и агнец всячески имат абие действием Святаго Духа пресуществится в самое тело Христово. И аще на дсце написанному образу Христову мы правоверныи благочестно покланяемся, кольми паче покланятися подобает образу тела Христова, хлебом агнчим изобразуемому, несравненно большему сущу паче образа на дсце изображеннаго. И якоже не покланяяся образу, на дсце изображенному, несть благочестив, но злочестив, сице не покланяяйся вообразным тела и крове Христовы в возглашении словес Христовых и инем возбраняй, не мнит ся благочестив быти.

Четвертое. От самых словес Христовых показуется не простый быти хлеб, но святый и благоговейнаго от нас с поклонением почитания достойный, понеже, якоже прежде речеся, патриарх, имея возгласити словеса Христова, отлагает митру, налагает омофорий, прекланяет главу, воздвиг десницу, с благоговением, глаголет в лице Христовом: приимите ядите, сие есть тело мое и прочая. Людие же с благоговением поют и глаголют: аминь, еже есть буди тако, да совершится хлеб телом Христовым, а вино кровию Христовою. Таковый указанный чин и благоговенство что ино знаменует, разве сие, яко предложенныя святыя дары не суть простый хлеб и простое вино, но избранны, предложенны и нареченны абие самым телом и кро-

вию Христовою быти. Помыслити же буди сие: аще кто избран и наречен будет на царство, но не у помазан, не почитаемый-ли бывает от всех, яко истинный царь и не покланяются-ли ему, яко самому истинному царю? Такожде аще кто и на патриаршество избран и наречен будет, но не у поставлен, не почитаемый-ли есть, якоже и самый истинный патриарх, и не покланяются-ли ему, яко самому патриарху? Подобне помыслити и о св. агнце избранном, предложенном и основанием пресуществлением Христовыми словесы нареченном быти абие самому истинному телу Христову, несть-ли достоин от нас в возглашении словес Христовых благоговейнаго с поклонением почитания. Избранный на царство, аще и не у помазан, обаче несть простолюдин, но нареченный царь; избранный в патриаршество, аще и не у поставлен, обаче несть простый клирик, но нареченный патриарх; агнец святый в возглашении словес Христовых, аще (по греческия церкве исповеданию) и не у совершился пресуществлением, обаче несть простый хлеб, но нареченный словесы Христовыми быти абие тело Его, Христово, и вино кровь. Да истяжут убо свою совесть дерзающии не боязненно св. дары в возглашении словес Христовых нарицати простым хлебом и вином и поклонение им возбраняющии, – правою-ли совестию и правым-ли разумом и благочестием сие творят. Кольми паче вменяющии поклонение то в ересь, в грех смертный тяжкий и в душевную погибель, да разсудят сами себе, добре ли тако умствуют и праведно ли творят, смущающе люди Божия, навыкшия издревле достодолжным поклонением почитати святыя дары в Христовых словес возглашении.

Пятое разсмотрение. Кланяющиися в возглашенини словес Христовых приимите, ядите и проч., твари-ли отдают поклон Божий?

Перво неже на сей вопрос отвещаем, ведати подобает, во 1-х, кто твари отдает поклон Богу приличный? Ответ. Поклон Богу приличный твари отдают вси Бога не знаюшии языцы, погане, которые тварь и дело руку своею, яко то болваны, кумиры, идолы истуканные или изваянные, рукама своима

соделавше, за богов оные почитали и поклон им, Богу творцу единому приличный, отдавали и жертвы оным приносили, о них же глаголет премудрость во гл. 13 сице: суетни же убо вси человецы, в них же не подлежит премудрость о Бозе [Прем. 13: 1] и прочая. И св. апостол к Римл. 1: измениша, глаголет, славу нетленнаго Бога в подобие образа тленнаго человека и птиц, и четвероногих, и гад и прочая [Рим. 1: 23].

Второе. Отдавали поклон Богу приличный твари отступники от Бога, апостаты, каковые были в ветхом завете жидове Израилиты, иже, укосневшу Моисею на горе Синаи, сотворили тельца в Хориве и поклонишася истуканному и измениша славу Божию в подобие тельца, ядущаго траву [Пс. 105: 19–20] и потом многажды. А в новой благодати таков бе между иными Иулиан апостата отступник, который, оставивши веру в Христа Бога, ко многобожию поганскому обратился и повелел отверзти поганския божницы поганом и приносити идолом бездушным жертвы и сам с ними приносил. Сии поклон Богу приличный твари отдавали. А о православных христианех негде того не чтется, ни обретается, ни слышно, наипаче сих времен ни о едином таком человеку, ни из иноверцов (аще они и извне токмо христиане являются), дабы кто имел твари отдавати поклон Божий. Убо лживое и неправое тех есть мнение, которые поклон творимый в возглашении от иерея словес Христовых мнят и вменяют за поклон твари творимый, а не Богу творцу. И еще ведати подобает, яко сугубый есть поклон и почесть, от людей творимая; ин есть поклон Богу, ин творцу всяческих, а ин поклон твари. Кланяемся Богу яко творцу, кланяемся и твари, яко властем начальным.

О поклоне и чести, каковый Богу яко творцу от твари воздатися должен, сице глаголет писание святое: Господу Богу твоему поклонишася и тому единому послужиши, вторый закон, гл. 6 [Втор. 6: 13]. И сей поклон гречески нарицается λατρεία, по нашему работа или служба и честь Богу, которая наипаче в жертвах и в кадиле Богу приносимая состоит. И сия прежде закона от патриархов, т. е., от Авеля, Ноя, от Авраама, Исаака

и Иакова и от Мелхиседека и от прочих Богу приносима бяше в жертвах кровавых, в волах, юнцах, овцах и в прочих животных. А по законе от Моисея узаконися и от Аарона и сынов его жерцов приношашеся Богу такожде в животных. А потом, по законе, в новой благодати от Христа Господа заповеданна, а от св. апостол прията и нам, христианом, преданна, а от нас приносится по вся дни в безкровных жертвах и даже до скончания мира приноситися будет, по заповеди Христовой, глаголющей: сие творите в мое воспоминание. И сия жертва при поклонении самому токмо единому приличествует Богу, а иному никому, ни святым божиим, ни ангелам, ни самой пресв. Богородици Деве, токмо Богу единому в Троице. О поклоне же и чести, кую тварь разумная твари воздавати должна, много в писании святом имеем доводов, а во 1-х, св. Павел апостол поучает, глаголя: повинуйтеся наставником вашим и покоряйтеся [Евр. 13: 17]; и паки: всяка душа властем предержащим да повинуется [Рим. 13: 1]; и паки: чти отца и матеръ [Еф. 6: 2]; и паки: царя почитайте [1 Пет. 2: 17]; и паки: друг друга честию больше творяще [Рим. 12: 10]. И много о сей почести и поклонах подобных образцов, которые по различию лиц и чинов, и властей воздаватися обыкли и должни и повинны, якоже Авраам сотвори, поклонися народу сельному сыном Хетфесовым и Иаков брату своему Исаву поклонися до земли седмижды; такожде и жены и дети и рабыни Иаковли вси поклонишася Исаву. И братия Иосифовы во Египте такожде сотворили. И Иисус Навин паде на землю пред лицем архистратига сил небесных. Сыны пророческия во Иерихоне поклонишася Елисею ниц на лице земли. Такожде и в новой благодати, Корнилий сотник Петру святому пад поклонися. И много есть образцов подобных, которые твари, а не творцу поклон отдают до земный, и должни суть, яко то чада родителем в знамение сыновства, подданные господам в знамение подданства, под начальные началом и властем и прочим лицам честным во знамение смирения, повиновения, послушания и чести. И сей поклон якоже не есть он λατρία т. е., богослужительный и приличный Богу, так и не возбранен есть

от Бога в писании святом творитися и воздаватися по чину твари и не вменяется в грех, но паче и повелевается, якоже велит и псаломник: кланяйтеся подножию [Пс. 98: 5]; в св. апостол (якоже выше рехом) велит чадом: чти отца и матеръ и царя почитайте, и воздадите всема вся, ему же честь честь [Рим. 13: 7] и прочая.

Первое. Последовательно таковый поклон и честным дарам прежде пресуществления воздаватися не возбранен, якоже в чиновниках архиерейских и в служебниках о том чтем на своих их местах; зри о сем при конце просфоромисания и чиновник л. 103. Того ради кто им кланяется и прежде пресуществления, не согрешает, понеже тым поклоном честь честным дарам предложенным воздает, а не лятрице, си есть, не богослужительне, якоже нецыи мнят, не добре разсудивше.

Второе. От подобия иконы. Якоже кланяяйся иконе Христовой, не твари поклон дает, не вапам, не дсце, на сребру, но Христу, чия есть икона; ибо честь иконы на первообразное восходит. Сице кланяяйся в возглашении словес Христовых вообразным, не хлебу простому поклон отдает, не вину, но вообразным, т. е. самою вещию быти абие имущим – хлебу телом Христовым, а вину кровию Христовою и тому, почиему велению и узаконению приносятся оныя святыя дары, т. е., Христу Господу; что есть явно видети и створимой в то время молитвы, какую издревле церковь святая тогда велит творити, яже есть верую Господи и исповедую и прочее, по положенному в молитвах, читаемых издревле во время святой литургии.

Третие. От подобия ж. Якоже не возбранно есть кланятися изображенному кресту на какой либо вещи и кто ему кланяется, тот кланяется не твари, не древу, но распятому на кресте Христу Господу, – сице кланяяйся честным дарам в возглашении словес Христовых (аще еще и не пресуществленны), кланяется не твари, ниже веществу хлеба и вина, но Христу Иисусу и Его кресту, изображенному на дарех.

Четвертое. Когда кто творит до земные поклоны господам, вельможам и властем, не твари-ли он тогда поклон отдает?

Нельзя сказать, что не твари. И согрешает-ли за тое тяжко смертно? Не мню. Аще убо он не согрешает, отдающи поклон в честь твари, то ни тот согрешает, кто творит поклоны пренесенным честным дарам, на них же и крест есть изображен и лежат на св. месте и во святых сосудах, и уготованы уже абие пресуществитися в тело и кровь Христову.

Пятое. Егда в ветхом завете Моисей и Аарон и вси люди израильстии кланяхуся во время службы и приношения жертвы кивоту, скрижалем и стамне, и жезлу и прочиим, во святая святых бывшим, кому они тогда поклон Божий отдавали? Златому-ли ковчегу и манне, и веществу-ли прочиих, тамо сущих? Никакоже, но самому Богу, к нему же от веществ, тамо зримых, ум свой возвождаху; а ковчег и скрижали и стамну и проч. не яко Бога, но яко святыню, в честь Богу избранную, почитаху, наипаче же предзряще грядущия тайны новой благодати прообразованные чрез стамну, имущую манну, чрез скрижали и прочия вещи; того ради в великом почитании имеяху и кланяхуся пред ними. Аще убо тогда вещем сеновным (яже бяху притчи настоящаго времени благодати Божией) поклон творимый не твари отдавашеся, но самому Богу, кольми паче ныне, егда Христос пришед архиерей грядущих благ большею и совершеннейшею скиниею не рукотворенною ни кровию козлею, ни тельчиею, но своею кровию вниде во святая [Евр. 9: 11–12], егда прейде сень законная, благодати пришедшей [Догматик 2-го гл.]. Кланяющиися в храмех божественных пред святыми предложенными дарами, честнейшими паче ветхозаконной манны, в возглашении словес Христовых, не твари поклон Божий отдают, но самому истинному Богу и Господу Иисусу Христу Сыну Божию.

Шестое. Св. апостол Павел о имени сладчайшаго Господа Иисуса глаголет: о имени Иисусове всяко колено поклонится небесных и земных, и преисподных [Флп. 2: 10]. Но на хлебе предложенном есть имя написано Иисус; убо имени тому Иисус подобает кланятися всякому колену. А кто кланятися не хощет, тот противен есть учению св. ап. Павла; и горшым мнится быти

за бесов преисподных, понеже и тии кланяются, а сей не хощет кланятися и иным возбраняет.

Шестое разсмотрение. Вселенский собор седмый повелелли не кланятися в возглашении словес Христовых?

О собрании седмаго вселенскаго собора книга кормчия, печатанная на Москве, на л. 209, сице пишет в толковании перваго правила: при Константине царе (внуце треклятаго и богоненавистнаго Константина гноименитаго) и при Ирине, матери его, яже бе от Афиней, сей седмый собор бысть 367 богоносных отец советом и умолением Тарасия, священнаго Архиепископа Константина града. Собор же сих бысть на иконоборцы, рекше, на оклеветающии христианов; и сих прокленше, церкви же древнюю красоту ея дароваша и иконная воображения той имети и любезно облобызати сия добре заповедаша. Такожде и образ честнаго креста поклонятися и облобызати его повелеша. Святых же и прехвальных апостол правила и св. вселенских шести соборов, к сим же и поместных собравшихся, утвердивше; проклятыя от них, проклинают и сии; осужденных же от них некоего ради греха или изверженных, такожде и сии осуждают; отлученныя же от них, отлучают и запрещениям повинных от них, запрещают равно, ничтоже приложивше или отъемше от св. апостол и от богоносных отец изложенных и повеленных. Доселе Кормчия на помянутом листу 209. Колико же правил и о чем седмый собор составил, в той же Кормчей есть известно, что составил собор сей правил 22 и о чем кое правило составлено, там-же хотяй ведати да смотрит. Но во всех тых правилах не обретается повеление тое, дабы в возглашении словес Христовых на литургии не кланятися святым дарам предложенным, но ниже во изречениих клятвенных несть воспомяновения никакого о том, дабы не кланятися в словеса Христова на литургии святой. А есть на том соборе о пресв. тайнах тела и крове Христовой о пресуществленных уже воспомяновение сицевое: читаны были на шестом действии иконоборцев уставления, или правила еретическая и хулы на св. иконы; между коими хулами и тайны Христовы во евхари-

стии святой образами токмо тела и крове Христовы нарекоша, а не самым телом; а тое в тот конец сотворили иконоборцы, дабы якоже икон почитати и покланятися им отрекли, так бы последовательно и пресв. тайнам тела н крове Христовой нарицали типами, т. е. образами, а не самым телом и кровию Христовою. Но святыи Отцы со святейшим Тарасием купно вси и единомысленно отвергше иконоборное мудрование тое, яко еретическое о непочитании св. таин, и предавше оное с прочиими анафеме, чрез Епифания диакона велели огласити, что никто ни от св. апостол, ни от св. отец безкровныя жертвы тела и крове Христовой, яже приносится в воспоминание Господа нашего Иисуса Христа, не называл никогда образом тела и крове Христовой. И сам Христос Господь не глаголал – се есть образ тела моего и крове, но рече: се есть тело мое и прочая; аще прежде освящения и пресуществления и нарицается от некиих хлеб и вино типами, т. е., образами, или вообразными, но по освящении и пресуществлении нарицается и есть истинным телом Христовым, а вино истинною кровию Христовою, а не образами; и сице веровати утвердили на седмом соборе. Внемлите убо зде: что ссылается на седмый вселенский собор, како собор седмый вселенский воспоминает о пресв. тайнах? Велит-ли там некланятися в возглашении словес Христовых? Ей, ни, но токмо велит там пречистых даров Христовых, пресушествленных уже, не называти типами, си есть, образами, или вообразными, но самым истинным телом и кровию Христа Спасителя нашего нарицати, веровати; и нас поучает так же и достодолжнаго поклона оным не отъемлет.

Седмое разсмотрение. Поклон в возглашении словес Христовых творимый естъ-ли мерзость Христу Спасителю нашему?

Мерзко гордому смирениие [Сир. 13: 24], глаголет Иисус сын Сирахов. Сия словеса приличны вменяющим за мерзость поклон Богу творимый на литургии святой в словеса Христовы. Которые, хотяще быти законоучительми, по словесех апостола святаго: ни разумеюще ни яже глаголют, ни о них же утверждают [1 Тим. 1: 7], вменяют за мерзость поклон в словеса

Христовы творимый – приимите, ядите, а не разумеют того, что в служебнику прежде словес Христовых глаголет иерей к людем и людие како на то отвещают. Иерей глаголет ко предстоящим: благодарим Господа. И людие вопиют: достойно и праведно есть, покланятися Отцу и Сыну и Св. Духу и прочая. Тоеж и иерей глаголет в молитве, к Богу Отцу оную обращая и глаголя: достойно и праведно тебе пети, тебе благословити, тя хвалити, тя благодарити, тебе покланятися и прочая. Внемлите зде: вменяющий в мерзость поклон творимый в словеса Христова, к кому иерей глаголет в молитве «достойно» покланятися? Хлебу-ли и вину предложенным? Не Богу-ли единому в Троице, яко же там далее последует: ты бо еси Бог неизречен и проч. Но речет кто зде: мы во иное время литургии не возбраняем кланятися, но токмо в словеса Христовы возбраняем поклона. На что мы отвещаем: аще во иное время литургии святой не возбранно кланятися, то и в словеса Христова не подобает возбраняти; ибо аще кто кланяется и в словеса Христовы, тот не хлебу поклон творит, понеже ни хлеба ни вина он тогда не видит (сущим тогда затворенным царским вратам, а ему вне олтаря стоящу), но самому Богу кланяется; итак тот поклон не есть мерзок Богу. Еще же и по словах Христовых, и егда и сам иерей поклоны творит, призывая Дух Снятый, сей трегубый поклон хлебу-ли отдает и твари, а не Богу; понеже видит на престоле предложенныя дары и покланяется пред ними, ей Богу, а не хлебу. Сице и людие, подобне кланяющиися в возгласех, не хлебу поклон отдают, но самому Богу, яко се есть видети и с молитвы, тогда творимой, еже есть писана при литургии святой в молитвенниках, си есть, верую Господи и исповедую и проч. и вечери твоея тайныя днесь сыне Божий, при словах, до чаши глаголемых. Первое. Несть убо мерзостен поклон Христу Господу творимый от верных его в возгласе словес Христовых, но приятен и богоугоден, ибо по узаконению церкви святой творится и святых отец издревле. Яко же и в нашем уже веце святейшие патриарси, бывшии на Москве, патриарх Константинопольский Афанасий, привезый с собою

чиновник, а по нем патриарх Александрийский Паисий и патриарх Антиохийский Макарий; так же и Иоаким святейший и свидетельствовавший тот чиновник архиерейский, положили в словеса Христовы поклон людем творити и руками и закрепили, о чом зри в чиновниках так давнейших, яко же и в недавних. Второе. Приятен есть смиренный поклон Богу, а не мерзок; яве се есть от израильскаго люду, который аще и многажды ко идолослужению был зело приложен и тое идолослужение их зело мерзко бяше Богу, яко же о сем глаголет псаломник: разгневася яростию Господь на люди своя и омерзи достояние свое, яко пролияша кровь не повинну, кровь сынов своих и дщерей, яже пожроша истуканным ханаанским [Пс. 105: 38, 40]. Но елижды от идолов обращашеся к Богу и покланяшеся ему, всегда им Бог не гнушался. Вси книги судейские, царские и пророческие полны образцов таковых. Аще убо обращающимися от идолов к Богу не гнушался Бог, ни мерзил, – кольми паче нас верных рабов своих смиренным поклоном не мерзыт, ни гнушается нами, едина токмо Богу гордыня есть мерзка, по писанию святом: возненавидена пред Богом и человеки гордыня [Лк. 16: 15]. И паки: мерзок есть пред Господем всяк высокосердый [там же], а сердца сокрушенна и смиренна Бог не уничтожает [Пс. 50: 19]; но, видя смирение и труд наш, с покаянием и смирением творимый, отпущает нам вся грехи наша и всегда на смирение наше презирает. На кого призрю (глаголет у Исаии пророка 66), но на кроткаго и молчаливаго и трепещущаго словес моих [Ис. 66: 2].

Да разсмотрят убо сия вся возбраняющии нам покланятися в литургии святой Богу и да разсудят сами в себе, право-ли мудрствуют, возбраняюще тогда поклонов творити, когда наипаче св. церковь велит, глаголя и поя: достойно и праведно есть покланятися Отцу и Сыну и Св. Духу, Троице единосущней и нераздельней, и когда и сам иерей кланяется пред дарами, призывая Дух Святый. Мощно есть зде воспомянути повесть о бесе, заушившем иногда христианина, который, чтый в церкви верую воединаго Бога, не преклонил главы своея и

благодарением Христу Господу на словеса сия: и Марии Девы и вочеловечшася. Подобных или паче больших и горьших заушений от беса боятися треба есть тем, которые не токмо не благодарствуют Богу, но и в мерзость вменяют поклони, творимые в словеса Христовы. Аще бо тогда при едином токмо воспомяновении воплощения Христова не потерпе диавол не благодарному христианину, но зауши его, что не поклонися, кольми паче зде в литургии святой, когда важнейшие слова возглашает сам Христос устама иереа служаща, и, подавая нам тело и кровь свою глаголет: приимите, ядите, се есть тело мое и се есть кровь моя, а нам, христианом, яко болваном бездушным стоящим не поклоншим глав своих, не потерпит диавол, заушит, аще не в сий век, то в будущий. Кое бо есть над сие безумие горшее и большее безчеловечие и буйство: Господу и Богу подающу нам тело и кровь свою в пищу и питие чрез руки иереа, а нам такой пребогатой трапезы не благодарным быти, ни главы приклонити.

Аще кто нас когда от господ или другов сосед к себе призывает на тленную пищу и мы, ядше и пивше, не благодарим-ли ему за тое и не отдаем-ли поклона? А Христос сын Божий, творец и избавитель нам, не тленным, но пречистым и дражайшим телом своим кормит нас, подавая и глаголя: приимите и ядите, сие есть тело мое; и кровию своею дражайшею поит: пийте от нея вси (глаголя), сия есть кровь моя, а нам толикой его благодати не благодарным быти и не токмо самым поклонитися не хотети, но и прочиим хотящим не велети и возбраняти. Что нам за сие чаяти от Бога, коего воздаяния или мести разсудемо. Чтем и слышим притчу во евангелии святом о царе, сотворшем брак сыну своему, или вечерю велию и пославшем призвати званныя на браки в год вечера, где званныя вси когда начаша отрицатися и не хотяху приити, тогда (глаголет евангелие святое) разгневася дому владыка [Лк. 14: 21] и прочая. Что же с нами сотворит притчею сею преобразованный Христос Господь Сын Божий, который, призывая нас в литургии святой чрез рабов иереев на тайну вечерю, подает нам чрез них не от

мяс тельчих и юнчих [Пс. 49: 13], но самую истую плоть и кровь свою святую, глаголя: приимите, ядите, се есть тело мое и проч. А мы не токмо когда отрицатися будем, но еще и не благодарни и не поклонимся ему. Не разгневается-ли на нас подобне или и горей? Христос Господь глаголет: плоть моя истинное есть брашно и кровь моя истинное есть питие [Ин. 6: 55]. И паки: взем хлеб на тайней вечери, и преломив, рече: се есть тело мое, аки бы рекл – се есть тело, которое, Духу Святому нашедшу и силе вышняго осенившей, зачатся от пречистых девических кровей без хотения мужеска. Се есть тело мое, которое родися от матере Пречистой яко пред рождеством девы, так в рождестве девы, приснодевы (глаголя) единим словом. Се есть тело, которое при рождении и по рождении своем многия беды, нужды, скорби, нищету, глад и хлад, неспокойствия, гонения и бедства и бегства в Египет и из Египта в Назарет терпело доблественно, а все тое для спасения человеча. Се есть тело, которое в возрасте совершенном от жидов неверных ненависть, вражды, укоризны и досады многие поносило. Се есть тело, которое прикосновением своим всякия болезни исцеляло, слепых просвещало, больных уздравляло, хромых возставляло, глухим слух давало, немым язык к глаголанию разрешало и мертвых воскрешало. Се есть тело мое, еже на тайней вечери учеников своих собою кормило, а кровию поило, хлеб и вино в плоть и кровь свою пременивше, глаголя: приимите, ядите. Се есть тело мое, прежде страсти кровавым облиянно потом, а в день вольныя страсти при столпе бичованно, на лице заплеванно, на главе тернием венчанно, на выи заушенно, по ланитах ударенно, от главы и до ногу уязвленно и, наконец, на кресте распято, на руках и ногах гвоздием пробито и копием по смерти в сердце прободенно за спасение ваше. Се есть кровь моя, иже изыде с водою от прободеннаго ребра на омытие скверн грешнаго человека. Сия и подобная сим при литургии святой и в возглас словес Христовых человек размышляяй и со умилением и благодарением покланяяйся Христу Господу Иисусу, мерзостен-ли оному бывает? О нелепаго и богопротивнаго учения таковаго

людей не смысленных, почитающих за мерзость достодолжное почитание и поклонение, воздаваемое Христу Богу! Лучше было поне паче им распинающих воинов подражати, которые покланяхуся Христу Господу на колену, аще и ругательно, или паче ревновати убийцам Христовым Анне и Каияфе и прочиим книжникам и старцем иудейским, которые, аще сами и не покланяхуся пред Господем Иисусом, но воином кланятися пред ним не возбраняху; сии же ни сами кланяются и кланятися хотящим возбраняют, вменяюще в мерзость. О крайняго безумства и невежества мерзкаго умствующих сице! О неразсудныя главы и не смысленнаго ума, поучающаго неправды! О заповеди безумной, в сомнение люд простый приводящей, о поклонении достодолжном честным дарам Христовым! О сицевых то учителех неправых и упорных глаголет св. апостол Павел: яко содержат истину в неправде и не разумеюще Божия правды, а свою правду поставити ищуще, правде Божией не повинушася [Рим. 10: 3]. Но что имамы к сицевым глаголати, разве сии словеса: не льститеся противницы, навыкните держатися прежних уставлений церковных, не преступайте предел, яже положиша отцы. Коль многое множество угодников Божиих Россия имеет, их же мощи исцеления подавают различна, и мы их за великих святых почитаем, а оны сих словопрений не слыхали никогда. Где кто чел в житии св. чудотворцев Петра, Алексия и Ионы о сих вопросах не полезных? Не стязалися оны о сем, когда или в кий час Дух Святый на предложенныя дары приходит и пресуществляет, токмо веровали несумненно, что пресуществляются св. дары в литургии святой – хлеб в тело, а вино в кровь Христову и пленяли разум свой в послушание веры, поминающе словеса Христовы, к близнецу реченные: блажени не видевшии и веровавше [Флп. 20: 29]. Сим и мы подражати потщимся, не состязающеся, когда совершаются тайны; аще бы человек знал когда, не были бы тайны, но явны; но Господь тое скрыл от нас, глаголя: не весте, когда Господь ваш приидет [Мк. 13: 35]. Дух, идеже хощет, дышет, но не вемы, откуду приходит и камо грядет [Ин. 3: 8]. Довлеет нам, что святыи отцы на вселенских соборах

предали, а по них бывшие утвердили и типу в скрижали и жезле предали; не ищемо кроме сего предания болей. Известно есть всем, что вефсамиты пострадали от Бога, дерзнувше в кивот Господень воззрети; 50,000 мужей и 70 начальных погибло. Подобной же казни боятися требе есть касающимся о пречестных дарех разглагольствовати дерзостно и хотящим уведати тайны Божия, яже суть сокровенны; не терпит тайна испытания. Того ради лучше есть молчанием почитати святая со смиренным поклоном, нежели о них умствовати дерзостно. Воспомянем словеса апостола св. Иакова, Божияго брата, который в литургии своей во время еще перенесения божественных даров заграждает уста всем любопытцем, глаголя: да умолчит всяка плоть человеча и да стоит со страхом и трепетом, и ничто же земное в себе да помышляет; ибо царь царствующих и Господь господствующих происходит заклатися и датися в снедь верным. Предъидут же сему лици ангельстии со всяким началом и властию, и многоочитии херувими и шестокрилатии серафими, лица закрывающе, и вопиюще песнь: аллилуиа 3-жды.

Разсудим зде словеса песни сея Иакова святаго. Во 1-х, молчать велит, а не словопретися, когда Дух Святый находит на пречестныя дары. 2-е, стояти со страхом и трепетом, а не испытословити не исследованных судеб и таин Божиих; исчезоша испытающии испытания, глаголет псаломник (пс. 63) [Пс. 63: 7]. 3-ее ни о чем земном не помышляти, но ум ко Богу возводити, вся попечения житейская отвергше. 4-ое, разсуждати, како честныя дары почитают архангели, ангели, начала и власти, многоочитыи херувими и шестокрылатые серафими, ничого там от них не слышно о пресуществлении, токмо то едино, что не дерзают, аще и многоочитые, ни возрети, а не токмо любопытствовати, но лица свои закрывают, едино токмо поюще: аллилуия. Сице и нам подобает с молчанием и страхом, и трепетом, и благоговейно стояще, подражати небесным силам, якоже нас о том поучает и св. церковь, чрез диакона глаголя к нам: станем добре, станем со страхом, [вонмем] святое возношение в мире приносити, а не во вражде и ссоре

и словопрениих не полезных, раждающих свары. Да не что подобно или горше постраждем, якоже Иудее во святых святая, пришедше на молитву, заводили торжища, продающе овцы и волы, и голуби, и деньги меняли, за что их Христос Господь, сотвор бич от вервий, всех изгна из церкви, глаголя: дом мой, дом молитвы [Лк. 19: 46]. Нас же, почитающих божественная честне, от сего да сохранит своею благодатиею и человеколюбием Христос Бог, Ему же со Отцем и со Святым Духом честь и слава и поклонение ныне и в безконечныя веки, аминь.

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

Архиеп. Феофан (Прокопович)

Розыск исторический, коих ради вин, и в яковом разуме были и нарицалися императоры римстии, как язычестии, так и христианстии, понтифексами или архиереями многобожнаго закона; а в законе христианстем, христианстии государи, могут ли нарещися епископи и архиереи, и в каком разуме?[1]

К правильному на первый предложенный вопрос ответу, нет нужды розыскивать, что имя сие Латинское ПОНТИФЕКС, по силе своей грамматической гласит? И понеже не особственное есть, но от двоих имен сложенное, не надобе зде вопрошать, от коих имен сложено оное; о чем многии древнии и новейшыи авторы препираются, и вси почитай в недоумении остаются.

[1] Печатается по: *Верховской П. В., проф*. Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент: К вопросу об отношении Церкви и государства в России: Исследование в области истории русского церковного права: В 2 т. Ростов-на-Дону, 1916. Т. 2. Отд. III. С. 3–20, (с сохранением основных особенностей стилистики, орфографии и пунктуации оригинала). Все последующие постраничные примечания принадлежат Прокоповичу.

Нужда толко протолковати, какой чин, и равно, или разностепенный был Римских ПОНТИФЕКСОВ; и кое их дело;

Нума помпилий, вторый Король Римский, видя народ к сверепству паче, нежели к миролюбию, непрестанными при первом Короле Ромуле войнами приобыкшый, и желая лютость оную умягчить некиим божества страхом, ввел в Рим веру многобожия, и к богочтению уставил различные жертвы и обряды, или церемонии. А к действию оных определил священники, девы весталные, певчие, а верховнаго им правителя нарекл ПОНТИФЕКСА[1].

Уставил ли Нума многих ПОНТИФЕКСОВ одному подручных, неизвестно. И хотя прилежно о сем розыскивают филологи, однакож известия не получают.

Се известно есть, что при прочиих потом Королях Римских четыре, и осмь были ПОНТИФЕКСЫ[2]. Но и еще большее их число обретается, как изрядно доводит Андрей Бозиус, не давный филолог[3].

Верховный же ПОНТИФЕКС, о котором речь нам есть, нарицался иногда просто ПОНТИФЕКС, иногда СУММУС ПОНТИФЕКС, то есть верховный, иногда МАКСИМУС ПОНТИФЕКС, то есть больший ПОНТИФЕКС, о чем часто у древних Римских авторов поминается. А писатели Гречестии нарицали великим Архиереем: яко тотже Бозий доводит с Греческих авторов, и с денег древних, Еллинское надписание имущых, Иулиа Кесаря, Августа, Тивериа, и прочых[4].

II. Дело великаго Архиереа сугубое было: СВЯЩЕННОДЕИСТВОВАТИ, и священники, також и мирския лица в делах духовных УПРАВЛЯТИ СО ВЛАСТИЮ.

Священнодействие его было и общее с прочиими священниками. На пример, умилостивляти Боги жертвами, обряда-

[1] Тит Ливий кн. I, гл. 20.

[2] Тит Ливий кн. 10, гл. 6.

[3] Бозий, в кн. о понт. гл. 1 Том 5 древностей Римских число 1, 2, 3.

[4] Бозий в кн. о понт. гл. 2, числ. 8.

ми и молитвами: и другое собственное, еже есть учити народ Богочтения; в какия дни, и в коих храмех, и каковыя жертвы приносити подобает[1]. Такожде смотрети, да бы не было некое Богочтения развращение, аки бы у нас ересь: Тако Август, по восприятии власти Архиерейския, сыскал книги пророческия подметныя и не известныя, и оныя, болше двух тысящей числом сожещи повелел[2].

И аще что от народа, или от сената, или от партикулярных лиц деемое, усмотрел быти аки бы богопротивное, запрещати должен был. Образы сего суть у историков Римских[3].

Онже разсуждал, и усыновления, и восприятия в наследие[4], и законы супружества[5], и обряды погребения; якоже является от многих надписаний каменей гробовых.

Собственно ему надлежало наблюдать на житие весталных девиц: которых было долженство жить в девстве, и хранить вечный огнь Богини Весты: Должен же был ПОНТИФЕКС смотреть, да бы когда нерадением Весталных дев, непогасл Огнь той[6].

Сия и сим подобная были долженства священная великаго ПОНТИФЕКСА.

III. Власть же его была, наказовать священников, и менших ПОНТИФЕКСОВ, за нерадивое их в деле своем обхождение. Девы весталныя в прелюбодеянии ятые смерию казнить, и прелюбодеев их казнить же: но и прощать, и наказания умалять, и должности священническия, важных ради вин, разрешать[7].

[1] Ливий кн. 1 гл. 20.

[2] Светоний в Августе гл. 31.

[3] Тацит в летопис. кн. 3 гл. 58; Валерий Максим кн. 1, гл. 12; Ливий кн. 37 гл. 51.

[4] Тацит в историях кн. 1. гл. 15. Цицерон в слове за дом свой.

[5] Тацит в летопис. кн. 1, гл. 10.

[6] Овидий кн. 3 Фастов на день 6 Марта.

[7] Ливий кн. 2, гл 2. и кн. 28, гл. 11; Плутарх в житии Нумы. Тацит в летопис. кн. 3, гл. 71.

Силнаже власть сия была и великими привилегиами;

1. Что не должен был ПОНТИФЕКС ни пред сенатом, ниже пред народом давати ответы о своих делах и никакому наказанию не был подвержен[1].

2. Что един высочайший был ПОНТИФЕКС, не имея себе равнаго другаго[2].

3. Что до смерти был ПОНТИФЕКС, не отлагаемое имея владычество[3].

Таковая, и так силная была власть верховнаго Римскаго ПОНТИФЕКСА.

IV. Однакож и в так силной власти, имел ПОНТИФЕКС некия пределы, и аки бы узы себе наложенныя. Ибо хотя сам не был судимь ни от кого в своих уставах и определениях, однакож мощно было от суда его провоковать, то есть переносить дело, или до коллегии меншых ПОНТИФЕКСОВ[4], или и ко всему народу[5].

Не волно было ПОНТИФЕКСУ изходить из Италии[6]. Но закон сей преступил Ликиний Крассус, купно консул и ПОНТИФЕКС великий[7] и протчым образец подал.

Не волно было ПОНТИФЕКСУ в дому приватном, но должен был в дому общем, или Государственном[8] жить, яковые в Риме многие палаты были.

Наипаче же не имел ПОНТИФЕКС никакия власти, повелевать или запрещать воину. Несть бо о сем у древних свидетельства. А что выше помянуто о его долженстве, наблюдать

[1] Бозиус, гран: 260, т. 5: древностей римских.

[2] Бозиус, гран. 261.

[3] Тот же, там же.

[4] Ливий: кн. 31, гл. 9.

[5] Ливий кн. 40, гл. 42. и Цицерон в слове 11 на Марка Антония.

[6] Ливий кн. 23, гл. 44.

[7] В сокращениях Ливиевых книг: 59.

[8] Бозиус из Диона, гран: 262.

начинания сенатская и народная, не суть ли богопротивна; И аще богопротивна суть, запрещать: то не есть повелителская власть, но учителская, именем богов, совесть связующая: яковая и у Христиан всякому и малейшему пастыреви дана есть, яковую и врачь имеет над болным человеком: и не так власть се есть, яко возвещение.

А что нецыи о ПОНТИФЕКСЕ писатели шлются на Цицерона, будто он сказует, что без приговора или установления ПОНТИФЕКСА, война быти не могла; и то не есть истинна. Ибо Цицерон в книге от его именованной второй о натуре богов; також и в книге второй о законах, повествует сие не о ПОНТИФЕКСАХ, но о Авгурах. Авгуры нарицалися чин утвержденный волхвов, которыи наблюдая за птицы, как летают, седают, и ядят, прорицали щастливое поведение начинаемых дел. И оных авгуров прорицаниям веруя Римляне, яко народ суеверный, не дерзали войны, или иных каких знатных дел начинати, которым Авгуры оные щастия не обещали. Хотя нецыи чистейшаго разума мужие и ругалися таковым забобонам: якоже некто Клавдий воевода Римский, во время первыя воины Пунской, слышав от Авгуров, что птицы ясти не хотят (а то не доброе им было познаменование) и оберегаяся, да бы таковыми забобонами не устрашилося, и куражу не потеряло воинство, дал ответ ругателный: пити де им надобе, коли ести не хотят, и велел все птички перетопить[1].

И сия доволна суть к познанию чина великаго ПОНТИФЕКСА, и дела ему должнаго, и власти его. И уже ответ даем на первый вопрос. То есть: КОЕЯ РАДИ ВИНЫ, И В КАКОВОМ РАЗУМЕ БЫЛИ И НАРИЦАЛИСЯ ИМПЕРАТОРЫ РИМСТИИ, КАК ЯЗЫЧЕСТИИ, ТАК И ХРИСТИАНСТИИ, ПОНТИФЕКСАМИ?

V. Вины возжеланнаго и восприятого от Императоров такового чина от преждереченных повестей являются, и суть сия наипаче:

[1] Цицерон о натуре богов кн. 2, недалече отъ начала.

1. Что ни откого не был судимь о делах управления своего.

2. Что ПОНТИФЕКС великий един толко был не имея другаго себе равного.

3. И что мог и должен был ПОНТИФЕКС наблюдать на начинания, как сенатская, так и всенародная, несут ли противна богочестию. И аще противна быти усмотрит, препинать и запрещать силен был.

4. Что был в том чину непременно до кончины живота своего.

Сия прерогативы, или преимущества, велми нуждныя и полезныя были к самовластителству Императорскому: и без сих Прерогатив, не было бы крепко, но весьма недейственно, и многим препятиям подлежащее самодержавство. Ибо когда похотел бы Император начати войну, уставы определяти, и прочая дела важныя, мощно бы начинания его истязать сенату, и народу: понеже Иулий Кесарь, а по нем Август, Тиверии, и прочии, аще состав Демократии, то есть всенароднаго правления или Республики, и изменили на Монархию; Однакож не являли лица Монархии пред народом, но показывали себе точию началнейшими управителми, на согласии будто сената и народа висящими. И того ради, ниже Царями нарицатися хотели, но Кесарми (именем Иулиу первому толикой власти изобретателю свойственным) Августами, то есть высокочестными (: которую титлу сенат дал Октавию, первому по Иулии наследнику:) Императорами. Которое имя значит повелителя, но не самовластнаго всему Государству повелителя у Римлян прежде значило, но точию посланнаго на войну верховнаго полководца, какии у нас ныне нарицаются Фелтмаршалы. И уже послежде, когда Кесарская власть добре укрепилася, и явно силу Монаршескую возъимела, имя сие ИМПЕРАТОР, не общее, как прежде верховным воинских походов командиром, но собственное Монархом Римским стало. И ныне не всем Королем подается, но точию великих и многостранных народов Государям, якоже Российскому, Турскому, Китаехинскому, Индии восточной, и прочая.

Неции же и Императорами нарицати себе не велели, якоже о Тиверии, и Клавдии, Светоний пишет.

В начале убо Самодержавства Римских Императоров, еще умеренное лице на себе являюшаго, могло бы, якоже рех, начинаниям их быти некое и от Сената и от народа препятие. но и великии ПОНТИФЕКС могл бы не трудно приискать, будто богословскую вину намерению Императорскому противную, и делу от Императора намеряемому, пресечение положить. И тако власть императорская была бы аки связана.

Того ради первии Римстии Кесари, желая весма свободную Монархию, ни каковому розыску, и суду неподлежащую возимет, а насилием того получить не дерзая, изрядным умыслом присовокупили к себе сан ПОНТИФЕКСА великаго. Первая бо от вышеписанных прерогатив, освобождала их от всяких розысков судов, и препятии. Другая творила их единоличных повелителей. Ибо хотя иногда Император и имел себе аки равночестнаго товарища (который нарицался просто, Кесарь: А первый, Август Кесарь именован был:) Однакож первый толко император былъ великии ПОНТИФЕКС, а другии чести тоя имети не могл, понеже не волно было двоим быти ПОНТИФЕКСАМ великим и потому не был сей оному равносилный, и намерениям его помешателства не могл творити. Третия прерогатива подвергала разсуждению императора, дела сенатская, и народная, естьли бы которая усмотрел противна интерессам своим. А четвертая прерогатива подавала ему безпечалие власти, до кончины жития его.

VI. Не носил же Император ПОНТИФЕКС, и обязателств, которыми обвязуемии бывали ПОНТИФЕКСЫ великии, не императоры и о которых вышше помянулося, под числом IV.

Не мощно было от его провоковать, как провоковано от ПОНТИФЕКСА, понеже он не толко ПОНТИФЕКС, но и император был: яко от ПОНТИФЕКСА мощно было провоковать, но не мощно яко от императора: а оба чина един и тойжде человек. Разве бы кто провоковал от него до егож самого, что и суетно и смешно было бы. Не волен был император выходить за

Италию, яко ПОНТИФЕКС, но волен бык яко император. Не волно было ПОНТИФЕКСУ жить в дому собственном. Но Императора ПОНТИФЕКСА тое не утесняло: где хотел, жил, не яко ПОНТИФЕКС, но яко Император. И понеже сие не велми трудно было, того ради Иулий Кесарь, по восприятии Архиерейства жил в доме публичном. А по нем Август, не хотя жить вне дому своего, часть дому своего нарекл домом публичным и государственным. И се их было из начала великое снизхождение[1].

Видим уже, как Римским императорам к совершенной Монархии, честь и власть ПОНТИФЕКСА, хорошо пригодилася. И то виною было, для чего императоры присовокупили к власти своей, чин великаго ПОНТИФЕКСА; как то и Авторы согласно сказуют, и по самому делу мощно знать.

VII. Еще другой вопроса части удовлетворити подобает: то есть, показати, что императоры не толко самую титлу ПОНТИФЕКСА великаго, ради вышепомянутых прерогатив, но и дело чина того принимали, и управляли. Известно сие будет от следующих образов.

Август властию Архиерейскою пожегл книги подметныя пророческия, о чем выше помянуто.

Тотже Август, священников, и девиц весталных число умножил, чести им и доходов прибавил, церемонии пренебреженные возобновил[2].

Тиверий о избрании священника диалнаго (чин был знатный) разсуждал[3].

Клавдий некие церемонии исправил и новые узаконил.[4].

Вителий також о народных церемониях указ дал[5].

---

[1] Светоний в Иулии, гл. 46. Бозиус с диона, гран. 262.

[2] Светоний в Августе, гл. 31.

[3] Тацит в летопис.: кн. 4, гл. 6.

[4] Светоний в Клавдии, гл.

[5] Тацит в летопис: кн. 2, гл. 91.

Домитиан Корнелию Максиллю весталную девицу о любодеянии обвиненую, в землю закопать повелел[1]. Таковая весталным казнь была за любодейство.

Траяна, яко ПОНТИФЕКСА спрашивает Плиний чрез послание, мощноли, для некоей нужды, кумир или храм богини некоея, перенести, и Траян ответствует благословляя[2].

Но и жертв приношение и иных церемоний действия, руками Императоров, по власти их Архиереиской творимая обретаются: тако священнодействовал Александер Севир[3]. Тако Иулиан отступник, который в храме при священнодействии и в трубу трубить не стыдился, якоже смеется о нем Григорий Назианзин[4].

Однакож ведати подобает, что, понеже священнодействие языческое было дело рабству приличное и непригожое, яко, на пример, и в трубу трубить пред народом, и се не ради охоты (что не было бы стыдно) но аки бы по долженству чина своего, того ради не многии императоры церемонии оных употребляли, а прочии точию власть Архиереискую действовали[5].

VIII. Поидем уже и до христианских императоров. Ибо и оные от Константина великаго, до Гратиана, или и ниже его, нарицалися ПОНТИФЕКСЫ великии, однакож не христианского, но языческаго чина. Известно сие от многих надписей древних на камени изваянных, которые обретены в Риме, до селе показуются, и в моих несколко книгах изображенные видети мощно: и на тех каменех Константин великий, Валент, Валентиниан, Гратиан, и прочии нарицаются, междо иными титлами, и великии ПОНТИФЕКСЫ.

[1] Светоний в Домитиане гл. 8. и Плиний в кн. 4 посланий, в послании 11.

[2] Плиний кн. 10 Посланий 58: 59.

[3] Бозиус с Лампридиа гран: 278.

[4] Григорий Назианз: в слове на Иулиана.

[5] Бозиус гран: 278.

Утверждают тожде и древнии писателие: Сервий славный, Виргилиа стихотворца толкователь, в толковании третия стихов его книги, нарицаемой Энеиды, глаголет (и до селе императоров нарицаем ПОНТИФЕКСАМИ). А жил Сервий тот даже до Царствования Феодосия юнейшаго[1]. И другий иныхже веков историк Зосим, свидетелствует, что от Константина великого, даже до Гратиана, Императоры христианстии, титлу и облачение ПОНТИФЕКСА великого от коллегии рядовых ПОНТИФЕКСОВ принимали. Первыи Гратиан принесенное оное облачение отринул.

IX. И не дивно сие: Аще бо которым то, наипаче християнским императорам, великая нужда была титлу оную и власть при себе держать: Многобожнии человецы силнии и многии тогда обреталися, не точию в народе, но и в сенате, и на властех, как воинских, так и гражданских. Чтож, если бы християнский император не имел титлы ПОНТИФЕКСА, и лишен был бы оных вышепомянутых привилегий, и прерогатив, не возмогл бы ничего на ползу християнства зделать: сенаторы могли бы намерениям его спорити, могл бы смущаемый народ непрестанно шумети. А великий ПОНТИФЕКС коего бы дела императорскаго не опорочил, и остановити непотщался. И что зделалось, когда Гратиан отринул украшение ПОНТИФИЧЕСКОЕ; ПОНТИФЕКСЫ рядовии, отриновением оным постыдженнии, между собою сказали [если император не хощет нарицатися ПОНТИФЕКС, то скоро будет МАКСИМ ПОНТИФЕКС] якоже пишет помянутый Зосим. А в той их речи, слово сие МАКСИМ, обоюдное было: МАКСИМ будто Великий, а тайно разумели МАКСИМА ТИРАННА, который тогда в Британии начать бунт готовился, на Феодосия великаго, и Грациана императоров, и скоро по том за бунтовав, убил Грациана. И о том то бунте превозвестие получивше ПОНТИФЕКСЫ, сказали: что МАКСИМ будет ПОНТИФЕКС.

[1] У бозиа гран: 294.

Однакож нелзя мыслити, что християнстии императори, нося на себе титлу и власть ПОНТИФЕКСА, упражднялися и в языческом священнодействии, молчат бо о сем помянутыи Авторы Сервий, и Зосим, но точию о титле и облачении от них поминается. И не молчал бы Зосим [о котором ведаем, что был язычник, и о християнях хулително пишет]. Но и с християнским исповеданием поганское священнодействие не вместимо было. И были тогда Епископи дерзновенныи, которыи бы таковаго соблазна весма не стерпели. Яко Амвросий нестерпел Феодосию, за неповинное от него многих Солунян убийство. И святый Григорий Богослов как бы могл и посмел ругатися священнодействию Иулианову, если бы тем и християнстии императори упражднялися; Но и нужды не было императорам християнским священнодействовать чином языческим: Ниже бо требовали того язычницы, которые думали бы, что жертвы их рукою християнскою приносимыи паче оскверняются, и богов их раздражают: и ни каковая от вышепомянутых прерогатива, не была на священнодействии основана. Наипаче, когда и образец свободной к священнодействию воли, подали уже прежднии язычестии Императори, которые не вси священнодействовали: но болшее число титлу толко и власть при себе держали, якоже о сем вышепомянуто.

X. Вопросит кто, был ли грех християнским Императором и за самую титлу и власть ПОНТИФИЧЕСКУЮ, хотя они священнодействия и некасалися? Ответствую, по моему мнению никакова греха не было. Власть бо оная ПОНТИФИЧЕСКАЯ от священнодействия отсеченная, была весма политическая: Что бо духовное есть, когда повелевает Император не заводить новых, хотя бы и языческих церемоний, когда попускает священником определенные доходы, когда надсматривает дела сенатская и народная, не суть ли богопротивная. А вероятно есть, что Император христианский, наблюдая дела сенатская и народная, усматривал, не суть ли богопротивная, по закону Бога истиннаго, а не по суеверию их языческому. И по тому усмотрению, запрещал начинания их, а они яко ПОНТИ-

ФЕКСА должни были слушать. И как не был грех Нееману входить за Государем своим в идолское капище, и его поддержуя накланятися пред идолами, по ответу Елисеа пророка, так и зде греха я не вижду. И мне в сем согласуют древнии Христианстии учители, которые ни единаго Императора христианского за приятую ПОНТИФИЧЕСКУЮ власть не обличили, и в писаниях своих не хулили.

Дозде на первой вопрос о Императорском Архиерействе: где ясно показалося, что христианстии императоры ПОНТИФИЧЕСКУЮ власть и титлу имели, не в церкви, и не в законе христианстем, но между язычниками, по их древнему уставлению, хотя без греха и соблазна, яко едину точию титлу, и власти оной полезную силу имевшии, а священнодействие идолское отринувшыи.

XI. Рассудим уже, что ответствовать имамы на другий вопрос; иже есть: в законе христианстем, христианстии Государи могут ли нарещися Епископи и Архиереи; и в каком разуме.

И зде первее протолковать подобает два имена сия, Епископ, и Архиерей, что оная гласом своим означают, и к чему служити могут, и служили по обычаю и употреблению народов.

Епископ, имя Греческое, само просто собою, не есть, ниже власть, но дело означает, и значит надсмотрщика, стража, наблюдателя; по толкованию Суиди и протчих лексиконов.

Разных же народов, разным употреблением полагаемо было на неких публичных в государстве чинах. У Афин, еще в идолопоклонстве, коммисари, которые посылаеми бывали в городы Афинейской републики подданные, осматривать, как в них поводится, нарицалися ЕПИСКОПИ: по свидетелству Суиди. А у римлян ЕПИСКОПИ нарицалися, которые надсмотр имели над продажным хлебом, и прочиими снедными: как явственно видим в пандектах иустинианових, книга: 50. Титла: 4, закон 18, Число: 7. Грань (умене) 1963.

А в книге I, Маккавеискои, в главе 1 стих 53, пишется, что Антиох Епифан, понуждая израилтяны к идолослужителским

обычаям, поставил наблюдатели того по всем градом: Тех наблюдателей перевод славенский НАЧАЛНИКАМИ нарицает, а в греческом Диалекте книги тоя на писано: поставил ЕПИСКОПЫ.

XII. В Церкви же христианстей имя Епископ, еще в времена Апостол, положено на чине пастырей, яко делу звания их велми прилично. И первее имя тое носили на себе не толко болшые пастырие, которые ныне просто нарицаются ЕПИСКОПИ, но и меншые, которые ныне просто нарицаются презвитеры. Ибо в деяниях Апостолских, в главе 20. Призвал к себе Павел из града Эфеса презвитеры церковныя (якоже пишет Лука Святый) а в слове своем к оным презвитером нарицает их Епископами (внимайте себе, рече, и всему стаду, в нем же нас дух святый постави Епископы). Где и дело именем тем знаменуемое показал глаголя: (внимайте себе, и всему стаду) тотже Павел в послании своем к Филипписиом, тако их приветствует (всем святым о Христе Иисусе, сущым в Филиппех, с Епископы, и диаконы.) яве, именем Епископов заключает и презвитеры, понеже междо Епископы и диаконы не полагает средняго чина. Подобне и к Тимофею в послании первом, в главе третей, поучив каковому подобает быти Епископу, абие подает учение о диаконе, не полагая между сим и оным чином средствия. И в послании к Титу в главе первой, воспомянув о презвитерах, нарицает тамже чин их Епископским. И отсюду известно, что в оные времена имя Епископов, как меншым, так и болшым пастырем было общее: понеже и дело обоих подобное, хотя не равное было меншыи надсматривали над мирянами себе врученными, якоже выше рекл Павел (внимаите стаду) а болшыи ставили меншых: к Титу глава 1 стих 5: и деянии глава 14. стих 22. И наставляли учением, якоже выше показалося от Павлова слова к Эфеским презвитером, и попечение о их чести имели: 1. к Тимофею: глава 5: стих 17. судили же и наказывали: тамже стих 19.

Потом же, ради лучшаго разпознания, имя Епископ осталося при болшых пастырях, а меншии толко презвитеры наречени: якоже и до днесь имена оная означает разнствие.

Вестно же отсюду и сие есть, что имя Епископ не по священнодействию, но по долженству надсмотрения, наблюдения, правления, лежит на пастырях.

XIII. Имя же Архиерей, своиственне священнодействию прислушает иерей бо священника, а Архиерей священноначалника или первосвященника значит. Сие толко между именами сими разнствие есть, что иереи просто священника, Архиереи же священника прочиих священников управляюща означает. И в едином сем разуме, как древнии иудеискии православнии, так и язычестии, Римстии, Афинеистии и прочии, потом же и християнстии Иереи и Архиереи нарицалися. И не было сие имя на иных чинах ни какова священнодействия не касающихся, якоже имя Епископ и чинам не священным служило: о чем выше слово было.

XIV. И хотя в християнстве, не толко лица к болшему, и нарочитому священнодействию определенные, но и вси вернии нарицаются священство, и священницы; Петр бо Апостол ко всем всякаго чина лицам глаголет, в первом послании в главе второй (вы род избран, ЦАРСКОЕ СВЯЩЕНСТВО) однакож имя священства и на всех лежит, ради некоего, хотя не собственнаго и изряднейшаго священнодействия, якоже тотже Апостол тамже выше глаголет (и сами яко камение живо зиждитеся, в храм духовен, СВЯТИТЕЛСТВО СВЯТО, возносити жертвы духовны, благоприятны Богови Иисус Христом). Вся бо христианская богоугодная дела, молитвы, милостыни, страннолюбие, правосудие, сокрушение, и прочии, нарицаются священнодействия, приношения, жертвы. Что можно бы доволно от писания явити, но не о том нам дело зде. Таковых же ради священнодейств, вси обще христиане, и могут нарицатися, и нарицаются священницы.Тако разумети подобает и оное Апокалиптическое слово, в главе 5. (сотворил еси нас богови нашему Царя и иереи.)

Всегда убо имена сия иереи, и Архиереи, священнодействие означают, или нарочитое и собственное на собственном чину священском, или общее на всех христианех: А едино от них имя

Архиерей с священнодействием означает и первенство, начало, или и власть над прочим священством якоже и имя древних Римских языческих священноначалников ПОНТИФЕКС ВЕЛИКИЙ, имело в себе силу сугубую, священнодействия, и над священством власти. О чем выше слово было.

XV. По разсуждению же имен сих: ЕПИСКОП, и АРХИЕРЕЙ, не трудно уже дати ответ на вторый вопрос.

Во первых же: могут Государи Епископами народа себе подданнаго нарицатися. Имя бо Епископ значит надъсмотрителя: якоже выше протолковано: А при Государех самый верховный над всенародными делами надсмотр. И тако древний и преславный эллинский стихотворец Омир, Эктора Троянского Государя, нарицает Епископом в последнеий книге Илиади: подобне якоже и иное имя пастырь, ныне единым толко духовным властям подаемое, тотже Омир подает Государю, нарицая его пастыря людей, в книге первой.

XVI. Но се не доволно зде: есть бо нам вопрос, могут ли Государи христианстии в христианстем законе, то есть по елику христианстии Государи суть, нарещися Епископы. И на сие ответствуем, что могут не толко Епископами, но и Епископами Епископов нарещися. И молю читателя прилежно разсудити следующый довод сего.

Государь, власть высочайшая, есть надсмотритель совершенный, крайний, верховный и вседеиствителный, то есть имущий силу и повеления, и крайнего суда, и наказания, над всеми себе подданными чинами и властьми, как мирскими, так и духовными. Что и от ветхаго и от новаго завета доволно показал я в слове о чести Царской, проповеданном в неделю цветоносную, 1718 году, и того ради зде не повторяю. И понеже и над духовным чином государское надсмотрителство от Бога уставлено есть, того ради всяк высочайший законный Государь в Государстве своем, есть воистину Епископ Епископов.

И да не речет кто, что есть Государь по власти и силе своей зде воспомянутой Епископ, и Епископов Епископ, но не нарицается так. Ответствуем, что, когда имеет кто силу и власть,

то не возбранно ему и имя власти и силе своей пристойное возъимети. Разве бы имя было чести его нечто противное.

И зде в кратце (ради лучшаго уразумения) имен или титл разделение предлагаем.

Суть имена или титлы чиновныя, самое дело чина того именно изобразующыя, и потому собственная, и свойственная единому чину, а иному ни коему же служащая. Таковая имена суть: Купец, врач, Архитект, Геометр: и прочая.

Суть же паки имена чиновная, не именно изобразующая дело чина своего, но и иному чину служити могущая: якоже: Вождь, Правитель, Судия, Началник, и прочая: и между таковыми титлами есть и имя ЕПИСКОП. Значит бо надсмотрителя, а каковых дел, и как великаго, само собою не являет. Но за обычное у христиан употребление присвоилося к властем духовным надсмотр имущым.

По сему разуждению яве есть, что Царь, или кийлибо высочайший Государь, хотя и имеет власть над всеми в народе чинами, однакож не может нарицатися имянами оными перваго рода: имеет власть над купцами, но не можем его по тому нарицати купцем: имеет власть над врачами, Архитектами, и прочая: но не можем его нарицати врачем, Архитектом, и прочая: разве фигурално и мысленно: Врачем болезнующаго отечества, архитектом добра общаго, и прочая: нареши его можем, а просто и истотно не можем. Сия бо, и сим подобная имена, дело чина своего имянно изобразуют: Царь же имеет убо власть над купцами, врачами, архитектами, имеет бо власть повелевати им, и всем прочиим чинам, да прилежно и праведно поступают в деле звания своего, и судити, аще не позванию своему ходят. Обаче сам ни куплю деет, ни врачует, ни Архитектурою упраждняется. И того ради не может нарещися Купец, Врач, Архитект: И имена сия неприбавили бы Государю, но убавили бы чести, понеже именно являя собственное собственных чинов дело показовали бы, что Государь есть един от купцев, или врачев, или Архитектов, а не высочайшый над всеми властелин.

Если же за охоту свою и упраждняется в некоем деле врачевском, Архитектонском, и прочая, то хотя может нарещися врач, Архитект, и прочая: Однакож наречется тако, не ради превосходной власти своей, но ради употребляемаго дела.

Имена же второго рода, понеже не имянно показуют дело собственное, но точию власть являют, того ради Царь, крайнюю и превосходителную власть имущий, может оными пристоино украшатися. И тако есть вождь, правитель, судия по превосходству, хотя и иные чины ему подданные имен тых участницы суть.

Таково и имя Епископ, понеже само собою неизобразует собственнаго дела духовных пастырей (якоже выше доволно показалося) но точию значит надсмотрителя; может и высочайшей власти служити, понеже оная есть общая над всеми чинами надсмотрителница: и понеже надсмотру оной подлежат и Епископи, того ради по самой сущой истинне может Царь нарещися Епископ Епископов, есть бо во истинну таков, аще и не нарицается.

XVII. Но утвердим, и заключим знатным в истории достоверной образом.

Евсевий Памфилов Кесариискии Епископ, первый и преславный историк христианский, так о великом Константине пишет, в книге первой жития его, в главе 44. (изряднейшее о Церкви Божией имея попечение, не согласующымся некиим (епископам) по разных сторонах, сам яко ОБЩИЙ ВСЕХ ЕПИСКОП ОТ БОГА ПОСТАВЛЕННЫЙ, соборы божиих служителей созываше). Тотже Евсевий пишет, что и сам Костантин созвав Епископы к себе на пирование, нарекл себе Епископом. Слова Евсевиева суть в книге 4, о житии Константина, в главе 24. (некогда призвав к себе на пирование Епископов, не неприлично и самого себе нарекл ЕПИСКОПОМ, сими, при нашем присутствии, словеси: ВЫ УБО В ДЕЛАХ ЦЕРКВИ ВНУТРЕННИХ ЕПИСКОПИ ЕСТЕ, АЗ ЖЕ В ДЕЛАХ ВНЕШНИХ ЕПИСКОП ОТ БОГА ПОСТАВЛЕН ЕСМЬ.)

Где именем дел внешних не разумей дела гражданская, но церковная: ибо Евсевий повесть сию о Константиновом Епи-

скопстве предложил с такой причины, что Константин всем Римскаго Государства жителям, как народу, так и воинству, затворил двери капищ идолских, и всяких жертв приношения запретил, и посланным по всюду указом, повелел почитать день господский, памяти мученическия, и праздники церковныя. Сие сказав, Евсевий приводит помянутую повесть, что не всуе и сам себе Константин назвал Епископом. И по том сие глаголет Евсевий (и согласная слову своему мудрствуя, над всеми подданными Епископствоваше, поощряя, елико возмог, всех к благочестивому житию).

От сих известно, что Константин внешная Епископства своего дела, не гражданское управление но церковное нарекл. Внешная же нарекл дела, превосходное свое над духовными делами надсмотрение, уставы, повеления, соборов созывания, суды, и наказания на противляющыхся истинному богочестию, как мирских так и духовных, и самих Епископов; якоже и самым делом тое исполнял, и не толко он, но и прочии по нем императори, и того полны суть истории. И сокращенно о том засвидетельствовал историк церковный, вторый по Евсевии, Сократ, в предисловии пятой книги (от нележе, рече, императори стали христианами, от того времени дела церковная на них висят: и болшые соборы на их произволении лежали прежде, и ныне лежат).

Внутренняя же Епископов дела нарекл Константин дела собственная звания Епископскаго, именно, посещения церквей, наставления и наказания меншых пастырей, и в соборе разсуждения, объяснения догматов.

И сия Евсеиева свидетелства доволна суть к познанию, что Государи в государствах своих суть, и нарицатися могут Епископи, и в каком разуме, как дело, так и титла Епископская оным прислушает.

XVIII. Придают к сим неции, что Константин в послании своем к церкви Александийской[1] (или яко у Евсевия надпи-

[1] Так в подлиннике. – *Примеч. ред.*

суется: к церквам) нарекл себе единаго от Епископов, но то снисходительно и смиренномудренно о себе сказал Константин: ниже бо есть Епископ в том разуме, в котором и прочии церковныи пастырие нарицаются: якоже выше исталковалося от самых слов Константиновых у Евсевия. Ниже есть Царь един от Епископов, ибо тако был бы он честный некий и рядовый, и определенную себе Епархию имущый Епископ: что весма не вместимо есть. Но Царь есть, якоже и Константин был ОБЩИЙ ВСЕХ ЕПИСКОП, якоже паки слышали мы выше от Евсевия (29) Костантин убо нарицая себе единаго от Епископов, унижал смиренно честь свою, якоже яве показуется от последующых его словес, у Евсевия книга 3, о житии Костантина: глава 17. Где тако глаголет Константин (Собравшымся многим, елико мощно было, совокупным, и мне самому яко единому от вас присутствующу (ниже бо отрицаюся, о чем паче радуюся, быти мене вашего сослужителя:) вся подобающым разсуждением разсмотрена суть,) Где слово Константиново вместителными заключенное яве показует, что он смиренно о себе говорит, и аки бы равнаго себе Епископом представляет. Тожде извествуется и от прочиих о нем повестей Евсевиевых. На пример в книге 3, о житии, глава 10. Сказует Евсевий, что Константин входя на Собор Никейский, не имел при себе воинства, ниже телохранителей, но точию неких единоверных другов: и что не первее сел в соборе, покамест не поманули Епископи. В тойже третией книге, в главе 12, в слове своем к собору, нарицает себе Константин служителем Епископов. В тойже книге в главе 22, нарицает Епископов Константин братию свою возлюбленную. И еще яснее показуется, в коем разуме нарекл себе Константин едина от Епископов, от повести Евсевиевой, в книге 1. О житии в главе 44. (не презирал, рече (Константин) присутствовать и сидети на соборе, участник бывая разсуждаемых, и вся, яже к миру Божию, всем промышляя: СИДЕЛ ЖЕ ПОСРЕДЕ ЯКО ЕДИН ОТ МНОГИХ: ДАЛЕЧЕ ОТ СЕБЕ ОТЛУЧАЯ ВСЕХ ПОКРОВИТЕЛЕЙ И ТЕЛОХРАНИТЕЛЕЙ.) Сия и прочая повести Евсевиевы ясно показуют, что Константин нарицая

себе единаго от Епископов не Епископство свое превосходное (онемже выше нам слово было) воспоминал, но паче смиряяся, в ряд прочиих пастырей себе снизводил.

XIX. Но уже пора ответствовать и на другую часть втораго вопроса, о имени или титле АРХИЕРЕЙСКОЙ.

И в первых, понеже всяк христианин, за духовное свое священнодействие, то есть за всякий Образ истинных добродетелей, есть, и в писании нарицается ИЕРЕЙ или СВЯЩЕННИК, якоже выше показано под числом XIV. То в таковом общем священства разуме, всякий христиански Государь есть, не точию иерей, яко духовно Богу священнодействующый, но и Архиерей, или священноначалник, яко над толиким священства множеством, то есть, над народом христианским себе подданным державу имущый.

XX. А в собственном собственнаго и нарочитаго священства разуме, не может Государь христианский нарещися иерей, или священник, понеже имя священник (не в общем разуме употребляемое) само собою означает и изобразует собственная дела священническая, яковыя суть в ветхом завете различныя обряды, и различных жертв приношения, в новом таинодействия, наипаче же безкровной жертвы Евхаристии: дел же тех Государь христианский не касается: разве аще бы который был и верховный Государь, и к священнодействию рукоположен. Однакож и тот был бы священник не по власти своей Государской, но по рукоположению.

И ведаем, что в древние времена, многажды тыижде были и священницы, якожде и в священном писании образ видим Мелхиседека, и от внешных писателей свидетелствуется о таковых державных священниках у многих языков. Однакож дело разное всегда было священнодеиствовать, и владети, а священнодействие высокой ради чести своей, по естественному разсуждению (когда инаго определения не было ни от Бога, ниже от человек) некому иному, толко высочайшей власти прилично судимо было. А по том иное определение стало: в великих государствах и весма не вместимо священство с самодержавством

показалося. И не имеем ни единой в христианстве истории, где бы Царь собственным и нарочитым священнодеиствием упражнялся.

XXI. А что от Евсевия приводят неции, как то Константин, в праздник пасхи, аки бы священское дело действовал, то не о нарочитом и собственном священнодействии глаголет Евсевий, но о Константиновом изряднейшем в оный праздник уединении, богомыслии, молении, и славословии повествует, и по приличию делом священническим нарицает, якоже и воистину таковая богоугождения суть священнодействия, но в общем христианскаго священства разуме.

XXII. Суть же некая и труднейшая свидетелства по видимому, являющая, что Царие не точию общаго всему христианству священства имя носят, но и собственно и нарочито суть священницы.

Се в первых велико: что на соборе Халкидонском, в деянии шестом, при конце, между разными усердными и похвалными к Царю Маркиану голосами, и сие возгласили ему Епископи (священнику и Царю многая лета: ты церкви исправил еси, в бранех победитель, веры учитель).

XXIII. И согласная тому мнятся быти последующая, а в оные времена часто употребляемая, высокая Царей именования. Часто в кодексе Юстиниановом, императори нарицаются латинским языком САКРАТИССИМИ, то есть СВЯЩЕННЕЙШИИ: и на соборе Халкидонском нарицается ИМПЕРАТОР БОЖЕСТВЕННЫЙ, в деянии 5, Грань у мене, 450, 446, 447. И в деянии 6, Грань, 487: да на том же Соборе в деянии 5. На самом конце, нарицают императора БОЖЕСТВЕННЫЙ ВЕРХ.

Також грамоты Царския нарицаются латински САКРЕ, то есть СВЯЩЕННЫЯ А гречески БОЖЕСТВЕННЫЕ ГРАМОТЫ: зри на Соборе Ефеском надписание послания Феодосия и Валентиниана императоров, к Александриискому Кириллу, Грань у мене 1343, 1344. И тамже в деянии 7, Грань 1615, грамота Царская к собору надписуется БОЖЕСТВЕННАЯ ГРАМО-

ТА: Темже именем Царския грамоты украшаются на соборе Халкидонском, в томе третием Соборов, на границах 667, 682. А грамота Константина Погоната на Соборе 6, тома 3 соборов, на границах 1043, и 1076, нарицается простолатинским языком САКРА, так в латинском, так и в греческом писме.

Но и палата Царская, латински СВЯЩЕННАЯ, а гречески БОЖЕСТВЕННАЯ нарицается в начале всех деянии шестаго Вселенскаго Собора.

Но и прочые вещи Царские, священные именуются, священныя дары, священныя сокровища, священныя стаини[1]: о чем в законах Царских много обретается.)

И сия вся ясно кажется, являют нам, что власти высочайшые не общаго токмо с всеми христианами свяшенства, но и собственнаго нарочитаго участницы суть.

XXIV. Однакож когда прилежно и основателно вся сия розыщем, все иное покажется.

Славный Халкидонскаго Собора возглас (СВЯЩЕННИКУ И ЦАРЮ) един толко обретается, ни где прежде неговорен, и ни где послежде не повторен. А если бы Царие были участницы собственнаго священства, всегда бы священники и сами писалися, и от прочиих нарицаеми были. Как титлу языческаго ПОНТИФИЦИА, или Архиереиства всегда содержали не толко язычестии, но и христианстии императоры, покамест не вышла она из обычая.

XXV. Есть убо фигура, или образ речи, гречески МЕФОНИМИА нарицаемыи, а мы славенски нарещи можем ЗАИМСТВОВАНИЕ ИМЕНИ: когда чуждее имя вещи или лицу подаем, ради некоего приличия, согласия, подобия, достоинства, наипаче же ради вины дела. Так благодетеля великаго, который воскормил и воспитал мене, могу нарещи родителем моим, хотя родитель истотно тот толко есть, который семенем своим родит человека. Так во время моровое, когда власть высокая, прилежным своим попечением, обережет некую сторону от

[1] Так в подлиннике. – *Примеч. ред.*

язвы, ово отвергая сообщение подозренных пришелцов, ово устроевая, и посылая врачев с презервативою, может власть оная нарещися врач: и просто всяк, кто великую делу вину подал, хотя дела того не делал, может именем делателя наречен быти. Давид есть человекоубиец, хотя не сам убил Урию, но вину подал к убиению его. Соломон есть создатель Церкви, хотя не делал своими руками. Но и повседневная многая таковою фигурою именования творим.

XXVI. Темже речи образом и халкидонский собор Маркиана священником нарекл. Понеже бо Маркиан повелением своим созвал много Епископов, и прилежным чрез определенных от себе чрезобычайных коммисаров надсмотром управлял, и к согласию, и взысканию истинны приводил, и своим единожды присутствием почтил и укрепил, наипаче же, понеже Маркиан подал Собору три правила, к исправлению причта церковнаго: на шестой акции, того ради, по прочитании правил оных воскликнули Епископи (СВЯЩЕННИКУ И ЦАРЮ, и прочая:) яко великому виновнику толь священного дела, и исправления чина церковнаго. И ясно сам Собор означил таковаго своего приветствия вину: воскликнувше бо (священнику и Царю многая лета) абие придает, (ты церкви исправил еси, в бранех победитель, веры учитель). Яков убо был Маркиан церквей исправитель, и веры учитель, таков и священнник: то есть не своим розыском истинны, но Монаршим повелением учителей к розыску приведшим. И еще вящше объясняется сие наше разсуждение от другаго Епископов возгласа к томуж Маркиану, на томже Соборе, и на той же акции, где вопят Епископи (Грань 487) (новому Константину, НОВОМУ ПАВЛУ, новому Давиду.) и новым зде Константином и Давидом Маркиан наречен есть по свойственному образу, понеже Константин и Давид Цари же были, и как оныи, так и Маркиан управлял церковь: но Павлом новым нарицается чрез фигуру помянутую: ибо Павлово Апостолство совершалося его проповедию, Маркианово же повелением проповеди: каковым речи образом и Константин, и у нас

Владимер наречены равноапостолники. До зде на соборное Халкидонское возглашение.

XXVII. Не трудно же решение имеем и оных титл, под числом XXIII. положенных, то есть, СВЯЩЕННЕЙШЫЙ И БОЖЕСТВЕННЫЙ ИМПЕРАТОР, и прочая.

Ибо титлы сия, не ради священнодействия высоким властем подаются, но ради иных вин.

И лица публичные, яковыя суть высокие власти, и публичные вещи, у римлян древних нарицалися СВЯЩЕННЫЯ, ради различия от лиц и вещеи приватных, то есть собственноличных. Тако о священных местах сказуется в Пандектах, книга I. Титла, 8, число 9.

А изряднее власти великие нарицалися Священносвятыя, того ради, что не удобовредимые были, и кто дерзнул бы на них, осужден был на смерть не простую, но на жертву Иовиту, или иному богу. Тит Ливий, книга 3, глава 55. И имя Священносвятый, значило неприкасаемаго: как то и имения неприкасаемые, нарицает Цицерон СВЯЩЕННОСВЯТЫЕ, в слове втором на Катилину. И союз народов нерушимый, священносвятым именует он же в слове за Корнилием балбом[1].

И в том разуме как древние, так и познейшые, власти верховные нарицалися священнейшые, у латин, а у еллинов божественные: и до ныне Императором и Королям дается титла СВЯЩЕННЕИШАГО ВЕЛИЧЕСТВА.

Таковое же императоров прозвание, от обычая древних Римлян произшедшее, еше лучшие и важнейшые себе причины, и по тому и крепость болшую получило в христианстве. Закон бо христианский в писаниах священных паче всех прочих законов человеческих подает силу высочайшым властем, весма их нерушимых, не прикасаемых, и никоемуже, кроме Божия, суду не подлежащих показует. И потому и именами преславными и превосходителными украшает их, христами Божиими и богами их нарицая.

[1] Так в подлиннике. – *Примеч. ред.*

И сия суть вины истинныя, чесо ради императоры нарицаются священнии, священносвятыи и божественнии и не токмо сами, но и палаты их, и сокровища и прочие веши. Не ради некоего в церкви действия иерейскаго (: того бо в историях не обретаем:) Но ради изъятия своего от всякаго суда человеческаго, получили толь высокое имя, яко не судимии не вредимии, и весма не прикосновеннии.

XXVIII. Но зри, что произошло из оной священной титлы в последние времена, в Римской, под Папою, церкви. Когда грубое древностей невежество, немогло знать истинных причин, чесо ради СВЯЩЕННЕЙШЕЕ Величество Императорское нарицается, Пронеслся помалу слух от суемудренных умняков, будто Император обещник есть некоего священнаго чина, и член есть причта церковнаго. Потом начало славитися, каков именно причетник есть Император, то есть Диакон. Папе се, к его над Государями превосходству и похищаемой власти велми помощно стало, а императоры, с простоты приняли себе в честь сие. И тако во время собора Константийскаго Сигисмунд Император служил Папе на литургии, в праздник рождества Христова по диаконску, и в диаконском облачении: в лето 1414: как повествуется в книге соборов в Антверпии, изданной от Кориолана Капучина при конце Собора Константийскаго. И тако Папы Римскии, между инными хитрыми изобретении, и сего обманною честию, подноги себе императоров покорили. И например воспомянем зде некия церемонии Папежских уставы, в книге церемониалной положенныя: приход Императора к Папе так описуется: Папа сидит на Престоле в облачении и в митре: Император приходя к нему, трижды колена до земли преклонением почитает его. Таже ближае приступив, ногу Папину целует, по сем обема коленома преклонен доволное Злато к ногам его приносит, и благодарствует за таковую себе честь у Папы полученную. Когда Папа на коня седает, тогда присутствующый болший некий Государь, хотя бы Король или Император был, держит стремя коня Папиного, и по сем уздою ведет не по далече.

А когда Папа не на коне, но на кресле ход делает, тогда болший Государь, Король, или Император Папу на кресле не по далече понесет с прочиими на раменах своих.

Також Императору устав положен, да коленома преклонен держит умывалницу, когда Папа руки мыет: и да на трапезу Папину первое блюдо принесет: толкож не повелевает устав Императору в поварню входить, се же ради императорской чести его.

XXIX. Но сия по случаю воспомянувше, посмотрим нашы Восточныя обычаи. Что неции повествуют с Византиискиx историков о Царском в Алтарь входе, и о причащении священским обычаем: сие утверждается и правилом давнейшым пятошестаго Собора в Трулле, которыий запрещая всем миряном вход Алтарный (чаю, некакий либо, но ради причащения) иземлет от того запрещения Царскую власть, и глаголет, что Царем входити в Алтарь, древнее предание есть. Есть же сие и велми честно власти Царской, отличая бо оную от всех прочиих, толь славным чести образом, несоравненную ея высоту показует: Однакож не есть то доводом собственнаго священства церковнаго.

А что паки приводят неции от истории греческих, како на великом входе предходил Царь священству, в день коронования своего, и се истинна, да хвалити сего усумневаюся, и не могу угадать, к чией чести прибавлению церемония таковая изобретена была.

А Георгий Кодин, Автор Греческий, которыи написал книгу о Царских и Патриарших церемониях, именует и вину таковаго Царскаго предхождения, сказуя, что Царь в церковном причте имел честь Депутата церковнаго: ибо Депутат церковный предходил священству на великом входе.

Пети же Царю в церкви, и пения церковная слагать. (Ибо и сие неции в дело свяшенства Царем поставляют.) Есть знамение Христолюбия и смирения Царскаго, а не чина священскаго.

XXX. Приложим мы наконец изряднейшую церемонию Константинополскую, которая, хотя також не знаменует чина

церковнаго на Царех, да образует сугубую Царей власть, как над мирским, так и над духовным чином, и обоих их делами. В праздничных ходах в Царе граде, и Царю, и Патриарху предоносима была Лампада: но Патриаршая одним толко, а Царская двома венцами украшенна. Вину того подает Феодор Валсамон, что власть Патриаршая одна толко над духовным, а Царская сугубая, и над мирским и над духовным чином. Пишет о сем Иоанн Касалий Римлянин в книге своей о церемониях христианских, в главе последней на конце.

***

Сему историческому розыску вину подал случившийся между некоторыми любопытными разговор, и понеже было некиих мнение, будто христианстии Царие нарицалися Понтифексами или Архиереами христианскаго закона, також и великий Константин наречен был Епископ христианский, в том разуме, в котором нарицаются Епископи, Церковнаго Священства управители: того ради честному сему любопытству послужил Феофан Архиепископ Псковский, исследуя прямую историческую истинну.

Печатано в Санктъпитербургской Типографии 1721 году. Месяца иулиа в 7 День.

ПРИЛОЖЕНИЕ 3

Учение Тридентского собора о первородном грехе и оправдании[1]

Декрет Тридентского собора о первородном грехе

1. Если кто не признает, что первый человек Адам, преступив заповедь Божию, тотчас святость и праведность, в которой был создан, утратил и навлек на себя, таким образом, своим вероломным оскорблением [per offensam praevaricationis] гнев и негодование Бога, а потому и смерть, и со смертью пленение во власть, *имеющего державу смерти, то есть диавола* [Евр. 2: 14] , и что весь Адам через то вероломное оскорбление по телу и душе на худшее переменился, – а<нафема> да б<удет>.

2. Если кто считает, что вероломство Адама только ему, а не его потомкам принесло вред, после того как он погубил полученную от Бога святость и праведность; или что той заразой от греха непослушания только смерть и телесные кары сообщились всему роду человеческому, но не грех, который есть смерть души, – анафема да будет, ибо противоречит Апостолу, говорящему: *единым человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, и так во всех человеков смерть вошла, в нем же все согрешили* [Рим. 5: 12].

[1] Перевод выполнен по изданию: The Oecumenicae Concils of Roman Catholic Church. From Trent to Vatican II (1545–1965). Turnhout, 2010. P. 18–20, 24–36.

3. Если кто этот Адамов грех, от единого корня происходящий и не через подражание свойственный всем, а передающийся из рода в род, присущий каждому в собственном смысле, объявляет упраздненным или естественными человеческими силами или другим каким лекарством, а не заслугой единого Посредника, Господа нашего Иисуса Христа, Который нас примирил с Богом в крови *Своей, дающей нам праведность, освящение и искупление* [1 Кор. 1: 30]; или отрицает, что ту самую заслугу Иисуса Христа как взрослые, так и младенцы усваивают через таинство Крещения в форме установленного Церковью обряда, – анафема да будет. Ибо *нет другого имени под солнцем, данного человекам, в котором нам подобало бы спастись* [Деян. 4: 12]. Откуда и сей глас: *Се Агнец Божий, который подъемлет грехи мира* [Ин. 1: 29]. И сей: *во Христа крестившиеся, во Христа облеклись* [Гал. 3: 27].

4. Если кто отрицает, что должно крестить младенцев, только что вышедших из чрева матери, пусть бы даже они и родились у крещеных родителей; или говорит, впрочем, что надо крестить их во оставление грехов, но при этом утверждает, что они ничего не перенимают от первородного греха Адама, который необходимо должен быть очищен банею возрождения для будущей вечной жизни, откуда следует, что форма крещения во оставление грехов в таком случае не истинно, но ложно разумеется, – анафема да будет. Ибо не иначе должно разуметь то, что говорит Апостол: *единым человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, и так во всех человеков смерть вошла, в нем же все согрешили* [Рим. 5: 12], – если не иначе это всегда понимала повсюду простирающаяся католическая церковь. Потому, согласно этому правилу веры, идущему от Апостолов, также и младенцы, которые в собственном смысле не могут согрешить, истинно во оставление грехов крещаются, да в них возрождением очистится то, что навлечено рождением. *Кто* именно *не родится от воды и Духа Святого, не может войти в царство Божие* [Ин. 3: 5].

5. Если кто отрицает, что благодатью Господа нашего Иисуса Христа, которая подается в крещении, вина первородного греха отпускается; или если утверждает, что не всецело уничтожается

то, что подлинно и в собственном смысле есть грех, но говорит, что только омывается или не вменяется, – анафема да будет. В обновленных нет ничего ненавистного Богу, ибо ничто от осуждения не остается в тех, которые в подлинном смысле спогреблись со Христом в крещении в смерть, *которые не по плоти ходят* [Рим. 8: 1], но совлеклись ветхого человека и облеклись в нового, созданного по Богу: невинные, непорочные, целомудренные, чистые и возлюбленные чада Божии, *наследники Богу, сонаследники же Христу* [Рим. 8: 17], – так что решительно ничто не препятствует им к небесному восхождению. А что остаются в них похоть или влечение ко греху, то святой собор признает и принимает; но хотя для борьбы и остаются, не вредят тем, кто не поддается им и мужественно при помощи благодати Христовой сражается. И даже *кто законно подвизается, увенчивается* [2 Тим. 2: 5]. Про эту похоть, которую когда-то Апостол назвал грехом, святой собор объявляет, что католическая церковь не в том смысле разумеет ее поименованной грехом, что она подлинно и собственно есть грех в возрожденных, но так как из греха проистекает [ex peccato est] и ко греху влечет. Тот же, кто будет утверждать иначе, – а. да б.

6. Здесь же провозглашает святой собор, что не имеет в своей мысли относить сказанное в этом декрете, где речь идет о первородном грехе, к блаженной и непорочной Деве Марии Богородице, но в этом отношении должны быть соблюдаемы конституции блаженной памяти папы Сикста IV под страхом прещений, в этих конституциях содержащихся, которые он [собор] и обновляет.

Декрет об оправдании

Гл. 1. О немощи природы и закона в отношении оправдания человеков.

Прежде всего святой собор объявляет, что для должного прямого и правого уразумения учения об оправдании необходимо всякому признавать и принимать, что когда через вероломство Адама все люди утратили невинность, то они сделались нечисты

и (как Апостол говорит) *по природе чада гнева* [Еф. 2: 3], как это представлено в декрете о первородном грехе, вплоть до того, что стали рабами греха и покорились диаволу и смерти, так что не только язычники естественными силами, но также и иудеи со своей стороны самим писанием закона Моисеева вследствие этого не могли оправдаться или восстать, хотя свободная воля в них не уничтожена была вовсе, пусть и ослаблена в силе своей и ущербна.

Гл. 2. О домостроительстве и таинстве явления Христа.

Потому-то и случилось, что небесный Отец, *Отец милосердия и Бог всякого утешения* [1 Кор. 1: 3], когда пришла та блаженная полнота времен, послал к человекам Своего Сына Иисуса Христа, и до закона и во времена закона многими святыми отцами провозвещенного и обетованного, дабы и иудеев, *которые были под законом, искупить*, и *язычники, не искавшие праведности, праведность получили бы* [Гал. 4: 5; Рим. 9: 30], и все усыновление вновь обрели. Его *предложил Бог в жертву умилостивления через веру в крови Его* [Рим. 3: 25] за грехи наши, и не за наши только, но также *и за грехи всего мира* [Ин. 2: 2].

Гл. 3. Кто оправдывается через Христа.

Хотя и верно, что Он *умер за всех* [2 Кор. 5: 15], не все, однако, восприемлют благодеяние Его смерти, но только те, которым сообщается заслуга Его страстей. Действительно, как подлинно люди, если бы рождались не от семени Адама, не рождались бы неправедны, но как через это свое происхождение, зачинаясь от того Адама, собственную неправедность обретают, – так ни за что и не оправдаются, если не возродятся во Христе, получая в дар ту возрождающую благодаря заслуге Христовых страстей благодать, благодаря которой становятся праведны. За это благодеяние Апостол увещевает благодарить *Отца, призвавшего нас к участию в наследии святых во свете, избавившего нас от власти тьмы и введшего в Царство возлюбленного Сына Своего, в Котором мы имеем искупление Кровию Его и прощение грехов* [Кол. 1: 12–14].

Гл. 4. Уточнение того, как совершается оправдание нечестивого, и модус его в состоянии благодати.

Понятием, описывающим оправдание нечестивого, да будет перенесение [translatio] из того состояния, в котором человек рождается сыном первого Адама, в состояние благодати и усыновления Богу, через второго Адама Иисуса Христа, Спасителя нашего; каковое перенесение при этом по слову Евангелия без бани возрождения или желания ее никто совершить не может, как написано: *Если кто не родится от воды и Духа Святого, не может войти в царство Божие* [Ин. 3: 5].

Гл. 5. О необходимости приуготовления взрослых к оправданию и откуда сия [необходимость] проистекает.

Объявляем затем, что во взрослых начало того самого оправдания кладется посылаемой Богом через Иисуса Христа благодатью, то есть – их призыванием, каковым, не имея никаких заслуг, призываются, и те, что из-за грехов были отвержены Богом, через Его восставляющую и содействующую благодать, той самой благодати свободно подчиняясь и содействуя, для обращения себя к своему собственному оправданию располагаются, таким образом что, когда Бог озарением Святого Духа коснется сердца человека, человек, воспринимающий это вдохновение, сам ничего вполне не делает, хотя он, разумеется, и может отвергнуть его, однако без благодати Божией подвинуть себя к оправданию сам одной своей свободной волей не может также. Откуда в Священном Писании, когда говорится: *обратитесь ко Мне и Я обращусь к вам* [Зах. 1: 3], о свободе нашей напоминается; когда отвечаем: *Обрати нас, Господи, к тебе и обратимся* [Пл. Иер. 5: 21], Бога, нас благодатью предваряющего, исповедуем.

Гл. 6. Образ приуготовления.

Располагаются же люди к тому самому оправданию тогда как, будучи восставляемы и укрепляемы божественной благодатью, воспринимая веру от слышания, свободно стремятся к Богу, веруя в истинность того, что по божественной воле от-

крыто и обетованно, и прежде всего в то, что грешник оправдывается Богом *по благодати Его через искупление во Христе Иисусе* [Рим. 3: 24], и тогда как, осознав себя грешниками, от страха божественного правосудия, которым с пользою поражаются, обращаясь к созерцанию Божия милосердия, в надежде ободряются, веруя, что, ради Христа, обретут Бога милостивым к себе в будущем, и Того как источник всякой правды [justitia] любить начинают и по этой причине подвизаются против греха через ненависть некую к нему и отречение от него, то есть через раскаяние в нем, которое до крещения должно пробудиться; наконец, тогда как решаются воспринять крещение, начать новую жизнь и соблюдать заповеди. *Приходящему к Богу веровати подобает, что есть и взыскующим его мздовоздаятель будет* [Евр. 11: 6], и: *Дерзай, чадо, отпускаются тебе грехи твои* [Мф. 9: 2], и: *Страх Господен изгоняет грех* [Екк. 1: 27], и: *Покайтеся и да крестится каждый во имя Господа Иисуса Христа во оставление грехов ваших и воспримите дар Святого Духа* [Деян. 2: 38], и: *Шедше убо научите вся зыки, крестящее их во имя Отца и Сына и Святого Духа, учащее блюсти вся, елика заповедах вам* [Мф. 28: 19–20], наконец: *уготовайте сердца ваша Господу* [1 Цар. 7: 3].

Гл. 7. Что есть оправдание грешника и каковы его причины.

Этому установлению или предуготовлению наследует само оправдание, которое не есть только отпущение грехов, но и освящение и обновление внутреннего человека через добровольное восприятие благодати и даров, откуда человек из неправедного становится праведным и из врага другом, да будет наследник *в надежде жизни вечной* [Тит. 3: 7]. Причины этого оправдания суть: финальная – слава Божия и Христова и жизнь вечная; подлинно действующая – милующий Бог, омывающий, запечатлевающий и помазующий *Святым Духом обетования, Который есть залог наследия нашего* [Еф. 1: 13–14]; заслуживающая [meritoria] однако – возлюбленнейший Его единородный Сын, Господь наш Иисус Христос, Который, когда мы были ему врагами, *ради безмерной любви, которою возлюбил нас*,

[Еф. 2: 4] своими святейшими страстями на древе крестном заслужил, нам оправдание и удовлетворил за нас Богу Отцу; инструментальная, – следовательно таинство крещения, которое есть таинство веры, без коего никого не коснется оправдание. Наконец, единая формальная причина есть правда Божия, не та, которой Сам праведен, но которой нас делает праведными, которую получив от Него в дар, обновляемся духом ума нашего и не только числимся, но поистине праведными именуемся и становимся, всякий свою праведность воспринимая согласно мере, определенной каждому изволением Святого Духа согласно устроению и содействию каждого. Хотя никто не может быть праведен, если кому заслуга страстей Господа нашего Иисуса Христа не сообщится, но в таковых грешниках это совершается через оправдание, тогда как благодаря заслуге указанных святейших страстей через Духа Святого любовь Божия изливается в сердцах оправдываемых и в них укореняется. Отсюда в самом оправдании вместе с оставлением грехов человек через Иисуса Христа воспринимает влитыми в него одновременно веру, надежду, любовь. Вера подлинно, если не присовокупляется к ней надежда и любовь, ни со Христом совершенно не соединяет, ни живым членом тела Его не делает. Потому в истиннейшем смысле говорится, что вера без дел мертва и праздна есть, и во Христе Иисусе ни обрезание что значит, ни не обрезание, но вера, *действующая любовью* [Гал. 5: 6]. Эту веру согласно апостольской традиции оглашенные до таинства крещения обретают в церкви, тогда как обретают веру, жизнь вечную доставляющую, каковую веру без надежды и любви соблюсти невозможно. Откуда без колебаний повинуются и слову Христову: *Если хочешь войти в жизнь, исполни заповеди* [Мф. 19: 17]. И таким образом веру и христианскую праведность воспринимая, словно первую одежду, данную им Иисусом Христом вместо той, которую Адам своим непослушанием раздрал и себе и нам, сохранить ее белоснежно-чистой и незапятнанной всячески обязуются, да предъявят ее в судный день Господа нашего Иисуса Христа и да получат жизнь вечную.

Гл. 8. В каком смысле разумеется, грешникам верою и благодатью [безмездно] быть оправданными.

Поскольку подлинно Апостол говорит, что люди оправдываются через веру и благодать, постольку те слова в том смысле разуметь и должно, в каком всеобщее согласие католической церкви всегда это удерживало и выражало: так именно говорим об оправдании верой потому, что вера есть начало человеческого спасения, основание и корень всякого оправдания, то, без чего *невозможно угодить Богу* [Евр. 11: 6] и войти в общение с чадами Его; говорим же за сим, что благодатью оправдываемся, поскольку ничто из того, что предшествует оправданию, ни вера, ни дела, саму благодать оправдания заслуживает; *если* именно *по благодати, то не от дел*; *иначе благодать* (как говорит тот же Апостол) *уже не благодать* [Рим. 11: 6].

Гл. 9. Против пустой уверенности еретиков.

Сколь ни необходимо веровать, что грехи не могут ни отпуститься, ни отпущенными быть когда-либо, если не безмездно по Божественному милосердию ради Христа, никому однако не должно хвалиться несомненной уверенностью в отпущении своих грехов и считать, что ей одной грехи отпускаются или могут быть отпущены, хотя у еретиков и схизматиков эта безумная и от всякого благочестия удаленная уверенность бывает, мало того, в наше смутное время и есть и проповедуется против католической церкви с великим усердием. Однако не должно утверждать, что подлинно оправданным подобает без всяких сомнений самих себя полагать оправдавшимися и никого не считать разрешенным от грехов и оправданным кроме тех, кто истинно верует быть разрешенным и оправданным, и полагать разрешение от грехов и оправдание одной этой верой совершенным, как будто тот, кто в это не верует, в обетованиях Божиих и действенности смерти и воскресения Христа сомневается. Ибо, как никто, во благочестии пребывающий, не должен сомневаться в милосердии Божием, в заслуге Христовой и силе и действенности таинств, так и всякий, зная себя самого

и свою собственную немощь и неготовность, не может за свою благодать не трепетать и не страшиться, ибо никому не дано знать уверенностью веры, в которой не мог бы таиться обман, о стяжании им Божией благодати.

Гл. 10. О возрастании восприятого оправдания.

Так, следовательно, оправданные и ставшие друзьями и домашними Богу, восходящие *от силы в силу* [Пс. 83: 8], обновляются (как говорит Апостол) изо дня в день, то есть умерщвляют члены плоти своей и предоставляют их в орудия праведности для освящения, через соблюдение заповедей Божиих и церковных; в этой самой праведности, по благодати Христовой воспринятой, содействуя вере добрыми делами, возрастают и паче оправдываются, как написано: *Кто праведен, да оправдывается еще* [Откр. 22: 11], и еще: *Не откладывай оправдания до смерти* [Екк. 18: 22], и опять: *Видите, что от дел оправдывается человек, не только от веры* [Иак. 2: 24]. В том подлинно возрастание праведности полагает святая церковь, когда молит: *Умножь нам, Господи, веру, надежду и любовь*.

Глава 11. О соблюдении заповедей и о необходимости и возможности этого.

Никто же, сколь не оправдан, считать себя свободным от соблюдения заповедей не должен, никто не должен употреблять то безрассудное и отцами под страхом анафемы воспрещенное речение: заповеди Божии оправдавшимся непосильны для исполнения. Ибо Бог непосильное не предписывает, но, предписывая, наставляет и делать то, что можешь, и просить о том, чего не можешь, и помогает, чтобы мог; Того заповеди не тяжки суть, Того иго благо и бремя легко. Кои суть чада Божии, Христа любят; кои же любят Его (как Им самим свидетельствуется), соблюдают слово Его, насколько по крайней мере с Божественной помощью соблюсти могут. Возможно, следовательно, в этой смертной жизни также и святым и праведным впадать в легкие, во всяком случае, и повседневные, которые именуются также

простительными, грехи, не переставая по этой причине быть праведными. Ибо праведным принадлежит тот глас, и смиренный и возвещающий истину: *Остави нам долги наша* [Мф. 6: 12]. Сие же делается, чтобы сами праведники тем более обязанными чувствовали себя восходить путем праведности, чтобы, *освободившись* уже *от греха, став же рабами Божиими* [Рим. 6: 22], *рассудительно и праведно и благочестиво* [Тит. 2: 12] живя, могли бы возрастать через Иисуса Христа, через Которого получили доступ к таковой благодати. Ибо подлинно Бог своею благодатью от оправданных вдруг не отступает, если прежде они не отступились от Него. Таким образом, никто себя одной верой тешить не должен, полагая, что одной верою может стать наследником и однажды получить обетованное наследство, даже если Христу и не сострадал, чтобы с Ним прославиться. Ибо и Христос сам (как говорит Апостол), *хотя и Сын, однако страданиями навык послушанию и, совершившись, сделался для всех послушных Ему виновником спасения вечного* [Евр. 5: 8–9]. По причине чего тот же Апостол напоминает оправданным, говоря: *Не знаете ли, что бегущие на ристалище бегут все, но один получает награду? Так бегите, чтобы получить. И потому я бегу не так, как на неверное, бьюсь не так, чтобы только бить воздух; но усмиряю и порабощаю тело мое, дабы, проповедуя другим, самому не остаться недостойным* [1 Кор. 9: 24, 26–27]. Так и начальник Апостолов Петр [учит]: *Стремитесь, да через добрые ваши дела твердым ваше призвание и избрание сделаете; так поступая, не согрешите никогда* [2 Петр. 1: 10]. Отсюда явствует, что противятся учению православной религии те, кои говорят, что праведный во всяком благом деле хотя бы и простительно, но согрешает, или (что нестерпимо) вечную кару заслуживает; также и те, кои полагают праведных грешащими во всех делах, если, оными свою собственную нерадивость подхлестывая и себя к течению на ристалище побуждая, дабы прежде всего прославить Бога, они к вечному воздаянию всяко устремляются, как написано: *Преклонил сердце мое к деланию оправдания Твоего ради воздаяния* [Пс. 118: 1112]; также и о Моисее говорит Апостол, что тот взирал на воздаяние.

Гл. 12. Должно остерегаться безрассудной надежды на предопределение.

Никто также, до тех пор пока в этой смертной жизни обретается, о сокрытой тайне божественного предопределения не должен до такой степени судить, чтобы с уверенностью непременно считать себя в числе предопределенных, как будто подлинно уже оправдан и более грешить не может, или, если и согрешит, уверен должен быть, что покается. Ибо невозможно, если не по чрезвычайному откровению, знать, кого Бог изберет себе.

Гл. 13. О даре претерпевания.

Подобным образом никто де не помышляет некой совершенной уверенностью иметь у себя дар претерпевания, о котором написано: *претерпевший же до конца, той спасен будет* [Мф. 10: 22; 24: 13] (что обрести невозможно ведь ниоткуда, если не от Того, Кто властен и стоящего утвердить, да твердо стоит, и падающего восставить), хотя и крепчайшую надежду на Божию помощь полагать и удерживать все должны. Бог же, если сами не пренебрегаем Его благодатью, как начинает благое дело, так и совершает, производя желание и действие. Однако те, которые полагают себя стоящими, да смотрят, чтобы не упасть, и со страхом и трепетом соделывают свое спасение, в трудах, в бдениях, в милостынях, в молитвах и приношениях, постах и непорочности. Зная же, что в надежде славы, а не во славе еще возрождены суть, опасаться должно продолжающейся битвы с плотью, с миром, с диаволом, в которой победить невозможно, не следуя по благодати Божией Апостолу, говорящему: *Мы не должники плоти, чтобы по плоти жить. Ибо если живете по плоти, умрете. А если духом умерщвляете дела плоти, то живы будете* [Рим. 8: 12–13].

Гл. 14. О падениях и восстановлении в них.

Те, кто по грехам своим подлинно от воспринятой благодати оправдания отпадают, могут быть снова оправданы, если потрудятся утраченную благодать вновь обрести через таин-

ство Покаяния, в котором благодаря заслуге Христовой восставляются Богом. Здесь модус оправдания есть восставление падшего, которое святые отцы уместно называли спасительной доской после крушения утраченной благодати. Ведь именно ради тех, кои после крещения впадают в грехи, Иисус Христос учредил таинство Покаяния, когда сказал: *Примите Духа Святого: кому отпустите грехи, отпустятся им, и кому удержите, удержатся* [Ин. 22: 22–23]. Откуда должно научиться, что покаяние христианина после падения есть не то же, что крещение, и что оно заключается не только в прекращении греховной жизни и отречении от нее или в *сердце смиренном и уничиженном* [Пс. 50: 19], но и в сакраментальной исповеди, которая по меньшей мере добровольно и в свое время должна быть совершена с отпущением грехов священником, а также и в удовлетворении за грехи через пост, милостыню, молитву и другие благочестивые упражнения духовной жизни, совершаемые при этом не в воздаяние вечного наказания, которое или через таинство, или через желание таинства вместе с виной отпускается, но в воздаяние наказания временного, которое (как учит Священное Писание) не всецело всегда, как в таинстве Крещения, оставляется тем, которые воспринятую благодать Божию, оскорбляя Духа Святого, омрачили и храм Божий осквернить не устрашились. О каковом покаянии написано: *Помни, откуда ниспал, сотвори покаяние и твори прежние дела* [Откр. 2: 5]. И паки: *Каковая же по Богу печаль, производит неизменное покаяние ко спасению* [2 Кор. 7: 10], и опять: *Сотворите покаяние* [Мф. 3: 2; 46 17], и: *Принесите плод достойный покаяния* [Лк. 3: 8; Мф. 3: 8].

Гл. 15. Всяким смертным грехом повреждается благодать, а не вера.

Вопреки также ловкой изворотливости некоторых людей, которые *сладкими словами и ласкательством обольщают сердца простодушных* [Рим. 16: 18], чтобы не разорить учение божественного закона, должно быть признано, что не только невер-

ностью, через которую повреждается самая вера, но и каким бы то ни было другим смертным грехом, хотя бы не повреждающим веру, воспринятая благодать оправдания повреждается; ибо из царства Божия не только неверный изгоняется, но также и верные блудники, прелюбодеи, распутники, мужеложники, воры, корыстолюбцы, злоречивые, грабители и все прочие, которые допускают смертные грехи, от которых с помощью божественной благодати воздержаться могли бы и из-за которых от благодати Христовой отлучаются.

Гл. 16. О плодах оправдания, то есть о заслуге добрых дел и о смысле [ratio] самой заслуги.

Следовательно, оправданным, либо чтобы воспринятую благодать навсегда сохранили бы, либо поврежденную возобновили бы, в этом именно смысле должны быть предложены слова апостола: *Преуспевайте во всяком благом деле, зная, что труд ваш не напрасен пред Господом* [1 Кор. 15: 58]. *Ибо не неправеден Бог, чтобы забыть дела ваши и труд любви, которым потрудились во имя Его* [Евр. 6: 10], и: *не отлагайте дерзновения вашего, в котором великое имеете воздаяние* [Евр. 10: 35]. И потому вплоть до конца благо поступающим и на Бога уповающим должна быть предложена жизнь вечная. И как бы благодать чад Божиих, через Иисуса Христа милостиво обетованная, и как бы плата за те самые добрые дела и заслуги по обетованию самого Бога должна быть честно воздана; то есть поистине тот венец праведности, который, как утверждает Апостол, после его единоборства и вновь предлежащего ему ристалища должен быть воздан ему праведным Судией, и не только ему одному, но и всем, кои любят пришествие Его. Когда же тот самый Иисус Христос, как бы глава в члены и как бы лоза в гроздия в тех оправданных непрерывно мужество вливает, каковое мужество добрым их делам всегда предшествует, сопутствует и последует и без которого никаким образом Богу угодны и вознаграждаемы быть не могут: не должно веровать, что тем праведникам еще чего-то недостает и, тем более, что они теми делами, которые

в Боге совершены, не вполне удовлетворяют божественному закону сообразно состоянию своей жизни и не заслуживают вечной жизни, которую должны наследовать (если, конечно, во благодати отойдут). Как говорит Христос Спаситель наш: *Если кто выпьет от воды, которую Я дам ему, не будет жаждать вовек, но в нем сделается источник воды, текущей в жизнь вечную* [Ин. 4: 13–14]. Таким образом, ни собственная наша праведность, как бы наша собственная, утверждается, ни забвению предается или отвергается праведность Божия, которая при этом нашей праведностью нарекается, так как через нее, усваивающуюся нам, оправдываемся, равным образом и та Божия есть, так как вливается нам от Бога благодаря заслуге Христовой. Не должно быть подлинно и то упущено, что хотя и добрым делам в Священном Писании такое значение придается, что если даже кто одному из малых сих подаст стакан холодной воды, не потеряет, как обещано Христом, своего вознаграждения, и хотя Апостол свидетельствует, что *кратковременное страдание наше производит в безмерном преизбытке в нас вечную славу* [2 Кор. 4: 17], не подобает, однако, чтобы человек христианин на себя самого или надеялся, или самим собой хвалился, а не Богом, Которого благость так велика в отношении всех человеков, что желает, чтобы их заслугами было то, что суть Его дары. И так как *много все согрешаем* [Иак. 3: 2], всякий как милосердие и благость, так строгость и правосудие перед глазами иметь должен и, даже если ничего не знает за собой, не судить о себе самом, ибо всякого человека жизнь не человеческим судом должна быть испытана и осуждена, но судом Бога, *Который осветит скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения и тогда похвала будет каждому от Бога* [1 Кор. 4: 5], Который, как написано, *воздаст каждому по делам его* [Мф. 16: 27; Рим. 2: 6; Откр. 22: 12].

После этого католического учения об оправдании, которое кто если верно и твердо не усвоит, оправдаться не сможет, благоизволил святой собор присоединить эти каноны, да все знают, не только то, чего держаться и чему следовать, но также и то, от чего уклоняться и чего избегать подобает.

Каноны об оправдании

1. Если кто скажет, что человек своими делами, которые будут сделаны либо естественными человеческими силами, либо по учению закона помимо божественной, через Иисуса Христа поданной благодати, может оправдаться перед Богом, – а. да б.

2. Если кто скажет, что лишь для того одного благодать через Иисуса дарована, чтобы человеку было бы проще праведно жить и заслужить вечную жизнь, как будто мог бы он то, хотя и с великим трудом и неудобством, но по свободной воле своей и без благодати, – а. да б.

3. Если кто скажет, что человек без предваряющего вдохновения Святого Духа и Его помощи мог бы веровать, надеяться и любить или каяться, как подобает, для того чтобы ему сообщилась бы благодать оправдания, – а. да б.

4. Если кто скажет, что свободная воля человека от Бога подвигнутая и понужденная никак не содействует согласием Богу побуждающему и призывающему, чем для обладания благодатью себя располагает и готовит, и не может не согласиться, если бы и хотела, но, как бы безжизненное нечто, никак вообще не действует и вполне пассивной себя ощущает, – а. да б.

5. Если кто свободную волю человека после греха Адама утраченной и бессильной назвал бы, или сущей только по имени, или даже именем без сути; вымыслом, наконец, подброшенным церкви сатаной, – а. да б.

6. Если кто скажет, что не во власти человека сделать путь свой дурным, но злые дела, как и добрые, Богом действуются, не попущением только, но именно в собственном смысле и через Него, вплоть до того, что собственным Его делом было бы не менее предательство Иуды, чем призвание Павла, – а. да б.

7. Если кто скажет, что все дела, которые сделаны до оправдания, с каким бы смыслом сделаны ни были, подлинно суть грехи, или что осуждение Божие навлекают, или что насколько усерднее кто трудится, дабы себя расположить к благодати, настолько тяжелее согрешает, – а. да б.

8. Если кто скажет, что страх геенны, благодаря которому к милосердию Божию, о грехах скорбя, прибегаем или от согрешений удерживаемся, грех есть или худшими грешниками соделывает, – а. да б.

9. Если кто скажет, что одною верою нечестивый оправдывается, разумея это таким образом, что он ни в чем ином не нуждается, что соделывается для следования благодати оправдания, и нет ему, в частности, необходимости подвигать свою волю к приготовлению и соответствующему устроению, – а. да б.

10. Если кто скажет, что человек оправдывается помимо правды Христовой, которою Он нам [оправдание] заслужил, или благодаря ей, но формально, – а. да б.

11. Если кто скажет, что люди оправдываются или только вменением правды Христовой, или только оставлением грехов, вне благодати и любви, которая через Святого Духа вливается в их сердца и укореняется в них, или ту благодать, которой оправдываемся, считает только благоволением Божиим, – а. да б.

12. Если кто скажет, что оправдывающая вера не что иное есть как только уверенность в Божественном милосердии, грехи отпускающем ради Христа, или что та уверенность единое есть, чем оправдываемся, – а. да б.

13. Если кто скажет, что все люди необходимо должны получить оставление грехов, если только твердо веруют, не смущаясь собственной немощью и недостоинством, что грехи им отпущены, – а. да б.

14. Если кто скажет, что человек освобождается от грехов и оправдывается тем, что уверен в своем освобождении и оправдании, или что никто не оправдан, если не верит в то, что оправдан, и что только этой верой освобождение и оправдание обретаются, – а. да б.

15. Если кто скажет, что человек возрожденный и оправданный твердо должен веровать, что находится в числе предуставленных, – а. да б.

16. Если кто скажет, что по вере своей совершенно и безошибочно убежден в том, что имеет тот великий дар претер-

певания до конца, если этому не из специального откровения научился, – а. да б.

17. Если кто скажет, что благодать оправдания дается только предопределенным к жизни, остальные же все, которые призываются, хотя и призваны, но благодать не воспринимают, поскольку Божественной властью подлинно предопределены ко злу, – а. да б.

18. Если кто скажет, что заповеди Божии человеку оправданному и в благодати находящемуся невозможно соблюсти, – а. да б.

19. Если кто скажет, что ничто не заповедано в евангелии кроме веры, а прочее все безразлично: ни повелено, ни запрещено, но свободно может быть выбрано, или что десять заповедей никак не относятся к христианам, – а. да б.

20. Если кто скажет, что человек оправданный и сколь угодно совершенный не нуждается в соблюдении заповедей Божиих и церковных, но только в вере, как если бы подлинно евангелие было бы нагим и абсолютным обетованием жизни вечной, без условия соблюдения заповедей, – а. да б.

21. Если кто скажет, что Иисус Христос послан был людям Богом, как искупитель, в которого веруют, но не как законодатель, которому повинуются, – а. да б.

22. Если кто скажет, что оправданный без особой помощи Божией может пребывать в воспринятой праведности, или с тою не может, – а. д. б.

23. Если кто скажет, что человек, однажды оправданный, более не способен ни грешить, ни утратить благодать, и потому того, кто соблазняется и грешит, ни за что нельзя считать подлинно оправданным; или что напротив: способен на протяжении всей жизни уклоняться от любых грехов, даже простительных, если не только по особой Божественной привилегии, как это о блаженной Деве содержит церковь, – а. да б.

24. Если кто скажет, что воспринятая праведность не сохраняется, а также не умножается пред Богом через добрые дела,

но сами дела суть плоды и знаки полученного оправдания, а не причина этого приумножения, – а. да б.

25. Если кто скажет, что праведный в любом благом деле согрешает хотя бы простительно или (что несносно) даже и смертно, и, стало быть, повинен вечному наказанию и только потому не проклят, что Бог его дела не вменяет в проклятие, – а. да б.

26. Если кто скажет, что праведные не должны в воздаяние добрых дел, которые совершены в Боге, уповать и надеяться на вечное воздаяние от Бога по Его милосердию и через заслугу Иисуса Христа, хотя и вплоть до конца усердно прилежат доброделанию и соблюдению Божественных заповедей, – а. да б.

27. Если кто скажет, что никакой грех кроме неверия нельзя назвать смертным, или что, помимо неверия, никаким грехом, сколь угодно тяжким и непомерным, однажды воспринятая благодать не повреждается, – а. да б.

28. Если кто скажет, что вместе с погибшей через грех благодатью и вера навсегда погибает, или что оставшаяся вера неистинна, ибо не жива, или что тот, кто имеет веру без любви, не есть христианин, – а. да б.

29. Если кто скажет, что тот, кто после крещения пал, не может быть Божией благодатью восставлен; или что если и возможно погибшую праведность восстановить, то одной лишь верой, без таинства покаяния, вопреки тому, что до сих пор провозглашала, хранила и чему учила святая Римская и вселенская церковь, наставленная от Христа Господа и Его апостолов, – а. да б.

30. Если кто скажет, что как бы тяжко, восприняв благодать оправдания, ни согрешал человек, но если покается, то оставляется ему вина и снимается вечное осуждение, так что таковой не пребудет уже под осуждением временным, искупающим, или в сем веке или в будущем, в чистилище, прежде чем в царствие Божие вход доступным ему станет, – а. да б.

31. Если кто скажет, что оправданный грешит, если ради вечного воздаяния творит добро, – а. да б.

32. Если кто скажет, что добрые дела оправданных таким образом суть дары Божии, что не суть при этом самих оправданных добрые заслуги, или что самих оправданных добрые дела, совершенные ими по благодати Божией и через заслугу Иисуса Христа (живым членом Которого является оправданный), не приносят им ни приращения благодати, ни жизни вечной, ни даров той вечной жизни (конечно, если во благодати отойдут), а также приращения славы, – а. да б.

33. Если кто скажет, что этим католическим учением об оправдании, от святого собора представленным здесь в этом декрете, отнимается нечто от славы Божией или заслуг Господа нашего Иисуса Христа, а не более истина веры нашей, Бога, наконец, и Иисуса Христа слава воссиявает, – а. да б.

ПРИЛОЖЕНИЕ 4

Франсуа Фенелон Салиньяк де ла Мот,
архиепископ Камбре

Изъяснение мыслей святых о внутренней жизни[1]

Предисловие

Я всегда полагал, что подобает насколько возможно осторожней говорить и писать о внутренних путях. Хотя они и не содержат в себе ничего, что не было бы очевидным образом согласно с незыблемыми правилами веры и евангельских нравов, мне кажется, тем не менее, что эти вещи требуют некоего рода скрытности. Большинство читателей не способны получить пользу от такого трудного чтения. Предложить его всем – значило бы выставить самые возвышенные и чистые истины веры на посмеяние профанов, в чьих глазах таинство Иисуса Христа распятого есть уже соблазн и безумие. Это значило бы предать в руки людей, наименее углубленных в себя и наименее опытных, невыразимую тайну вселившегося в сердце Бога, тогда как эти люди не способны ни поучаться, ни созидаться в ней. В то же время это значило бы прельстить легковерные и неблагоразумные души; ибо они мечтают поскорее достичь всего того, о чем читают в книгах, и благодаря этому оказываются склонны-

[1] Перевод выполнен по изданию: *Fénelon de Salignac de la Mothe.* Oeuvres. T. 2. Paris, 1857. P. 2–38.

ми к видениям и строптивости; тогда как, держась в неведении относительно состояний, превышающих их собственное, они могли бы вступать на путь бескорыстной любви и созерцания не благодаря своему разгоряченному чтением воображению, но по влечению благодати. Вот что заставляло меня хранить, насколько возможно долее, молчание об этих вещах из опасения слишком возбудить любопытство публики, не имеющей ни опыта, ни благодати, необходимых для суждения об опыте святых. Ибо человек душевный не может ни распознать, ни оценить вещей Божественных, каковы суть внутренние пути. Но поскольку это любопытство стало всеобщим с некоторых пор, я вынужден говорить, хотя предпочел бы молчать.

Я предполагаю в этой работе изъяснить опыт и выражения святых, желая воспрепятствовать тому, чтобы они были выставлены на посмеяние безбожников. В то же время я хочу разъяснить истинный смысл слов этих святых авторов мистикам, чтобы те правильно воспринимали их. Говоря о святых авторах, я ограничиваюсь лишь теми, кто канонизирован, или теми, чья память исполняет благоуханием Церковь и чьи писания вопреки многим препятствиям торжественно одобрены ею. Я говорю только о святых, канонизированных или прославленных всей Церковью, потому что они сами исповедовали или пробуждали в своих ближних тот род духовности, которым дышат все их творения. Без сомнения, невозможно ни отклонить свидетельство этих авторов, ни обвинить их в противоречащих преданию новшествах.

Я хочу показать, до какой степени эти святые авторы далеки от того, чтобы оскорблять догматы веры и покровительствовать заблуждениям. Я хочу показать мистикам, что ни в чем не отступаю от опыта и суждений этих авторов, во всем служащих нам образцом. Тем самым я хочу склонить мистиков к доверию, когда укажу им обозначенные теми же святыми ясные пределы, за которые не дозволено заходить никому. Мистики, о коих я говорю, – это не те фанатики или лицемеры, что за разговорами о совершенстве скрывают свои гнусные мисте-

рии. Господу не угодно, чтобы я обращался со словом истины к этим людям, бессовестно глумящимся над таинствами веры! Мысль о них способна вызвать только возмущение и ужас. Я обращаюсь к простым мистикам, невинным и послушным. Они должны знать, что прелесть [l'illusion] всегда соседствует с совершеннейшими путями. Так, в первохристианские времена ложные гностики, мерзкие нечестивцы, пытались смешаться с истинными гностиками, достигшими высот созерцательной жизни во Христе. В свою очередь бегуары[1] делали вид, что подражают созерцателям недавнего времени, таким, как св. Бернар[2], Рихард и Гуго Сен-Виктор[3]. Беллярмин[4] заметил как-то, что выражения мистических авторов нередко упрекают в двусмысленности. *Случается обычно*, – пишет он, – *с теми, кто пишет о мистическом богословии, что их выражения вызывают порицание одних и похвалы других, поскольку эти выражения и ради всего святого не могут быть истолкованы однозначно*[5]. Кардинал Бона[6] также говорит[7], что *пребывающие в пассивном созерцании менее ловки в выражениях и более славны в деяниях и опыте*. В самом деле, нет ничего сложнее, чем доступным образом передать состояния, из действий столь простых, столь

[1] Аскетико-мистическая секта ремесленников XII–XIV вв. – *Примеч. пер*.

[2] Бернард Клервосский [Bernard de Clairvaux] (1091–1153) – католический богослов-мистик. – *Примеч. пер*.

[3] Гуго [Hugo] (1096–1141) и Рихард [Richardo] (1110–1173) – представители богословской школы аббатства Сен-Виктор [Saint-Victor] в Париже. – *Примеч. пер*.

[4] Роберт Беллярмин [Roberto Bellarmino] (1542–1621) – кардинал, Великий Инквизитор, крупнейший представитель католического посттридентского богословия. – *Примеч. пер.*

[5] Беллярмин. О Пис<аниях>. Церк<овных>. – *Примеч. Фенелона*.

[6] Кардинал Бона [Cardinal Bona] (1609–1674) – ученый-литургист и духовный писатель. – *Примеч. пер*.

[7] Комп<ендиум>.– *Примеч. Фенелона.*

тонких, столь неуловимых для рассудка, и сделать еще всегда в надлежащем месте необходимые уточнения, чтобы предупредить возможность прелести и стройно выразить богословские истины. Вот что смущало часть читателей, обращавшихся к сочинениям мистиков, и вводило в прелесть многих других из них. Как известно, когда Испания в прошлом веке наполнилась святыми чудной благодати, в то же время явились в Андалузии иллюминаты, бросившие тень подозрения на величайших святых, так что св. Тереза[1], Балтазар Альварес[2], блаженный Хуан де ла Круз[3] вынуждены были оправдываться перед Церковью. Рейсбрук[4], которого Беллармин называл великим созерцателем, и Таулер[5], этот муж апостольский, столь прославленный по всей Германии, были защищены, один – Денисом Картезианцем[6], другой – Блозиусом[7]. Святой Франциск Сальский[8] также не избавлен был от критики тех, кто не постигал, насколько его точное и недвусмысленное богословие напитано светом

[1] Тереза Авильская [] (1515–1582) – католическая святая. – *Примеч. пер*.

[2] Балтазар Альварес [Balthazar Alvares] (1533–1580) – испанский мистик, духовник Терезы Авильской. – *Примеч. пер*.

[3] Хуан де ля Круз [Juan de la Cruz] (1542–1591) – католический святой, мистический поэт. – *Примеч. пер*.

[4] Рейсбрук [Rusbrok] (1293–1381) – фламандский священник, автор мистических сочинений. – *Примеч. пер*.

[5] Иоганн Таулер [Johannes Tauler] (1300–1361) – нем. мистик, писавший под влиянием Майстера Экхарта. – *Примеч. пер*.

[6] Денис Картезианец [Denis le Chartreux] (1402–1471) – мистический писатель, переводчик и комментатор сочинений Рейсбрука. – *Примеч. пер*.

[7] Блозиус (Луи де Блуа) [Blosius (Lois de Blois)] (1506–1567) – автор аскетических сочинений и реформатор бенедиктинского монашества. – *Примеч. пер*.

[8] Франциск Сальский [François de Sales] (1567–1622) – католический святой, богослов, епископ Женевы. – *Примеч. пер*.

возвышеннейшей благодати. Ему потребовалась апология св. кардинала де Берюлля[1]. Таким образом, плевелы часто заглушали доброе семя, и самые безупречные авторы, писавшие о внутренней жизни, нуждались в уточнении своих слов из опасения, что выражения, взятые в другом смысле, исказят чистое учение.

Эти примеры должны привлечь мистиков умеренных и трезвенных. Если они смиренны и послушны, то должны предоставить пастырям Церкви не только непререкаемое определение истин веры, но также и выбор всех тех выражений, которыми было бы уместно пользоваться. Апостол Павел готов был никогда не есть мясо, чтобы не соблазнить меньшего из своих братьев, за которого умер Иисус Христос. Что же может заставить нас тогда дорожить теми или иными выражениями, если они способны соблазнить неутвержденные души? Пусть мистики стремятся снять все двусмысленности, зная, что их выражениями злоупотребляют для того, чтобы осквернить самое святое; пусть говорящие без предосторожностей, в несообразной и преувеличенной манере, объясняются и не упускают ничего для назидания Церкви; пусть погрешившие в основаниях учения не ограничиваются осуждением заблуждений, но признают, что сами веровали в них; пусть воздадут хвалу Богу, пусть не стыдятся своих заблуждений, ибо заблуждаться – естественная участь человека; пусть, наконец, смиренно исповедуют свои заблуждения, поскольку те уже не являются их заблуждениями, после того как смиренно ими исповеданы. Именно для того чтобы отделить истину от заблуждений в вещах столь тонких и важных, два известных прелата[2] и предложили в свое время публике тридцать четыре пункта, содержащих в себе суть

[1] Пьер де Берюлль [Pierre de Berulle] (1575–1629) – французский иезуит, кардинал, мистический писатель. – *Примеч. пер.*

[2] Епископы Боссюе и де Ноай, которые в 34 статьях, составленных в Иси, осудили в 1695 г. мистическое учение г-жи де Гюйон. – *Примеч. пер.*

учения о внутреннем пути, и я претендую в своей работе только на более пространное изъяснение этих начал.

Все внутренние пути ведут к чистой, бескорыстной любви. Эта чистая любовь есть высшая ступень христианского совершенства и цель всех известных святым путей. Кто не принимает ничего сверх этого, пребывает в традиции; кто переходит эти пределы – уже прельщается. Если кто-то сомневается в истине и совершенстве этой любви, я готов показать ему традицию всеобщую, очевидную и непрерывную: от апостолов до св. Франциска Сальского, – более того, я готов, если читатель пожелает, представить здесь изречения отцов, учителей школы и святых мистиков, единодушно свидетельствующих о ней. Тогда станет очевидно, что отцы выражались так же сильно, как святой Франциск Сальский, и что о бескорыстной любви в отношении спасения они рассуждали подобно недавно жившим святым, над которыми так издеваются пренебрежительные критики, находя у них похожие мысли. Даже святой Августин, некоторыми почитающийся противником этого учения, не менее других наставляет в нем. Поистине именно его суждения и необходимы прежде всего, чтобы хорошо изъяснить чистую любовь и ясно обозначить пределы, за которые ее бескорыстие не должно выходить. Ее бескорыстие никогда не может существовать вне желания любить Бога беспредельно, ни ради степени, ни ради долготы любви; оно никогда не может существовать вне согласия с благоволением Бога, Который хочет нашего спасения и Который хочет, чтобы мы хотели его вместе с Ним ради Его славы. Эта бескорыстная любовь всегда сохраняет в неприкосновенности согласие с писаным законом, упражняется во всех тех же отдельных добродетелях, что и любовь небескорыстная, с той единственной разницей, что она осуществляет их просто, мирно, не заботясь о личной выгоде.

Святое безразличие, так похваляемое святым Франциском Сальским, есть только бескорыстие этой любви, которая всегда безразлична в том смысле, что не имеет направленной на личную выгоду воли, но всегда определенна, поскольку по-

ложительно желает все то, что Бог нас понуждает желать через писаный закон и влечение благодати.

Чтобы достичь этого состояния, нужно очистить любовь, и все внутренние испытания сводятся к этому очищению. Созерцание, даже самое пассивное, есть только мирное и единообразное упражнение в этой чистой любви. От медитации, где исполняются акты размеренные и рассудочные, к созерцанию, в котором акты просты и непосредственны, переходят только по мере того, как переходят от небескорыстной любви к бескорыстной. Пассивное состояние и преображение души в духовном браке – иными словами, существенное или непосредственное соединение с Богом – есть только совершенная чистота этой любви, пребывание в которой доступно весьма малому числу душ, притом что это состояние не бывает устойчиво неизменным и вовсе лишенным простительных грехов. Когда я говорю обо всех этих различных степенях, наименование которых так мало известно большинству верных, я забочусь лишь о том, чтобы посвятить их в обычай достаточного числа святых, признанных Церковью и передавших нам свой опыт именно в этих выражениях. Более того, я сообщаю эти выражения только для того, чтобы затем со всевозможной осторожностью и точностью изъяснить их. Итак, все внутренние пути ведут к чистой любви как своей цели; и самой возвышенной из всех степеней в странствиях земной жизни является состояние навыка в этой любви. Оно есть основание и вершина всего строения. Нет ничего более дерзкого, чем оспаривать чистоту этой любви, столь достойной всеобъемлющего совершенства нашего Бога и Его ревности, которая есть огнь поядающий. Но нет также ничего более дерзкого, чем ради несбыточной утонченности исключать из этой любви все действительные акты отдельных добродетелей. Наконец, было бы не менее дерзко, не менее опасно искать совершенство внутренних путей в неких мистических состояниях помимо тех, что твердо определены состоянием навыка чистой любви.

Желая предупредить возможные неудобства, я распределил содержание этой работы по статьям согласно степеням духовной жизни, обозначенным для нас мистиками. Каждая статья состоит из двух частей. Первая содержит в себе изложение истины, на которой я настаиваю и которая вмещает в себя все, что дозволено опытом святых и чем должно ограничить здравое учение о чистой любви. Вторая часть излагает заблуждения, и в ней я точно указываю место, откуда начинается опасность прельщения. Представляя, таким образом, в каждой статье то, что выходит за рамки традиции, я даю этому определение и осуждаю со всей богословской строгостью.

Таким образом, мои статьи будут в своей первой части собранием точных дефиниций для выражений святых, чтобы ограничиться, таким образом, только неоспоримым, только тем, что не могло бы более ни вызвать двусмысленность, ни смутить самые совестливые души. Это будет своего рода словарь дефиниций, что позволит в точности оценить каждое выражение. В совокупности эти дефиниции образуют простую и всеобъемлющую систему внутренних путей, которая будет иметь совершенное единство, поскольку все очевидным образом сведется к упражнению чистой любви, столь же определенно преподанному древними отцами, сколь и святыми недавних дней.

С другой стороны, вторая часть моих статей покажет все следствия ложных основоположений, способных возбудить опаснейшие, противные вере и нравам заблуждения, сокрытые под маской совершенства. В каждой статье я буду стараться обозначить, где возникает начало двусмысленности, и подвергнуть осуждению ложное учение, ни в чем не отступая при этом от опыта святых авторов. Мистики, если они готовы слушать меня без предубеждения, ясно увидят, что я понимаю их и употребляю их выражения, правильно воспроизводя подлинный смысл последних. Я даже предоставляю мистикам судить, не изъясняю ли я их выражения с большей точностью, чем это делало большинство из них доселе, ибо я сознательно стараюсь свести их

выражения к идеям ясным, точным и дозволенным традицией, не отходя от сути вещей. Все мистики, на деле любящие только истину и предание Церкви, должны быть удовлетворены этим планом. Я мог бы приложить большое количество точных выписок как из древних авторов, так и из учителей школы и святых мистиков, но это предприятие слишком бы увеличило мой труд и привело бы к бесчисленным повторениям, что, по-моему, наскучило бы читателям. Это заставило меня опустить собрание выписок, уже расставленных по порядку. Чтобы сберечь труд читателя, я сразу предполагаю эту традицию изначальной и непрерывной и ограничиваюсь тем, что представляю ясную систему, согласную с богословскими дефинициями. Сухость такого подхода кажется мне весьма досадной помехой, но меньшей, чем изнурительные длинноты.

Мне остается только изложить по порядку то, что я берусь изъяснить. Я полагаюсь не на себя, но на Бога, поставляющего на служение Себе самых ничтожных и недостойных Своих рабов. Мое учение не должно быть моим учением, но учением Иисуса Христа, посылающего пастырей. Горе мне, если я говорю что-то от себя! Горе мне, если, по обязанности уча других, я не окажусь самым послушным, самым покорным чадом Церкви: католической, апостольской и римской!

Я начинаю осуществление своего плана с простого описания того, какой различный смысл можно вложить в понятие любви к Богу, чтобы дать ясное и четкое представление о положении дел в этом вопросе; за сим читатель обретет мои статьи, утверждающие истину и осуждающие заблуждение в каждой точке внутреннего пути.

Описание различных родов любви к Богу

1. Можно любить Бога не ради Него, но ради отличаемых от Него благ, которые зависят от Его могущества и которых надеются от Него добиться. Такова любовь плотского иудея, который соблюдает закон ради росы небесной и тука земного. Это не целомудренная и не сыновняя, но чисто рабская любовь.

Если быть до конца точным, это вообще не любовь к Богу, но любовь к самому себе и искание для себя самого не Бога, но того, что исходит от Него.

2. Можно, имея веру, вовсе не иметь духовной любви[1]. Известно, что Бог есть наше блаженство, иными словами, единственный объект, созерцание коего может сделать нас блаженными. Если в этом случае любят Бога как единственное, так сказать, орудие своего блаженства и постольку, поскольку невозможно обрести блаженство ни в каком другом объекте; если смотрят на Бога как на средство для блаженства, относя исключительно к себе, как конечной цели, то это будет скорее любовь к вере, чем любовь к Богу, – по меньшей мере она будет противна порядку, ибо, взирая на Бога как на объект или орудие нашего блаженства, такая любовь соподчиняет Его нам и нашему собственному благу. Хотя эта любовь и понуждает нас не искать ничего, кроме Бога, она тем не менее есть любовь продажная и похотливая по сути своей. *Душа*, – говорит святой Франциск Сальский[2], – *любящая Бога только ради любви к себе самой, устанавливает цель любви в том, чтобы созерцать Бога в свое удовольствие. Увы! Она совершает чрезвычайное кощунство... Душа, любящая Бога только ради любви к себе самой, любит себя так, как должна любить Бога, и любит Бога так, как должна была бы любить себя: все равно как если б кто-то сказал: любовь, которой я предаюсь, есть цель, ради которой я люблю Бога; в том смысле, что любовь к Богу была бы зависимой, второстепенной и низшей относительно любви к себе... это неслыханное святотатство*.

3. Можно любить Бога любовью, носящей имя надежды. Она не полностью озабочена собой, ибо смешана с началом любви к Богу ради Него Самого. Но желание личного блаженства есть ее основополагающий и важнейший мотив. Святой Франциск

[1] Любовь к Богу, кн. II, гл. XVII. – *Примеч. Фенелона.*

[2] Там же. – *Примеч Фенелона.*

Сальский так рассуждает об этой любви[1]: *Я не говорю о всех тех случаях, когда она нас настолько обращает к себе, что понуждает любить Бога единственно ради любви к себе... Есть большая разница между словами: я люблю Бога ради благ, которых от Него ожидаю, – и словами: я люблю Бога только ради благ, которых от Него ожидаю*. Эта любовь надежды называется так потому, что мотив личной выгоды все-таки преобладает в ней: это начало обращения к Богу; но еще не истинная праведность. Именно про эту любовь надежды св. Франциск Сальский говорит[2], что *совершенная любовь обретается только в духовной любви; в надежде же любовь несовершенна, потому что не стремится к бесконечному Благу, поскольку Оно есть Благо в Себе Самом, а следовательно, постольку Оно есть Благо для нас... но поистине никто не смог, ограничившись только этой любовью, ни соблюсти заповеди Божии, ни обрести жизнь вечную*.

4. Есть духовная любовь, еще хранящая в себе остаток озабоченности собой, но уже поистине любовь праведная. Это о ней говорит Франциск Сальский выше: *Совершенная любовь обретается только в духовной любви*. Эта любовь ищет Бога ради Него Самого, и она предпочитает Его всему без изъятия.

Только благодаря такому предпочтению эта любовь и способна нас оправдать. Она предпочитает Бога и его славу не только всему внешнему творению, но и нам самим. И вот основание этого: мы не менее принадлежим к тварям, низким и недостойным идти в сравнение с Богом, чем все остальное тварное бытие. Ведь речь идет о Боге, Который создал нас не для нас самих, не для другой какой твари, а только для Себя Самого.

Он не менее ревнует нас к нам самим, чем к тем внешним объектам, которые мы могли бы любить. Собственно говоря, единственная вещь, к которой Он ревнует нас, – это мы

[1] Charité – (*фр.*; caritas – *лат.*) – перевод «духовная любовь» удержан везде, где встречается это слово, столь важное для блж. Августина и августинистов. – *Примеч. пер.*

[2] Любовь к Богу, кн. II, гл. XVII. – *Примеч. Фенелона*.

сами. Он видит ясно, что мы сами и есть то, что влечет нас с наслаждением любить все внешние объекты. Он не может обмануться в Своей ревности. Действительно, только любовь к самим себе определяет все наши привязанности. Все, что не от духовной любви, говорит блаженный Августин, то от похоти. Таким образом, именно эту последнюю, корень всех пороков, и поражает ревность Божия. До тех пор пока мы еще любим только любовью надежды, в которой искание личной выгоды преобладает над исканием славы Божией, душа еще неправедна. Но когда любовь бескорыстная, или духовная, превозмогает озабоченность небескорыстной надежды, тогда душа, любящая Бога, поистине возлюблена Им. Тогда душа любит Бога ради Него и ради себя, но в том смысле, что изначально она любит славу Божию и ищет своего собственного блаженства только как средства, соподчиненного конечной цели, какова есть слава ее Творца. Необязательно, чтобы это предпочтение Бога и Его славы себе и своим интересам всегда ясно обнаруживалось в праведной душе. Вера удостоверяет нас, что слава Божия и наше блаженство нераздельны. Достаточно, если это предпочтение, столь праведное и столь необходимое, будет действительным, хотя и не явно выраженным в повседневной жизни. Нужно только, чтобы оно вполне проявлялось в чрезвычайных случаях, когда, желая нашего очищения, Бог испытывает нас. Тогда Он дарует нам по силе испытаний свет и мужество, чтобы понести их и взрастить это предпочтение в наших сердцах. В противном случае было бы бесполезно пытаться обрести Его в глубинах сердца.

5. Можно любить Бога чистой духовной любовью без всякой примеси мотива личной выгоды. Тогда среди скорбей любят Бога не менее преданно, чем любили бы Его во дни, когда Он осыпает душу утешениями. Ни страх наказаний, ни желание воздаяния не имеют более части в этой любви. Тогда любят Бога уже не ради заслуг, не ради совершенства, не ради блаженства, даруемого любовью. Тогда Его любили бы не меньше, если бы даже, по предположению невозможному, Он

не замечал бы любящего или пожелал бы осудить его на вечные страдания. В то же время Его любят тогда как совершенное и непреложное блаженство тех, кто хранит Ему верность. Его любят как наше личное благо, как наше обещанное воздаяние, как наше все. Но Его не любят по причине озабоченности будущим блаженством и положенным нам воздаянием. Это точнейшим образом выразил святой Франциск Сальский в следующих словах[1]: *Вовсе не одно и то же – сказать: я люблю Бога ради меня; или сказать: я люблю Бога ради любви к себе... Первое есть святая нежность супруги... второе – святотатство* – и т. д. Он говорит еще в другом месте: *Чистота любви состоит в том, чтобы не иметь ничего для себя, чтобы взирать только на волю Божию, ради которой быть готовым и на вечные муки вместо вечной славы*. Бескорыстная душа в состоянии чистой духовной любви ждет, желает, чает Бога как своего блага, своего воздаяния, как Того, Кто ей обещан и Кто для нее всё. Она Его желает для себя, но не ради любви к себе. Она его желает для себя, чтобы сообразовываться с Его волей, которой Он желает для нее. Но она не желает Его ради любви к себе, поскольку не искание личной выгоды отныне движет ею.

Такова чистая и совершенная любовь, упражняющаяся в тех же самых добродетелях, что и смешанная любовь, с той, однако, разницею, что она изгоняет как страх, так и всякое смятение и, кроме того, лишена суетности небескорыстной любви.

Напоследок хочу подчеркнуть, что ради исключения всякой двусмысленности в вещах, где она так опасна и где так сложно избежать ее, я соблюдаю всегда с точностью наименования, которые даю этим пяти родам любви, чтобы их лучше различить.

Любовь плотских иудеев, для которых дары Бога существуют отдельно от Него и которые вовсе не любят Бога ради Него Самого.

Любовь, при которой любят Бога только как средство или единственное орудие блаженства, причем последнее соотносят

[1] Любовь к Богу, кн. II. Гл. XVII. – *Примеч. Фенелона*.

только с собой как конечной целью, – такая любовь может именоваться любовью вожделения.

Любовь, в которой мотив нашего собственного интереса преобладает еще над мотивом славы Божией, – она называется любовью надежды.

Любовь духовная, к которой примешивается еще искание личной выгоды, соподчиненное изначальному мотиву и конечной цели, какова есть слава Божия, она должна быть названа смешанной духовной любовью. Но поскольку мы имеем нужду в любой момент противопоставить эту любовь той, которая называется чистой и совершенно бескорыстной, я вынужден дать этой смешанной любви имя небескорыстной постольку, поскольку в своих проявлениях она еще смешана с заботой о личном блаженстве, хотя она и есть любовь, предпочитающая Бога себе.

Любовь, действующая только ради Бога, рассматриваемого в Себе Самом, и не имеющая никакого смешения ни с озабоченностью личным блаженством, ни со страхом, ни с надеждой, есть любовь чистая или совершенная духовная любовь.

Статья 1 – истина

Любовь чистого вожделения, или чисто продажная любовь, которая желала бы только Бога, но желала бы Его, заботясь единственно о собственном счастье, и лишь потому, что полагала бы в Нем орудие своего блаженства, была бы недостойна Бога. Этой любовью Его любили бы как скупой любит свое серебро или сладострастник – свое наслаждение; таким образом, все относящееся к Богу Самому по Себе становилось бы лишь средством для достижения цели. Это было бы ниспровержением порядка, это была бы, согласно Франциску Сальскому[1], *кощунственная любовь и неслыханное святотатство*. Однако эту любовь чистого вожделения, или чисто продажную, ни в коем случае не нужно путать с любовью, называемой богословами

[1] Любовь к Богу, кн. II. Гл. XVII. – *Примеч. Фенелона*.

«любовью предпочтения»; последняя есть любовь к Богу, также смешанная с заботой о личном блаженстве, однако у пребывающих в ней эта забота всегда подчинена изначальной цели, какова есть слава Божия. Любовь чистого вожделения, или чисто продажная, есть скорее любовь к самому себе, чем к Богу. Она может стать хорошим средством для воспитания благочестия постольку, поскольку дает противовес страстям и внушает правильное понимание того, что есть истинное благо; однако она противоречит сущностному порядку творения; она не может быть действительным началом истинного внутреннего благочестия. Напротив того, «любовь предпочтения», хотя и небескорыстная, может стать оправданием для души; лишь бы личная выгода была тут соотнесена с любовью к Богу и соподчинена ей, а слава Божия являлась бы изначальной целью, – в том смысле, что мы не менее искренне должны были бы предпочитать Бога себе самим, чем остальному творению. Это предпочтение необязательно всегда должно быть выраженным; главное, чтобы оно было действительным, ибо Бог, Который ведает тот прах, из которого мы сотворены, и жалеет детей своих, не требует от нас различимого и недвусмысленно обозначенного предпочтения, кроме случаев, когда Сам по благодати дает нам силу нести искушения, в коих это предпочтение не может не обнаружиться.

Говорить так – значит говорить, ни в чем не удаляясь от учения святого Тридентского собора, провозглашающего, что вопреки мнению протестантов «любовь предпочтения», движимая мотивом славы Божией, с которым соотнесены и которому соподчинены наши личные интересы, не есть грех; собор осуждает[1] тех, кто уверяет, что *мы прямо согрешаем во всех своих делах, если помимо основополагающего желания прославить Бога задумываемся также о вечном воздаянии, чтобы побороть свою лень и приободриться в прохождении своего поприща*. Говорить так – значит говорить вместе со святым Франциском Сальским и всей школой, последующей учению мистиков.

[1] Сес[сия]. VI, гл. XI. – *Примеч. Фенелона*.

Статья 1 – заблуждение

Всякая небескорыстная любовь, к которой примешана забота о нашем собственном вечном блаженстве, даже если она и подчинена основополагающему мотиву славы Божией, есть любовь Бога не достойная, но такая, от которой душа должна очищаться как от подлинной нечистоты или греха. А любовью чистого вожделения, или чисто продажной любовью, невозможно воспользоваться даже для того, чтобы подготовить заблудшие души к обращению, разрешая их таким образом от страстей и греховных навыков и приводя к смиренному восприятию глаголов веры.

Говорить так – значит противоречить постановлению святого Тридентского собора, провозгласившего, что смешанная любовь, в основании которой лежит мотив славы Божией, не есть грех. Кроме того, это значит противоречить опыту всех святых пастырей, знающих подлинные обращения, подготовленные любовью вожделения и рабским страхом.

Статья 2 – истина

Есть три различных степени или три известных рода праведности на земле. Праведники первого рода пребывают в любви, предпочитающей Бога всему постольку, поскольку они праведны; но хотя это любовь подлинная и главенствующая в них надо всем, она еще смешана со страхом за свое личное блаженство. Любовь других тем более может быть названа «любовью предпочтения»; но хотя это любовь подлинная и главенствующая в них надо всем, она еще смешана с надеждой на достижение личного блаженства постольку, поскольку оно личное. Потому святой Франциск Сальский говорит[1], что *святое смирение еще имеет свои собственные желания*, *однако они послушны ему.* Эти два рода любви входят в тот четвертый разряд, что в моих определениях я называю «небескорыстной любовью».

[1] Любовь к Богу, кн. IX. – *Примеч. Фенелона*.

Третий, несравненно более совершенный, чем два других, род праведности заключается в любви всецело бескорыстной, которая может быть названа чистой, чтобы дать понять, что она не влекома никакой иной целью, как только стремлением к возвышеннейшей божественной Красоте в Ней самой и ради Нее самой. Именно это имели в виду древние, говоря, что существует три состояния: первое – состояние праведников, еще не свободных от страха из-за остатка надежды *раба*. Второе – состояние тех, кто взыскует еще собственной выгоды из-за остатка надежды *наемника*. Третье – тех, кто заслуживает имя *сына*, ибо любит Отца помимо всякого мотива, связанного с достижением личного блаженства, надеждой или страхом. Именно это авторы недавнего времени обозначали под другими, тождественными по смыслу именами. Они также указывали на три степени. Первая есть жизнь очищения, когда порок побеждается любовью, смешанной с мотивом страха перед наказанием; вторая есть жизнь просвещения, когда стяжается ревность о добродетелях посредством любви, смешанной с мотивом надежды на вечное блаженство; наконец, третья есть жизнь созерцательная или соединяющая с Богом, в которой обретают единство с Богом через мирное упражнение чистой любви. В этом последнем состоянии не теряется ни сыновний страх, ни надежда чад Божиих, хотя сам мотив страха или надежды и исчезает.

Страх, очищаясь, преображается и становится чуткостью любви и безмятежной почтительностью сына. Тогда это тот невинный страх, который пребывает вовеки. Также и надежда не исчезает, но уцеломудривается чистотой любви. Тогда это действительное желание и некое искреннее ожидание исполнения обетований, не только эсхатологических и всеобщих, но еще и исполнение обетований в нас и для нас в согласии с волей Божией; но единственно потому, что такова Его воля, и без всякой примеси самоозабоченности. Причем эта чистая любовь не ограничивается только тем, чтобы не желать себе иного воздаяния, кроме самого Бога. Всякий наемник, наемник по

сути, имей он веру в богооткровенные истины, не мог бы желать иного воздаяния, кроме Бога, поскольку он познавал бы Его как бесконечное благо и как бытие, только в Себе Самом заключающее его истинную награду, или как единственное орудие своего блаженства. Этот наемник тоже желал бы в будущей жизни лишь Бога, но он желал бы Бога как объективное блаженство или как объект своего блаженства, для того чтобы присоединить Его к своему формальному блаженству, так сказать, к себе самому, т. е. к тому, кого он и хотел бы сделать счастливым и кто составляет его главную цель. Напротив, тот, кто любит чистой любовью, отбросив всякую самоозабоченность, не движим более мыслью о своем благополучии в вечности. Он желает блаженства для себя только по причине того, что этого хочет Бог, и что Он хочет, чтобы каждый из нас желал бы этого для Его славы. Если же – в случае, который невозможен и по причине обетований совершенно невероятен, – Бог захотел бы уничтожить души праведных в момент их телесной смерти или в самом деле лишить их созерцания Своей Славы и вечно содержать их в искушениях и нищете этой жизни, как это предполагал святой Августин, или на самом деле заставить их страдать вдали от Себя всеми муками ада в продолжение вечности, как это предполагал святой Хризостом вместе со святым Климентом, эти души, достигшие третьего состояния, состояния чистой любви, не разлюбили бы Его и не стали бы служить Ему с меньшей преданностью. Еще раз: это правда, что такое предположение невозможно по причине обетований, ибо Бог предал Себя за нас, чтобы стать нашим воздаянием: мы уже не можем более отделить наше блаженство от возлюбленного Бога с окончательной определенностью, однако вещи, которые не могут быть разделены с точки зрения объекта, вполне реально могут различаться в то же время с точки зрения мотива. Бог не может лишить блаженства верную душу; однако она может любить Его с таким бескорыстием, что воззрение на Бога как на источник блаженства ничем не увеличит ее любовь, в которой она самозабвенно пребывает и которой любила бы Его точно так

же, если бы даже Он никогда не должен был бы стать ее блаженством. Утверждать, что такая точность в различении мотивов есть напрасная изысканность, значило бы не считаться с Божественной ревностью и ревностью святых вопреки им самим; это значило бы как напрасной изысканностью пренебрегать утонченностью и совершенством чистой любви, утвержденной на многовековой традиции такого разграничения мотивов.

Говорить так – значит говорить, следуя всеобщей христианской традиции, от древнейших отцов и до св. Бернара; это значит говорить – как все крупнейшие учители школы, наконец, как все мистики, канонизированные или почитаемые всей Церковью, несмотря на некоторые допустимые погрешности в их рассуждениях; в Церкви нет ничего более очевидного, чем эта традиция, и было бы чрезвычайной дерзостью с нею бороться или отступать от нее. Предположение того невозможного случая, о котором мы только что говорили, далеко отстоит от нескромных и опасных предположений нынешних мистиков и, напротив того, определенно высказано Климентом Александрийским, Кассианом, св. Златоустом, св. Григорием Назианзином, св. Ансельмом и св. Августином, которым последует немалое число святых.

Статья 2 – заблуждение

Есть любовь настолько чистая, что она не хочет более воздаяния, каковое есть Сам Бог. Она не хочет его более ни в себе, ни для себя, хотя вера учит нас, что Бог хочет этого в нас и для нас и что нам предписано желать сего как служащего к Его славе.

Эта любовь доводит свою бескорыстность до того, что готова вечно ненавидеть Бога либо перестать любить его вообще; или отрицает сыновний страх, который есть не что иное, как утонченность ревнивой любви; или хочет уничтожить всякую надежду вообще, тогда как чистейшая надежда есть только мирное желание восприятия в нас и для нас действия обетований Бога согласно Его воле и ради чистой Его славы, без

какой-нибудь примеси озабоченности собой; или доходит до того, чтобы учить нас ненавидеть самих себя подлинной ненавистью, в том смысле что препятствует нам любить в себе Его творение и Его образ, как мы любим его духовной любовью в наших ближних, любим ради Первообраза.

Говорить так – значит, безумно богохульствуя, давать имя чистой любви грубому и кощунственному отчаянию или ненависти к делам Творца. Это значит – из чудовищного сумасбродства желать, чтобы, будучи образом Божиим, мы обратились бы против своего Первообраза. Это значит – ради любви несбыточной разрушить саму любовь. Это значит – поразить христианство в самое сердце.

Статья 3 – истина

Следует позволить душам пребывать в любви, еще смешанной с мотивом личной выгоды, до тех пор пока действие благодати их там удерживает. Подобает даже уважать эти мотивы, обретаемые нами во всех книгах Священного Писания, во всех драгоценнейших памятниках традиции, во всех молитвенных прошениях Церкви. Подобает пользоваться этими мотивами, чтобы обуздывать страсти, упрочивать добродетели и освобождать души от всего, чем притягивает их здешняя жизнь.

Эта любовь, хотя и не столь совершенная, как та, что вполне бескорыстна, тем не менее за века дала немало святых, и многие святые души так и не достигли в этой жизни бескорыстного совершенства любви; отнять у них озабоченность личным блаженством, поддерживавшую и воодушевлявшую их в опасностях, не подавляя в то же время любви, – значило бы только смутить их и ввергнуть в искушения. Было бы бесполезно и нескромно предлагать им любовь более возвышенную, но недостижимую без внутреннего озарения и влечения благодати. И даже тот, кто приближается к такому благодатному озарению или влечению, еще бесконечно далек от того, чтобы познать эту любовь в действительности; наконец, тот, кто пребывает в ней действительно, но пока несовершенен, еще весьма далек

от того, чтоб она стала в нем единообразным упражнением и привычным навыком.

Что существенно важно для духовничества, так это только шаг за шагом следовать благодати с терпением, осторожностью и беспредельной чуткостью. Нужно ограничиться тем, чтобы дать возможность действовать Господу и не посягать на чистую любовь до тех пор, пока Господь внутренним помазанием Сам не начнет отверзать сердце тому слову, которое слишком жестоко бывает для душ, еще привязанных к самим себе, и слишком способно соблазнить или смутить их. Тогда, если правило это соблюдено, не успевает даже отняться у души опора небескорыстных упований, как действием божественной благодати уже открывается ей понемногу чистая любовь. Ведь достаточно только с достоверностью показать душе, насколько достоин ее любви Господь в Себе Самом, чтобы она не захотела уже более прибегать к помощи смешанной любви.

Говорить так – значит говорить, как всегда понуждает делать это дух благодати и опыт внутренних путей; это значит – оградить души от прелести.

Статья 3 – заблуждение

Небескорыстная любовь есть любовь низменная, грубая, недостойная Бога, которую души возвышенные должны презирать. Нужно как можно скорее почувствовать к ней отвращение, чтобы с самого начала устремиться к любви вполне бескорыстной.

Нужно отгонять мысли, побуждающие нас страшиться смерти, Божия суда и ада, ибо это свойственно только рабам; нужно забыть о стремлении к небесному отечеству и отбросить всякий небескорыстный мотив надежды. После же того как эти души вкусят совершенно бескорыстной любви, нужно предположить, что их посетило влечение и благодать; нужно отказаться от всех действий, которые не отвечают совершенству этой чистейшей любви.

Говорить так – значит не разуметь путей Божиих и действий Его благодати. Это значит – желать, чтобы Дух дышал там, где мы хотим, вместо того чтобы дать ему дышать там, где хочет Он. Это значит – путать степени внутренней жизни. Это значит – пробуждать в душах честолюбие и духовную скаредность, о которой говорил блаженный Иоанн де ля Круз. Это значит – отклонять истинную простоту чистой любви, следующей за благодатью, никогда не стремясь предупредить ее. Это значит – безумно извращать основания христианской праведности; я имею в виду страх, который есть начало премудрости, и надежду, в которой мы спасены.

Статья 4 – истина

По мере того как душа навыкает в чистой любви, надежда, будучи далека от своего исчезновения, совершенствуется, сохраняя в то же время свое отличие от любви духовной. Тогда 1) навык прочно поселяется в душе и сообразуется с теми добродетелями, которые должны быть исполнены; 2) при упражнении в этой добродетели ее всегда можно отличить от духовной любви – именно так. Это различение или уточнение добродетелей не есть различение их целей. Все добродетели должны иметь одну цель, хотя они и подлинно отличны одна от другой. Святой Августин уверяет[1], что *духовная любовь осуществляет в себе одной все добродетели*. Святой Фома говорит, что *духовная любовь есть форма всех добродетелей*, поскольку она осуществляет и приводит все к цели, какова есть слава Божия. Святой Франциск Сальский, столь категорично и столь настойчиво исключавший всякое небескорыстие из любой добродетели, свойственной совершенной душе, шел прямо по стопам святого Августина и святого Фомы и ссылался на них. Все они следовали всеобщей традиции, говорящей о существовании третьего рода праведников, утверждающих чистоту своей любви на отказе от всякой заботы о личном блаженстве.

[1] Об обыч[аях] Цер[кви]. Кн. I. – *Примеч. Фенелона.*

Таким образом, несомненно, что в этом состоянии им более не нужно искать надежды, возбуждаемой мотивом личной выгоды: иначе это значило бы одной рукой разрушать то, что делает другая; это значило бы глумиться над столь святой традицией; значило бы утверждать и отрицать одну и ту же вещь в одно и то же время; значило бы желать обрести мотив личной выгоды в любви вполне бескорыстной. Нужно, следовательно, хорошо запомнить, что не расхождение целей или мотивов определяет различение или уточнение добродетелей. То, что определяет это различение, есть расхождение формальных объектов. В конце концов, из того, что надежда остается действительно отличимой от любви духовной, вовсе не следует с необходимостью, что они различаются целями: напротив, у добродетельных христиан они должны иметь одну цель. Достаточно того, чтобы формальный объект надежды не был формальным объектом духовной любви. Итак, в состоянии навыка вполне бескорыстной любви два формальных объекта двух этих добродетелей остаются весьма различными; следовательно, обе эти добродетели сохраняют в этом состоянии различие и точное обозначение согласно всем правилам схоластики. Формальный объект духовной любви есть благость и красота Бога, взятые просто и безусловно в себе самих, вне всякой соотносимой с нами идеи. Формальный объект надежды есть благость Бога, поскольку она есть благо для нас, и благо труднодостижимое: итак, эти два объекта, взятые со всей точностью, в строгом смысле слова и в согласии с их формальной концепцией, весьма различны. Следовательно, различие объектов сохраняет различие или точное обозначение двух этих добродетелей. Нет сомнения, что Бог, поскольку Он совершенен в Самом Себе вне всякого отношения ко мне, и Бог, поскольку Он есть мое благо, к которому я стремлюсь, суть два объекта, формально весьма различных. В этом нет никакого смешения с точки зрения объекта, уточняющего обозначение добродетели; оно есть только с точки зрения цели, но здесь оно и должно сохраниться, поскольку вовсе не пре-

пятствует тому, чтобы добродетели были обозначены точно. Единственная трудность, которая остается, – это объяснить, каким образом душа всецело бескорыстная может желать Бога, поскольку Он есть ее благо. Не значит ли это, скажут, помрачать совершенство ее бескорыстия, отступать от пути Господня и возвращаться к озабоченности личной выгодой вопреки традиции святых всех времен, отвергавших всякую личную заинтересованность для праведников третьего рода? Легко ответить, что чистейшая любовь вовсе не мешает нам желать и на деле делает нас желающими того, что Бог хочет, чтобы мы желали. Бог хочет, чтобы я желал Бога, поскольку Он есть мое благо, мое блаженство и мое воздаяние. Я желаю Его, если быть формально точным; но я не желаю его под воздействием мысли, что Он есть мое благо. Объект и мотив суть различны; объект есть мое блаженство, но мотив бескорыстен, поскольку следует только за благоволением Божиим. Я желаю этот объект формально и в этом удвоении, как говорит школа: но я желаю его единственно по послушанию воле Божией, понуждающей меня желать. Объект формальный относится к надежде, общей всем праведникам, и это есть тот формальный объект, которым уточняется обозначение добродетели. Цель та же, что и у любви; но мы видим, что единство цели не смешивает добродетели. Без сомнения, я могу желать мое высочайшее благо, поскольку оно есть мое воздаяние и иного другого нет, и желать этого в согласии с Богом, Который хочет, чтобы я этого желал. Тогда я желаю то, что действительно, и то, что познаю, как величайшую мою выгоду, без того чтобы мотив личной выгоды хоть как-то обусловливал это. В этом состоянии надежда остается отличимой от любви, не повреждая чистоту или бескорыстность самого состояния. Именно это св. Франциск Сальский выразил в словах, которые столь богословски точны[1]: *Вовсе не одно и то же сказать: я люблю Бога ради меня; или сказать: я люблю Бога ради любви к себе...*

[1] Любовь к Богу, кн. I, гл. XVII. – *Примеч. Фенелона.*

Первое есть святая нежность супруги... второе – откровенное святотатство... и т. д.

Говорить так – значит сохранить различие богословских добродетелей в совершеннейших состояниях внутренней жизни и, следовательно, не отступить ни в чем от учения святого Тридентского собора. В то же время это значит изъяснить традиции отцов, учителей школы и святых мистиков, которые говорили о третьем роде праведников, пребывающих в состоянии навыка чистой любви, не ища в нем никакой выгоды для себя.

Статья 4 – заблуждение

Достигнув третьей ступени совершенства, душа уже не желает более ни своего спасения как своего спасения, ни Бога как своего первоверховного блага, ни воздаяния как воздаяния, хотя Бог и желал бы, чтобы она имела волю к этому. Откуда следует, что в этом состоянии она уже не может совершать никаких актов истинной надежды, отличимой при этом от духовной любви; иными словами, не может более ни желать, ни ожидать исполнения обетований ни в себе, ни для себя, ни даже для славы Божией.

Говорить так – значит ставить совершенство в формальное противоречие с волей Бога, желающего нашего спасения и желающего, чтобы мы желали этого для Его славы, как наше собственное воздаяние. В то же время это означает смешивать в одном упражнении богословские добродетели вопреки постановлению святого Тридентского собора.

Статья 5 – истина

Есть два различных состояния святых душ. Первое – это святое смирение. Душа смиренно желает или по крайней мере могла бы желать некоторых вещей для себя, побуждаемая к тому заботой о личной выгоде. Святой Франциск Сальский говорит[1], что *она еще имеет свои собственные желания, однако*

[1] Любовь к Богу, кн. IX. – *Примеч. Фенелона.*

они послушны ей. Она покоряет, подчиняет свои небескорыстные желания воле Бога, исполнение которой она предпочитает личной выгоде. Тем самым это смирение хорошо и похвально. Второе состояние есть святое безразличие. Безразличная душа не желает уже более ничего для себя из соображений личной выгоды. Ей не нужно более приводить к послушанию свои своекорыстные желания, поскольку она уже не имеет таковых. Это правда, что у нее еще остаются невольные предпочтения и отторжения, которые ей приходится подчинять себе; однако у нее уже нет желаний вольных и умышленных, продиктованных личной выгодой, исключая те случаи, когда такая душа преданно содействует благодати. Тогда, безразлично следуя последней, она не желает более ничего, кроме единого Бога, и того, к чему Он как Бог привлекает ее желания.

Она любит, это правда, некоторые вещи вне Бога, однако она любит их только ради любви к Богу и именно из любви к самому Богу; ибо Бог есть Тот, Кого она любит во всем том, что Он велит ей любить. Святое безразличие есть только бескорыстие любви, точно так же как святое смирение есть любовь небескорыстная, подчиняющая свою выгоду славе Божией. Безразличие всегда простирается настолько далеко и никогда более далеко, чем бескорыстное совершенство любви. Поскольку святое безразличие, собственно, и есть любовь, оно представляет собой начало вполне действительное и вполне положительное: это воля, положительная и формальная, которая нас делает волящими или действительно желающими исполнить всякую известную нам волю Божию. Это не есть тупая вялость, внутреннее бездействие, не-воление, полная отрешенность, вечное равнодушие души. Напротив, это решимость, положительная и устойчивая, желать и не желать, как говорит кардинал Бона. Ничего не желается для себя, но все желается для Бога: ничего не желается для того, чтобы обрести совершенство или блаженство из соображений личной выгоды: но всякое совершенство, всякое блаженство желается постольку, поскольку Богу угодно нас делать волящими этих вещей под воздействием

благодати и в согласии с Его писаным законом, который всегда есть наше незыблемое правило. В этом состоянии спасение уже не желается как собственное спасение, как вечное избавление, как воздаяние за наши заслуги, как величайшая наша выгода: но желается всецело как слава и воля Божия, как то, что Он желает, и желает, чтобы мы желали ради Него.

Было бы нелепо отказывать чистой любви в желании блага, которым Бог желает одарить нас и которого велит желать. Совершенно бескорыстная любовь должна желать того, что Бог желает для нас, точно так же, как того, что Он желает для других. Полный отказ от всякого желания был бы уже не бескорыстием, но угашением любви, которая есть желание и воля истинная: такой отказ не был бы более святым безразличием, ибо безразличие есть состояние, в котором душа равно склонна желать или не желать ради Бога всего, чего желает Он, и не желать для себя того, что Бог не повелевает желать; между тем как эта безрассудная решимость не желать ничего была бы не чем иным, как святотатственным противлением всякой известной нам воле Божией и всякому воздействию Его благодати. Следовательно, нужно просто устранить двусмысленность, возникающую оттого, что речь идет о нежелании своего спасения. Оно желается полностью как воля Божия. Было бы чудовищным богохульством отклонять его в этом смысле; о том же, что сверх того, надо всегда говорить с осторожностью. Единственно верно, что оно не желается постольку, поскольку это именно наше воздаяние, наше благо и наша выгода. В этом смысле святой Франциск Сальский говорит[1], что *если бы Бог пожелал этого хоть чуть-чуть, святые покинули бы рай и пошли в ад*. И еще в другом месте[2]: *если бы мы могли служить Богу без воздаяния, мы должны были бы желать этого*. И еще в другом[3]: *Безразличие есть в то же время и смирение, ибо оно не любит ни-*

[1] II Беседа. – *Примеч. Фенелона.*

[2] Там же. С. 182. – *Примеч. Фенелона.*

[3] Там же. С. 183. – *Примеч. Фенелона.*

чего, что не по воле Божией, так что никакая вещь не коснется безразличного сердца в присутствии воли Божией... Безразличное сердце в руках Божиих уподобляется восковому шару, готовому точно воспринять все напечатления вечной воли. Это сердце не выбирающее, равно расположенное ко всему, не имеющее никакого другого объекта для своей воли, кроме воли своего Бога; сердце, которое прилагает свою любовь не к вещам, которых хочет Бог, но к благости Бога, который их хочет[1]. В другом месте он говорит о св. Павле и св. Мартине[2]: *Они видели рай открытым перед собой, они видели множество ожидающих их на земле скорбей, однако и тот и другой остались безразличными в выборе, и только воля Божия могла перевесить в их сердце*. Он говорит далее[3], что *если бы его осуждение было бы хоть чуть-чуть приятнее Богу, чем его спасение, он оставил бы спасение и заботился бы о своем осуждении*. В другом месте он сказал еще[4]: *Нам подобает полагаться на Божественное провидение не только в том, что относится к вещам временным, но тем более в том, что имеет отношение к нашей духовной жизни и к нашему совершенству*. Он говорит еще: *Идет ли речь о внутреннем или о внешнем, желайте только того, что Бог пожелает для вас*. Наконец, он говорит: *Я почти не имею желаний, но если бы я был в благодати, я не имел бы их вообще. Если бы Бог приближался ко мне, я также шел бы к Нему, если бы Он не желал снизойти ко мне, я остановился бы и ждал*. Другие святые недавнего времени, признанные всей Церковью, употребляли совершенно сходные выражения. Все они говорили о том, что не имеют более личного и небескорыстного желания ни заслуг, ни совершенства, ни вечного блаженства.

Говорить так – значит исключить двусмысленность в предмете столь щекотливом, что не позволительно было бы допустить ее, рассуждая о нем; это значит предупредить все злоу-

[1] Любовь к Богу, кн. IX, гл. XXI – *Примеч. Фенелона.*

[2] Там же. – *Примеч. Фенелона.*

[3] Там же. – *Примеч. Фенелона.*

[4] III Беседа. – *Примеч. Фенелона.*

потребления, которые могли бы возникнуть там, где речь идет о вещах самых важных и самых святых на земле – я разумею чистую любовь; это значит говорить, как все отцы, как все виднейшие учители школы и как все святые мистики.

Статья 5 – заблуждение

Святое безразличие есть абсолютная приостановка воления, некое полное не-воление, полное отвержение всех желаний, даже бескорыстных. Оно простирается гораздо далее, чем бескорыстное совершенство любви. Оно не желает для нас тех вечных благ, на которые указывает писаный закон, которые Бог желает нам дать и которые Он хочет, чтобы мы ради Его славы желали в себе и для себя. Всякое желание, даже вполне бескорыстное, – несовершенно. Совершенство состоит в том, чтобы не желать более ничего, не желать более не только даров Божиих, но даже и Самого Бога, и предоставить Ему делать с нами все, что Ему угодно, без того чтобы к этому примешалась хоть малейшая доля нашей действительной и положительной воли.

Говорить так – значит противоречить всем идеям человеческого разума; это значит искать несбыточного совершенства в полном отрицании основ христианства и даже человечности. Трудно найти выражение достаточно резкое, чтобы достойно охарактеризовать это чудовищное сумасбродство.

Статья 6 – истина

Святое безразличие есть только бескорыстие любви, вовсе не исключающее бескорыстных желаний: оно есть начало действительное и положительное всех тех бескорыстных желаний, которые предуказывает нам писаный закон, равно как и тех, что внушает благодать. Именно потому Даниил именовался *мужем желаний*; именно об этом говорил псалмопевец, обращаясь к Господу: *все мои желания пред очами Твоими*. Безразличная душа желает искренне не только своего спасения, поскольку так благоволит Бог, но также и твердости в вере, исправления своих недостатков, благодатного возрастания в любви и во-

обще всех без изъятия благ духовных, и даже мирских, каковые определены Провидением для предуготовления ко спасению нас и наших ближних. Святое безразличие допускает не только ясно различимые желания и определенно выраженные прошения ради осуществления всякой известной нам воли Божией, но также и великодушные, благородные желания ради всякого возможного воления Божия, которого мы еще не познали.

Говорить так – значит говорить в согласии с истинными началами святого безразличия, и в согласии с суждениями святых, все выражения которых, когда тщательно и подробно изучишь их, без натяжки сводятся к такому чистому и здравому изъяснению, согласному с верой.

Статья 6 – заблуждение

Святое безразличие не допускает никаких ясно различимых желаний, никаких определенных прошений ни духовных, ни мирских благ, имеющих какое-либо отношение или к нашему собственному спасению, или ко спасению наших ближних. Не нужно также принимать к исполнению никаких благочестивых и душеполезных желаний, буде они обнаружатся в нас.

Говорить так – значит противиться воле Божией под предлогом более точного ее исполнения; это значит преступать писаный закон, который указует нам пожелания, но не требует, чтобы они были своекорыстными, страстными или всегда ясно различимыми. Это значит угашать истинную любовь ради безрассудной утонченности; это значит богохульно осуждать слова Писания и церковных молитв, где прошения и пожелания встречаются так часто. Это значит отлучить от Церкви себя самого и оказаться не в состоянии ни устами, ни сердцем молиться вместе с верными.

Статья 7 – истина

Ни святое безразличие, ни иное какое известное Церкви состояние совершенства не дарует душе некое сверхъестественное и чудесное вдохновение. Совершенство внутреннего пути

обретается только на пути бескорыстно взыскующей Бога чистой любви и чистой веры, пути, по которому идут во мраке, не имея никакого иного источника света, кроме самой этой веры, общей всем христианам. Этот мрак чистой веры не приемлет никаких сверхъестественных озарений. Это не значит, что Бог, Который властен в Своих дарах, не мог бы дать их через экстаз, видения, откровение, внутреннее со-общение. Но они не принадлежат пути чистой веры, и святые учат нас, что не нужно тогда сознательно останавливаться на этих сверхъестественных озарениях, но идти дальше, как говорит блаженный Иоанн де ля Круз, и пребывать в вере вполне нагой и вполне темной. Тем более следует остерегаться и не допускать на путях, о которых мы говорим, никаких чудесных и сверхъестественных откровений, в которых безразличные души руководствовались бы сами собой. Их единственное правило – заповеди и советы писаного закона и действительная благодать, всегда согласная с законом. По отношению к заповедям они должны всегда предполагать, не колеблясь и не рассуждая, что Бог не оставляет никого, кто сам не оставил Его прежде, и следовательно, благодать, всегда предваряющая, всегда подается для исполнения заповедей тогда, когда они должны быть исполнены. Таким образом, это значит, что они должны собрать всю свою волю для того, чтобы нарушением заповеди не пойти против благодати. В случаях, когда советы не переходят в заповеди, они должны без смущения исполнять акты либо любви вообще, либо известных добродетелей, частных и ясно различимых, следуя тому, к чему внутреннее влечение благодати приклоняет их скорее: тому или другому – в каждом конкретном случае. Как бы то ни было, можно утверждать, что благодать предваряет их в каждом непринужденном поступке; что эта благодать, которая есть внутреннее дуновение духа Божия, нисходит к ним, таким образом, в каждом отдельном случае; что это явление благодати свойственно всем праведникам и не освобождает их ни от чего, предначертанного писаным законом; что в душах, возвысившихся до чистой любви, она действует только более властно

и своеобычно, чем в тех, которые причастны еще любви небескорыстной, поскольку Бог сообщается совершенным более, чем несовершенным.

Таким образом, когда некоторые святые мистики в святом безразличии принимали внушенные благодатью желания, а все другие отклоняли, нужно всячески остерегаться думать, что они хотели бы тем самым отвергнуть желания и акты, предписанные нам законом, и принимать только те, что были внушены сверхъестественным способом. Это значило бы похулить Писание ради того, чтобы предпочесть ему исступленное вдохновение. Желания и другие акты вдохновения, о которых, как кажется, говорили святые мистики, суть те, что предписаны законом, или подтверждены советами и возникли в безразличной или бескорыстной душе, благодаря дуновению всегда предваряющей благодати, без того чтобы к этому примешалось какое-либо корыстное рвение к ее принятию. Таким образом, все сводится к букве закона и подаваемой чистой любовью благодати, которой душа содействует, не предваряя ее.

Говорить так – значит изъяснять истинный смысл слов святых мистиков; это значит снять все двусмысленности, способные обольстить одних и соблазнить других; это значит предостеречь души против всего, что дает повод к сомнительным мечтаниям; это значит сохранить *образец здравых слов* (2 Тим.1: 13), как это предписано нам апостолом Павлом.

Статья 7 – заблуждение

Души, утвердившиеся в святом безразличии, не знают более никаких желаний, даже бескорыстных, хотя бы они и были предписаны законом. Эти души должны теперь желать только того, к чему влечет их вдохновение, чудесное и сверхъестественное, вне всякой связи с законом. Во всяком деле они действуемы, движимы и наставляемы Господом в том смысле, что лишь Бог желает в них и для них, так что сами они уже не имеют никакой нужды содействовать Ему своей свободной волей. Их святое безразличие, в полной мере подавляющее все

желания, освобождает их от необходимости желать что-либо вообще. Их вдохновение есть единственное их правило.

Говорить так – значит отрицать все заповеди и все советы под предлогом более возвышенного их исполнения; это значит основать в Церкви секту грубых фанатиков; это значит забыть, что Иисус Христос пришел на землю не для того, чтобы избавить от исполнения закона или уничтожить его авторитет, но, наоборот, чтобы исполнить и усовершить, так что скорее прейдут небо и земля, чем слово Спасителя, сказанное для утверждения закона. Наконец, это значит всячески противоречить лучшим из мистиков и перевернуть вверх ногами все учение о чистой вере, явным образом не совместимое со всякими чудесными и сверхъестественными вдохновениями, которым душа следует вольно, как своему правилу и своему основанию, чтобы освободиться от исполнения закона.

Статья 8 – истина

Святое безразличие, которое есть только бескорыстие любви, вступает однажды на путь крайних испытаний, именуемых святыми мистиками оставленностью [abandon]; иными словами, бескорыстная душа совершенно и без остатка оставляется Богом во всем, что касается ее личной выгоды, но не отрекается ни от любви, ни от чего иного, относящегося к славе или благоволению Возлюбленного. Эта оставленность есть только самоотречение или отказ от себя, которых Иисус Христос в Евангелии требует от нас после того, как мы оставим все внешнее. Это отречение от самих себя касается только нашей личной выгоды и не должно препятствовать бескорыстной любви исполнить все, что мы чувствуем обязанными сделать по отношению к самим себе и нашим ближним ради любви к Богу. В свою очередь те крайние испытания, в которых эта оставленность должна обнаружиться, суть искушения, которыми ревнивый Бог хочет очистить любовь и которые отнимают у души все, что позволило бы ей рассчитывать и надеяться на достижение личного блаженства в вечности. Эти испытания описаны многими

святыми как некое безумное чистилище, способное избавить от чистилища будущей жизни души, претерпевающие его с непоколебимой верностью. Только *безрассудные и неверующие,* – полагает кардинал Бона, – *могут отказаться размышлять об этих таинственных и возвышенных вещах и презирать их как заблуждения; пусть даже они и неочевидны, но их удостоверяют люди добродетели весьма почтенной, которые по своему собственному опыту говорят о том, что Бог творит в сердце.* Эти испытания временны. Чем более души по благодати тверды в своем желании очистить себя от всякой озабоченности собой ради ревнивой любви, тем короче испытания. По большей части только тайное под найденным удобным предлогом сопротивление души благодати, только ее, души, своекорыстное и страстное усилие удержать при себе чувственную опору, которой Бог хочет ее лишить, – вот что делает испытания такими долгими и скорбными, ибо Бог не заставляет свое творение страдать бесплодно, но только ради того, чтобы очистить его и одолеть его сопротивление. Искушения, очищающие любовь от всякой озабоченности собой, не походят на другие, общие для всех искушения. Опытные духовники могут различить их по известным знакам. Но нет ничего опаснее, чем принимать общие искушения новоначальных за испытания, посылаемые для полного очищения любви душам возвышеннейшим. Здесь источник всякой прелести, понуждающей заблудшие души впасть в страшные пороки. Эти крайние испытания можно предполагать только в малом числе весьма чистых и вполне умертвивших страсти душ, уже давно вполне подчинивших плоть духу и вполне опытных во всех евангельских добродетелях. Подобает, чтобы это были души смиренные и простосердечные, вплоть до всегдашней готовности публично исповедовать свое ничтожество. Подобает им быть покорными до того, чтобы, не колеблясь, в любую минуту исполнить самые суровые и унизительные приказания, которые могут им дать. Подобает, чтобы они были свободны от пут всякого утешения, всякого самоволия; чтобы они были отрешены от всего и даже

от пути, который привел их к этому отрешению; чтобы они были готовы ко всему, что могут им предписать; чтобы они не держались ни за свой способ молитвы, ни за свой опыт, ни за свои книги, ни за тех, у кого когда-то с доверием спрашивали совета. Подобает им на деле испытать, что их искушения по природе отличаются от обычных искушений постольку, поскольку истинное средство их утишить состоит лишь в отказе от желания найти ощутимую опору для самоутверждения.

Говорить так – значит описать слово за словом испытания святых, о которых свидетельствовали они сами. Это значит в то же время предупредить об очень опасной ошибке, в которую можно впасть по легковерию, думая, будто бы опыт этих испытаний вполне доступен, хотя на самом деле они очень редки; ибо немного на свете душ настолько совершенных, что им остается только очиститься от примешавшихся к божественной любви остатков самости.

Статья 8 – заблуждение

Внутренние испытания навсегда отнимают ощутимо воспринимаемую благодать. Они навсегда упраздняют различимые акты любви и добродетелей. Они приводят душу к действительной и полной невозможности открыться своим духовным наставникам или повиноваться им в сущностном опыте евангельской жизни. Они не могут быть отличены от общих всем христианам искушений. В этом состоянии допустимо скрываться от своих наставников, уклоняться от ярма послушания; испытывая нужду в утешении или просвещении, искать того и другого в книгах или у не имеющих авторитета лиц вопреки запрету наставников.

Духовник может предположить, что душа готова вступить в эти испытания, не проверяя ее прежде на искренность, послушание, умерщвление плоти, уничижение. Можно сразу позволить душе искушениями очистить ее любовь от всякой личной корысти, без того чтобы она научилась прежде сопротивляться гнетущим ее искушениям с помощью действий небескорыстных.

Говорить так – значит отравлять души; это значит лишить их необходимого оружия веры для борьбы с врагами нашего спасения; это значит извратить все пути Господни; это значит проповедовать мятеж и лицемерие среди чад Церкви.

Статья 9 – истина

Душа, которая в этих крайних испытаниях по-видимому оставляется Богом, никогда не бывает оставлена Им. Если в исступлении скорби она просит, чтобы Он послал ей облегчение, Бог отказывается исполнить ее просьбу только потому, что желает совершения силы Своей в немощах и что Его благодати довольно ей. В этом состоянии душа не утрачивает ни власти над собой, в смысле подлинной и совершенной возможности исполнения заповедей, ни возможности следования самым возвышенным советам в согласии с ее призванием и достигнутой степенью совершенства, ни действительных внутренних актов свободной воли, необходимых для осуществления этого. Она не утрачивает ни предваряющей благодати, ни определенно выраженной веры, ни надежды постольку, поскольку она есть бескорыстное желание обетований, ни любви к Богу, ни крайней ненависти даже к простительным грехам, ни внутренней мгновенной уверенности, необходимой для чистоты совести. Она утрачивает только чувственное желание благ, только утешительное и разгоряченное рвение, только привычку к суетливому и своекорыстному исполнению добродетелей, только ту уверенность, что приходит задним числом и благодаря корыстному же рассуждению, необходимому, дабы представить себе самому утешительное свидетельство собственной правоты. Акты же непосредственные и ускользающие от самонаблюдения души, однако вполне действительные и сохраняющие в чистоте все ее добродетели, суть, как я уже говорил, действия, названные святым Франциском Сальским *точкой духа* или *острием души*. Это состояние, смутное и сумрачное, не длится бесконечно и при всей своей продолжительности чередуется с минутами покоя, когда весьма ощутимая достоверность при-

сутствия благодати напоминает не оставляющую за собой следов вспышку молнии во тьме грозовой ночи.

Говорить так – значит следовать как католической догме, так и опыту святых мистиков.

Статья 9 – заблуждение

Пребывающая в крайних искушениях душа, сохраняя прежде веру по благодати, отныне утрачивает истину и может вполне утвердиться в этом состоянии: она приходит к действительной невозможности исполнения заповедей в тех случаях, когда это необходимо. Она не показывает определенно выраженной веры в случаях, когда вера должна действовать выраженным образом; она перестает надеяться, то есть ждать и желать даже неким бескорыстным образом исполнения обетований в ней; она более не имеет любви к Богу, как явной, так и неявной; она более не знает ненависти к греху: по отношению к последнему она утрачивает не только чувственное и осознанное омерзение, но и самую непосредственную и таящуюся в глубине сердца ненависть. Она более не имеет никакой сокровенной и мгновенной уверенности в том, что могла бы поступить по чистой совести. Все акты сущностных для внутренней жизни добродетелей прекращаются даже при совершении ею самых непосредственных и наименее рассудочных действий, что есть, согласно языку святых мистиков, точка духа или острие души.

Говорить так – значит уничтожать христианское благочестие под предлогом стремления к совершенству. Это значит употребить испытания, очищающие любовь, для полного разорения веры и всех христианских добродетелей; это значит утверждать, что верные, питаемые словами веры, не должны слушать их, не заткнув прежде уши.

Статья 10 – истина

Обетования жизни вечной даны нам совершенно туне. Благодать никогда не может быть заслужена нами, иначе она не была бы благодатью. Бог, строго говоря, не обязан даровать нам

ни возможность противиться смерти, ни жизнь вечную после смерти телесной. Он не должен даже сохранять существование нашей души после исхода из этой жизни. Он мог бы предоставить душе снова впасть в небытие, как бы под ее собственной тяжестью, иначе Он не был бы властен в продолжительности своего творения. Но хотя Бог, строго говоря, никогда и ничего нам не должен, Он все же желает дать нам основательные права на Его совершенно безвозмездные обетования. Ради этих обетований Он дарует Себя, как высшее блаженство, душе, сохранившей Ему неотступную верность. Следовательно, в этом смысле все предположения, ведущие к мысли, что, любя Бога, можно оказаться лишенным вечной жизни, невозможны, ибо Бог верен Своим обетованиям: Он не хочет смерти грешника, но чтобы ему обратиться и быть живу. Таким образом, установлено, что если бескорыстные души и готовы принести в жертву свое вечное блаженство, то жертвы эти по большей части суть относительны. Такая душа говорит: Боже мой, если вопреки вероятию Ты пожелаешь, любя меня, обречь меня на вечные муки ада, я буду любить тебя по-прежнему. Но в обычном состоянии эта жертва не может быть совершенной. И только в последних испытаниях она становится совершенной в некотором смысле. Тогда душа может быть непобедимо уверена, уверенностью рассудочной, хотя и не коренящейся в сокровенной глубине сознания [conscience], что она праведно осуждена Богом. Это то, что святой Франциск Сальский пережил в церкви Сен-Етьен дё Гре. В этом смущении душа видит между собой и Богом пропасть, разверзшуюся по причине прошлых ее неверностей и нынешнего ожесточения, которые, кажется ей, переполнили меру для ее осуждения. Свои дурные наклонности она воспринимает как умышленные воления и не обретает действительных актов ни своей любви, ни своих добродетелей, поскольку по крайней своей простоте они ускользают от рассудка. Она видит себя покрытой проказой греха, хотя это и не так в действительности. Она не выносит себя. Она соблазняется на тех, кто хочет успокоить ее и разуверить в ее предубеждениях. Речь не

идет о том, что нужно напомнить ей известные догматы веры, учащие о благой воле Божией и обязательные для всех, или верования, в которых каждый из нас, в частности, должен пребывать, желая исполнить эту волю. Душа эта не сомневается в благой воле Божией, но она полагает дурной свою, ибо обнаруживает в себе по размышлении только очевидное зло, которое ощутимо и видимо, а добро, которое всегда действительно, но сокровенно, похищено из очей ее ревностью Божией. В этом невольном и непреодолимом замешательстве ничто не может ее успокоить, даже открытое ей где-то в глубине понимание того, что Богу нравится прятаться от нее. Она видит только гнев Божий, безмерный и нависший над ее головой, словно морской вал, готовый затопить все; тогда душа как бы раздирается сама в себе: она умирает на кресте с Иисусом Христом, взывая: *Боже, Боже мой, зачем ты меня оставил?* В этом невольном отчаянии она приносит совершенную жертву своими собственными интересами в вечности, поскольку невозможное кажется ей в это мгновение действительно совершающимся среди того смущения и мрака, в котором она пребывает. Еще раз поясню: дело не в том, что нужно доказать ей ее неправоту, ибо она не способна ни к какому рассуждению. Дело в убеждении, которое хотя и не коренится в самой глубине, но является очевидным и необоримым. В этом состоянии душа теряет всякую надежду на достижение личного блаженства, но при этом в высшем своем составе – иными словами, в этих простых и сокровенных актах – не теряет надежду совершенную, которая есть бескорыстное желание обетований; она любит Бога как никогда чисто. Будучи далека от того, чтобы действительно согласиться с мыслью о Его ненависти к ней, она не согласна даже косвенным образом ни приостановить хоть на мгновение действование любви в себе, ни приуменьшить хоть в чем-то свою любовь, ни сдержать умножение этой любви какими-либо вольными ограничениями, ни попустить себе какие-нибудь погрешности, даже простительные. Духовник может тогда позволить такой душе простое согласие с утратой блаженства и

праведным осуждением, которое она полагает заслуженным от Господа; это то, что по большей части способно водворить в душе мир и утишить искушения, которые и посылаются только ради этой цели, я хочу сказать, ради очищения любви. Но не должно никогда ни говорить душе, ни дозволять ей добровольно и сознательно прийти к действительному убеждению в том, что она отвержена и не должна уже более бескорыстно желать обетований. Еще менее того должно позволять ей думать о том, что Бог возненавидел ее, или что ей следует умерить свою любовь к Нему, или что она может нарушать Его закон пусть даже в самых простительных вещах.

Говорить так – значит говорить согласно опыту святых, со всеми необходимыми предосторожностями для того, чтобы сохранить догматы веры и не подвергнуть души опасности всевозможных прельщений.

Статья 10 – заблуждение

Пребывая в испытаниях, душа может, вопреки догматам веры, прийти к сокровенному, сознательному и вольному убеждению, что Бог оставил ее, не будучи оставлен ею; или что для нее более не существует милосердия, хотя она искренне желает его; или что ей позволительно ненавидеть Бога, потому что Бог желает, чтобы она Его ненавидела; или что ей позволительно не любить более Бога, потому что Он не желает более быть любимым ею; или что она может сознательно умерить свою любовь к Нему, потому что Бог желает, чтобы она ее умерила; или что она может преступать Его закон, потому что Он желает, чтобы она его преступала. В этом состоянии душа не знает более никакой веры, никакой надежды или бескорыстного желания обетований, никакой действительной и сокровенной любви к Богу, никакой даже подразумеваемой ненависти ко злу, что зовется грехом, никакого действительного сослужения благодати. Но она пребывает без действий, без воли, без интереса – столь же к Богу, сколь и к себе, – ни по простому побуждению, ни по рассуждению не стремясь к исполнению добродетелей.

Говорить так – значит хулить то, что не ведаешь, и развращаться в том, что знаешь. Это значит попускать душам впадать в искушения под предлогом их мнимого очищения; это значит свести все христианство к тупому и святотатственному отчаянию; кроме того, это значит грубо противоречить всем добрым мистикам, которые утверждали, что души в этом состоянии обнаруживают весьма живо свою любовь к Богу тем, что скорбят об утрате Его, а свое отвращение к злу той нетерпеливостью, с которой подчас принимают тех, кто хочет их утешить и успокоить.

Статья 11 – истина

Бог никогда не оставляет праведника, не будучи Сам оставлен им. Бог есть бесконечное благо, которое ищет только того, чтобы сообщить Себя твари. Чем более мы готовы Его принять, тем более Он дарит Себя. Только наше сопротивление ограничивает или отдаляет эти дары. Сущностное различие Ветхого и Нового Завета состоит в том, что Ветхий не мог привести человека к совершенству, что он указывал на добро, не давая средств к его осуществлению, и на зло, не давая средств для уклонения от него; напротив того, Новый Завет есть закон благодати, который позволяет и желать и исполнять, и предписывает только то, что им же дано как истинно возможное для исполнения. Как исполнители ветхого закона были обычно уверены, что не увидят преуменьшения своих временных благ (*inquirentes autem Dominum non minuentur omni bono*[1]), так души, верные своей благодати, также не страдают никогда от ее недостатка, ибо она всегда предваряет и есть истинное благо христианского закона; следовательно, всякая душа, желая быть вполне верной Богу, не может изобрести ничего более основательного и похвального, чем всегдашнее следование благодати без всякой попытки предварить ее. Желать предварить ее – значит желать предаться тому, что она еще не дарует; это значит ожидать неких вещей от себя самого и собственного искусства или собственных усилий; это утонченный и едва уловимый остаток полупелагианского усердия, стремящегося к большей благодати. То верно, что нужно приготовиться к принятию благодати и привлечь ее к себе; но это должно делать только ради содействия благодати. Правильное содействие благодати в настоящий момент времени есть деятельная подготовка к ее восприятию и привлечению в следующий за этим момент. Таким образом, скрупулезное исследование с очевидностью показывает, что все сводится к правильному содействию благодати всей волей и всеми силами души в каждый данный момент. Все, что могло бы быть добавлено к этому содействию, по тщательном рассмотрении во всем своем составе, оказалось бы не чем иным, как только неблагоразумным и поспешным усердием, только суетливым и беспокойным усилием озабоченной лишь своими выгодами души; только раздражением, замутняющим, ослабляющим и замедляющим действие благодати, вместо того чтобы его упростить и сделать более совершенным. Это все равно как если б человек, ведомый неким другим, которому он должен следовать во всех его движениях, хотел бы беспрестанно упреждать эти движения и вдобавок вертелся поминутно, чтобы измерить уже пройденное расстояние. Подобное поведение, суетливое и никак не согласованное с намерениями идущего впереди, могло бы только затруднить и замедлить ход обоих. Так обстоит дело и с праведниками в деснице Бога, Который всегда ведет их за благодатью. Всякое неблагоразумное и поспешное возбуждение, предваряющее благодать из страха получить ее недостаточно; всякое поспешное возбуждение, выходящее за рамки предписанного, чтобы по избытку корыстной предусмотрительности предаться дарованиям, кои в данный момент благодать не посылает, поскольку посылает другие, менее утешительные и менее определенные; всякое неблагоразумное и поспешное возбуждение из желания как

[1] Взыскающие Господа не лишатся всякаго блага (Пс. 33: 11) (*лат.*). – *Примеч. пер.*

бы явным толчком приблизить более ощутимое вдохновение, от которого тут же может пробудиться корыстный страх, – всякое подобное возбуждение не годится для душ, призванных к мирному бескорыстию совершенной любви. Эти поспешные и неблагоразумные поступки суть то, что добрые мистики называют именем *деятельности*, не имеющей ничего общего с поступками или актами действительными, но мирными, которые сущностно важны для содействия благодати. Когда мистики говорят, что не надо более ни возбуждаться, ни делать усилий, они хотят только отклонить это поспешное и неблагоразумное возбуждение, вызванное желанием предупредить благодать, или вернуть чувственные ощущения, после того как они исчезли, или содействовать благодати более чувственным и более заметным образом, чем она от нас того ожидает. В этом смысле деятельность и возбуждение действительно должны быть ограничены. Но если подразумевать под возбуждением содействие благодати всей волей и всеми силами души в каждый данный момент, то нельзя не согласиться с тем, что их должно возбуждать в каждый данный момент для всецелого восприятия благодати. Это содействие, будучи бескорыстным, не становится от этого менее искренним; будучи мирным, не становится менее действенным и волевым; будучи безмятежным, не становится менее бдительным в отношении похоти, которую превозмогает. Это не *деятельность,* но это деяние, состоящее из актов вполне действительных и вполне заслуживающих одобрения. Это тот способ, следовательно, которым души, призванные к чистой любви, сопротивляются искушениям крайних испытаний. Они сражаются до крови против греха, но это сражение мирное, поскольку дух Божий мирен. Они борются на глазах у Бога, в Котором их сила. Они борются силой веры и любви, что означает – силой молитвы. Те, кто еще имеет нужду в небескорыстных мотивах страха и надежды, должны к ним прибегать, пусть даже с некоторым естественным разгорячением, лишь бы не подвергнуться опасности падения. Те, кто полагает по длительному опыту и

совету с добрым духовником, что их сила состоит в любовном безмолвии и что их мир – в горчайшей горечи, могут продолжать преодолевать искушения, и не нужно их смущать, ибо они достаточно страдают и так. Но если из-за тайной неверности эти души вдруг лишились бы внезапно своего состояния, они должны были бы прибегнуть скорее к мотивам самым своекорыстным, чем по безмерности искушений рисковать нарушением закона.

Говорить так – значит говорить следуя евангельским правилам, ни в чем не отступая от опыта или изречений всех добрых мистиков.

Статья 11 – заблуждение

Деятельность, которую святые желают ограничить, есть сама деятельность воли. Она не должна более совершать никаких актов; она не имеет более нужды ни содействовать благодати всеми своими силами, ни точно так же изо всех сил сопротивляться похотям, ни совершать никаких внутренних или внешних действий, которые были бы ей тягостны. Достаточно предоставить делать в ней Богу то, что струится само, как источник, и к чему она не имеет никакого отвращения, самого естественного. Она не имеет более нужды готовиться подобающим образом к восхождению от одной благодати к другой, более обильной, которой она должна следовать и которая есть следствие предшествующей. Она должна только отдаваться без проверки и опасений всем склонностям, которые обретает в себе. Она более не нуждается ни в каких трудах, ни в каких усилиях, ни в каком принуждении своей природы. Даже в самых крайних искушениях она просто безвольно пребывает между добром и злом.

Говорить так – значит говорить языком искусителя, это значит учить души устроить себе западню в себе самих; это значит вдохнуть в них небрежение ко злу, что есть верх лицемерия; это значит привести их к согласию со всяким грехом, который не становится менее действителен оттого, что совершен в безмолвии и неочевиден для всех.

Статья 12 – истина

Души, призванные к чистой любви, способны быть так же бескорыстны по отношению к самим себе, как и к своим ближним, поскольку они в себе видят и желают, как и в первом встречном, только славу Божию, только Его благоволение и только исполнение Его обетований. В этом смысле такие души как бы чужды сами себе и не любят себя более, чем любят остальные творения в согласии с общим порядком чистой любви. Так, невинный Адам любил себя единственно ради любви к Богу. Отвержение себя самого и ненависть к своей душе, предписанные в Евангелии, не суть совершенная ненависть к душе, образу Божию, ибо творение Божие добро и его подобает любить ради любви к его Создателю. Но это творение мы развращаем грехами и должны ненавидеть себя за свою развращенность. Совершенство чистой любви состоит тогда в том, чтобы любить себя только как творение Творца. Бодрствование бескорыстных душ над собой не должно ограничиваться одним бескорыстием. Бог, который призывает их быть отрешенными столь же от себя, сколь и от ближних, хочет в то же время, чтобы они, будучи обременены собой и неся ответственность за себя, бодрствовали более над собой, чем над своими ближними, коими Бог их не обременил. В то же время нужно, чтобы они заботились об исполнении своих повседневных обязанностей в отношении тех, кого Провидение вручило их попечениям. Добрый пастырь заботится о душе своего ближнего без всякой корысти. Он любит в нем только Бога; он никогда не теряет его из виду; он утешает его; он наказывает его; он терпит его. Отсюда следует, что нужно терпеть себя, не потакая себе, и снова овладевать собой, не впадая в уныние. Нужно быть милосердным к себе так же, как к другим; забывать себя, но только для того, чтобы унять раздражительность и изнеженность самолюбия; забывать себя, но только для того, чтобы не услаждаться уже наконец самим собой; забывать себя, но самое большее для того, чтобы унять корыстные и суетные помышления, когда пребываешь всецело в благодати чистой любви. Но не дозволено никогда забывать себя до того, чтобы перестать бодр-

ствовать над собой, как бодрствовал бы над своим ближним, будучи пастырем. Следует даже добавить, что быть пастырем лучшим для своего ближнего, чем для себя самого, невозможно, ибо невозможно упорядочивать все внутренние движения воли другого как свои собственные. Откуда следует, что должно всегда бодрствовать над собой несравненно строже, чем лучший пастырь смог бы бодрствовать над своей паствой. Не должно никогда забывать себя, чтобы пресекать свои корыстные помышления, если еще находишься на пути небескорыстной любви. Наконец, не должно забывать себя до того, чтобы отвергать всякого рода размышления как вещи несовершенные, ибо размышления не имеют ничего несовершенного сами по себе и так часто становятся вредными для души лишь постольку, поскольку души, больные самолюбием, смотрят на себя в этой жизни только для того, чтобы огорчиться или растрогаться. Впрочем, Бог вдыхает часто по благодати в души самые возвышенные весьма полезные размышления либо о Его намерениях в них, либо о Его прошлых милостях, которые Он побуждает их воспевать, либо об их предрасположенностях, о которых они должны дать отчет своим духовникам. Но в конечном счете бескорыстная любовь бодрствует, действует, противится искушениям еще в большей мере, чем любовь небескорыстная не бодрствует, не действует и не противится. Единственная разница в том, что бодрствование чистой любви просто и мирно; тогда как в любви небескорыстной, которая менее совершенна, оно всегда сохраняет в себе какой-то отпечаток напряженности и беспокойства, ибо только совершенная любовь изгоняет страх со всеми его последствиями.

Говорить так – значит говорить в подобающей манере, не дающей повода к ложным подозрениям и последующей языку святых.

Статья 12 – заблуждение

Душа, всецело бескорыстная по отношению к себе, не любит себя даже ради любви к Богу. Она ненавидит себя абсолютной ненавистью, как бы предполагая, что создание Твор-

ца не благо, и доходит в этом до оставленности и отречения. Она доводит свою ненависть к себе до решительного желания собственной гибели и собственного вечного осуждения; она отвергает благодать и милосердие. Она жаждет только правосудия и мщения. Она становится настолько чуждой себе самой, что не выказывает более никакого внимания ни к добру, чтобы творить его, ни ко злу, чтобы уклоняться от него. Она желает только забыть себя полностью и навсегда потерять себя из виду. Она не довольствуется тем, чтобы забыть себя в отношении личной выгоды; она хочет также забыть себя и в отношении исправления своих недостатков, и в отношении исполнения закона Божия ради Его чистой славы. Она не желает более ни обременять себя собой, ни бодрствовать даже простым мирным и бескорыстным бдением над своей волей. Она отклоняет все размышления как несовершенные, ибо Бога достойны только те пути, по которым идут без помощи сознания и рассудка.

Говорить так – значит противоречить опыту святых, живших подлинной внутренней жизнью и размышлявших по благодати с немалой пользой для себя, постигая при этом прежние благодеяния Божии и собственную нищету, из которой Бог извел их, или, наконец, осознавая многие вещи, совершавшиеся в них однажды. Это значит превращать отвержение себя самого в святотатственную ненависть к собственной душе, заставляющую искать корень зла в своей природе вслед за манихеями или теми, кто ниспровергает порядок, ненавидя то, что благо, и то, что Бог любит как Его образ. Это значит уничтожать всякое бодрствование, всякую верность благодати, всякую заботу о том, чтобы Бог царствовал в нас, всякое доброе употребление нашей свободы. Одним словом, это означает верх безверия и святотатства.

Статья 13 – истина

Акты простые и непосредственные и акты рассудочные весьма различны между собой. Всякий раз, когда мы действуем прямо по совести, у нас есть некая внутренняя уверенность в том, что мы действуем правильно. Иначе бы мы сомневались,

хорошо ли мы поступаем или плохо, и совесть у нас была бы нечиста. Но эта уверенность проявляется часто в актах, столь простых, столь мгновенных, столь стремительных, столь неуловимых для рассудка, что душа, хорошо зная, что она совершает их в тот момент, когда их совершает, не обретает впоследствии никаких различимых и устойчивых следов их. Отсюда получается, что, желая в размышлениях снова вернуться к сделанному, она впадает в сомнения; она уже не видит, что исполнила то, что должно было исполнить. Совесть смущает ее, и она соблазняется даже на снисходительность духовников, когда они хотят успокоить ее по поводу случившегося. Таким образом, Бог дает ей в момент действий, в непосредственном акте, всю необходимую для чистой совести уверенность, и Он же лишает ее по своей ревности того, чтобы впоследствии с легкостью вернуться в размышлениях к этой уверенности и этой чистоте, так что душа тогда не может ни насладиться Его утешением, ни оправдаться в собственных глазах. Что же касается актов рассудочных, то они оставляют после себя длительные и устойчивые следы, к которым всегда можно вернуться при желании; и вот потому души, еще небескорыстные в отношении самих себя, желают все время совершать акты четко определенные и рассудочные, чтобы быть уверенными в своих действиях и иметь в них удостоверение; напротив того, души бескорыстные, благодаря своему устроению, равно готовы совершать акты различимые и неразличимые, непосредственные и рассудочные. Они поступают обдуманно во всех случаях, когда им это может предписать заповедь или когда к этому направляет благодать; но они не домогаются рассудочных актов ради предпочтения их другим, ради корыстного беспокойства за свою собственную безопасность. Обычно в крайних испытаниях Бог оставляет им только акты непосредственные, от которых они не обнаруживают потом никаких следов, и это то, что составляет муку их души, пока в ней еще жива озабоченность личной выгодой. Эти акты непосредственные и сокровенные, совершенные без размышлений и не оставляющие по себе никаких чувственных

следов, суть то, что святой Франциск Сальский называл *вершиной души* и *точкой духа*. Именно в таких актах святой Антоний усматривает совершенство молитвы, когда говорит[1]: *Молитва еще не совершена, когда монах знает, что он молится*.

Говорить так – значит говорить, следуя опыту святых, не оскорбляя точности католических догматов. Это значит также описывать деятельность души в согласии с воззрениями всех добрых философов.

Статья 13 – заблуждение

Под истинными актами могут подразумеваться только те, которые рассудочны и которые осознаются и запечатлеваются в памяти. Те же, что не совершаются подобным образом, строго говоря, вообще недействительны. Всякий, кто не имеет рассудочной и долговременной уверенности в своих актах, не имеет в них вообще никакой. Откуда понятно, что души, которые, будучи в испытаниях, кажутся пришедшими в отчаяние, действительно и пребывают в нем и что сомнение, которое посещает их после сделанного, ведет к тому, что они лишаются в своих деяниях сокровенных свидетельств совести.

Говорить так – значит ниспровергать все воззрения добрых философов; это значит разрушать свидетельства живущего в нас духа Божия о нашем сыновстве, это значит отрицать всякую внутреннюю жизнь и совестливость души.

Статья 14 – истина

Бывает, что в очищающих любовь крайних испытаниях совершается некое разделение высшей и низшей частей души; в том смысле, что чувств и воображения вовсе не достигают тогда тот мир и общение благодати, которыми нередко тогда Бог одаряет разум и волю столь непосредственно и просто, что это ускользает от всякого самонаблюдения. Так, например, Иисус Христос, наш совершенный образец, был вполне бла-

[1] Кассиан. Собес<едование>. IX. – *Примеч. Фенелона.*

жен на кресте, в том смысле, что Он пребывал в небесной славе высшим своим составом, между тем как в то же самое время в своем низшем составе был человеком скорби, мучительно переживавшим, что покинут Своим Отцом. Низшая часть не сообщала высшей ни своего невольного смущения, ни своего чувственного изнеможения. Высшая не сообщала низшей ни своего мира, ни своего блаженства. Такое разделение бывает ради различия, с одной стороны, актов разума и воли, действительных, но простых и непосредственных и не оставляющих никаких чувственных следов, а с другой – актов рассудка, которые, оставляя чувственные следы, сообщаются с воображением и чувствами и получают имя низшей части для того, чтобы отличить их от тех сокровенных и непосредственных действий разума и воли, которые именуются частью высшей. Акты низшей части в этом разделении исполнены слепого и невольного смущения, поскольку все, что относится к разуму и воле, принадлежит к высшей части. Но хотя это разделение, взятое в указанном смысле, не могло бы быть полностью отвергнуто, духовникам тем не менее подобает хорошенько остерегаться, чтобы низшая часть ни в коем случае не впадала ни в какое распутство, при естественном ходе вещей всегда предполагаемое добровольным и, следовательно, подлежащим ответственности высшей части души. Эта предосторожность всегда необходима на пути чистой веры, о которой мы только и говорим и которая не допускает никакой вещи, противной общему порядку творения. С этой точки зрения вовсе нет необходимости говорить здесь об одержимости, наваждениях и других сверхъестественных вещах. Их нельзя полностью отрицать, поскольку они признаны Писанием и Церковью, однако в каждом отдельном случае нужно быть бесконечно осторожным, чтобы не оказаться обманутым. Впрочем, эта тема, общая для всех внутренних путей, не имеет никакой специальной трудности при изъяснении путей чистой любви и чистой веры. Напротив, можно утверждать, что на пути чистой веры и чистой любви подобные сверхъестественные вещи встречаются гораздо реже. Ни что не

уменьшает опасность столкновения с ними лучше, чем умение не обращать на них внимание и направлять души к простому пребыванию в бескорыстии любви и сумраке веры.

Говорить так – значит говорить в согласии с католическими догматами и наилучшим образом предупредить возможность прелести.

Статья 14 – заблуждение

В испытаниях совершается полное разделение между высшей и низшей частью души. Высшая едина с Богом единением, не позволяющим обнаружить никаких ощутимых и различимых следов будь то веры, будь то надежды, будь то любви. Низшая часть в то же время приходит в состояние животного, и все, что совершается в ней вопреки правилам нравственности, не полагается ни добровольным, ни предосудительным, ни противным чистоте высшего состава.

Говорить так значит отвергать закон и пророков, это значит говорить языком демонов.

Статья 15 – истина

Находящиеся в этих жестоких испытаниях никогда не должны пренебрегать тем всеобъемлющим трезвением, о котором говорили апостолы и которое заключается в умеренном употреблении окружающих вещей. Это трезвение простирается на все действия чувств, воображения и самого духа. Оно простирается даже и на то, чтобы сделать умеренной и осторожной самую нашу мудрость. Оно сводится к простому употреблению вещей и употреблению необходимого. Это трезвение имеет следствием отказ от всего того, что пробуют только для получения удовольствия. Это умерщвление, или, лучше сказать, эта смерть, приводит к отсечению не только всех вольных движений развращенной и мятежной природы, имеющих причиной сладострастие плоти и гордость духа, но и всех невиннейших утешений, которых небескорыстная любовь ищет с усердием. Это умерщвление исполняется в мире

и простоте, без возмущения и суровости против себя самого, не по рассудочной методе, но по мере необходимости и нужды, впрочем, действительным образом и без расслабленности. Правда, души, угнетенные чрезмерностью испытаний, обычно бывают вынуждены ради послушания опытным духовникам ослаблять или приостанавливать те суровые самоистязания, к которым они так сильно привержены. Это облегчение часто оказывается необходимым для того, чтобы укрепить их тело, ослабевшее от жестокости внутренних мук, ужаснейших в покаянии. Иногда бывает даже, что эти души слишком привязаны к подобным самоистязаниям, и отчаяние, к которому приводят их такого рода подвиги, взятые ими изначально на себя ради воздержания, указывает, что они немного превысили свою меру. Но в этом вина их собственного несовершенства, а не самоистязаний. Самоистязания, согласно их установлению, полезны и часто необходимы – Иисус Христос дал нам в том пример, которому последовал весь сонм святых, – они смиряют мятежную плоть, служат исправлению совершенных ошибок и предохраняют от искушений. Правда, сами по себе они не служат ни разрушению основ тщеславия или алчности, которая есть корень всех пороков, ни соединению души с Богом, что совершается лишь настолько, насколько они оживлены духом благоговения, любви и молитвы, тогда как при недостатке последнего они только умерщвляют грубые страсти, но вопреки своему назначению умножают самость. Тогда этим достигается лишь праведность плоти. Кроме того, подобает еще заботиться, чтобы находящиеся в этом состоянии души были бы лишены всякой чувственно ощутимой благодати и от ревностных упражнений во всех явных добродетелях не имели бы более ни тщеславного удовольствия, ни чувственной горячности, ни явного влечения ко всяким самоистязаниям, практикуемым ими с таким пылом. Тогда их покаяние ограничивается тем, что в горчайшем мире они несут Божий гнев, которого всегда ожидают, и собственное видимое отчаяние. Нет само-

истязания или мучения, которым бы они не перестрадали с радостью и облегчением вместо этой внутренней муки. Но сокровенное влечение понуждает их нести свою агонию, в которой они взывают на кресте с Иисусом Христом: *О Боже, Боже мой, зачем Ты меня покинул!*

Говорить так – значит сознавать постоянную необходимость самоумерщвления; это значит дозволять самоистязания, которые, согласно их установлению, весьма спасительны; это значит желать, чтобы души совершеннейшие осуществляли бы покаяние в меру их сил, их благодати и соответствующих их состоянию испытаний.

Статья 15 – заблуждение

Телесные самоистязания могут только разбередить похоть и вдохнуть в человека, их практикующего, самодовольство фарисея. Они не нужны ни для предупреждения, ни для усмирения искушений. Несуетной молитвы вполне достаточно, чтобы подчинить плоть духу. Можно по своему разумению бросать эти подвиги как грубые, несовершенные и приличные только начинающим.

Говорить так – значит ополчаться на крест Христов; это значит богохульствовать вопреки всем известным примерам и всей традиции, это значит противоречить Сыну Божию, сказавшему: *со дней Иоанна царство Божие силою берется, и употребляющие силу восхищают его.*

Статья 16 – истина

Есть два рода собственности [propriété]. Первая вменяется в грех всему творению. Вторая не есть грех, даже простительный, но только некое несовершенство по сравнению с чем-то более совершенным, и то поистине лишь для душ, привлеченных благодатью к бескорыстному совершенству любви. Собственность первого рода есть гордость: это любовь к своему личному превосходству над другими, поскольку оно личное и вне всякого соотнесения с нашей сущностной целью, какова есть

слава Божия. Эта собственность составила грех первого ангела, остановившегося на себе самом, как говорит святой Августин, вместо того чтобы соотнести себя с Богом; и вот так-то, незаметно присвоив себя самому себе, он и лишился истинной жизни. Эта собственность есть для нас грех более или менее тяжкий постольку, поскольку более или менее вольный. Второй род собственности, который никогда не нужно смешивать с первым, есть любовь к нашему собственному превосходству, поскольку оно наше, но с подчинением его сущностной нашей цели, какова есть слава Божия. Мы желаем только совершеннейших добродетелей; мы желаем их преимущественно ради славы Божией, но мы желаем их также, чтобы через них иметь заслуги и воздаяние. Мы желаем их еще ради утешения от собственного совершенства. Это то смирение, которое, как говорит святой Франциск Сальский, *еще имеет свои собственные желания*, *однако они послушны ему.* Эти добродетели, небескорыстно ищущие совершенства и блаженства, суть добры, поскольку соотнесены с Богом как основополагающей целью. И все же они менее совершенны, чем добродетели, исполняемые ради святого безразличия и ради единой славы Божией в нас, но не ради заботы о собственной выгоде, не ради наших заслуг, не ради нашего совершенства, не ради нашего, даже вечного, воздаяния.

Этот привкус духовного небескорыстия, всегда сохраняющийся в добродетели, пока душа еще пребывает в состоянии небескорыстной любви, есть то, что блаженный Иоанн де ла Круз назвал зовом скупости и духовным честолюбием. Душа, именуемая собственницей, относит к Богу свои добродетели ради святого смирения, и в этом она менее совершенна, чем душа бескорыстная, которая делает то же ради святого безразличия. Этот род собственности, который не есть грех, назван тем не менее мистиками нечистотой: не для того чтобы сказать, что это пятно на душе, но единственно чтобы обозначить, что здесь есть смешение разных мотивов, препятствующее любви быть чистой или несмешанной. Они говорят часто, что еще

обнаруживают эту нечистоту или присутствие небескорыстных мотивов в своей молитве и иных более святых упражнениях, но нужно весьма опасаться думать, что они желают говорить тогда о нечистоте порочной.

Ясно показав, что мистики понимают под *собственностью,* нетрудно будет разъяснить, что означает *отречение от собственности*. Это действие благодати, очищающее любовь и делающее ее бескорыстной при исполнении всех добродетелей. Отречение от собственности совершается в испытаниях любви. Она теряет тогда, говорят мистики, все добродетели, но это только кажущаяся и временная утрата. Основание добродетелей, на самом деле вовсе не поврежденное, только укрепляется чистой любовью. Тогда душа лишена всякой ощутимой благодати, всякого вкуса, всякого удобства, всяких увлечений, которые могли бы ее утешить и успокоить. Она утрачивает все акты, обдуманные заранее и старательно исполняемые, чтобы обрести в себе самой корыстные свидетельства собственного совершенства. Но она не теряет ни прямых актов любви, ни упражнения в исполнении различных добродетелей тогда, когда это заповедано, ни сокровенную ненависть ко злу, ни мгновенную уверенность, необходимую для действий по совести, ни бескорыстное желание исполнения обетований в себе. Единой вероятности своей вины достаточно для нее, чтобы ужесточились испытания, чтобы исчезла всякая ощутимая поддержка, чтобы исчезла всякая мысль о личном блаженстве. Зачем же желать, чтобы к этому прибавилось еще какое-то действительное зло, или Бог может очистить свое творение только совершенным на деле грехом? Конечно, нет: душа, лишь бы только она пребыла верной в тех испытаниях, что мы именуем утратой и отречением от собственности, не страдает никаким действительным преуменьшением своего совершенства и только возрастает непрерывно во внутренней жизни. Наконец, следует сказать, что очистившаяся в сознании своих ежедневных погрешностей душа, ненавидя свое несовершенство, ибо оно противно

Богу, любит тем не менее свое уничижение, о котором Он ей напоминает, ибо это уничижение далеко от того, чтобы быть грехом, и есть, напротив, смирение, заключающее в себе покаяние и лекарство от греха. Она искренне ненавидит все свои погрешности, поскольку она любит Бога, высочайшее совершенство, но она пользуется этими погрешностями, чтобы, не суетясь, смирить себя; и из-за *этих погрешностей,* следуя выражению Бальтазара Альвареса[1], *образуются в душе прорехи, через которые входит в нее свет Божий*.

Говорить так – значит раскрыть истинный смысл изречений большинства мистиков; это значит следовать простой системе, которая сводится только к бескорыстию любви, что дозволено традицией всех веков.

Статья 16 – заблуждение

Собственность, о которой говорят мистики и которая есть небескорыстная любовь, являет собой некую действительную нечистоту – это скверна души. Добродетели в этом состоянии непохвальны, подобает на деле разрушить их основание. Подобает избегать даже самых сокровенных и самых простых актов. Подобает действительно утратить ненависть к греху, любовь к Богу, добродетели, определенно предписанные в этом состоянии для определенных случаев. Подобает на деле утратить мгновенную уверенность, необходимую для чистоты совести, и не желать даже бескорыстного исполнения обетований в нас. Подобает возлюбить наше уничижение в том смысле, что мы истинно любим сами наши грехи постольку, поскольку они делают нас презренными и противными Богу. Наконец, подобает, чтобы окончательно очиститься, вообще забыть про свои добродетели и приносить Богу бескорыстную жертву, сознательно преступая Его писаный закон действиями, которые несовместимы с ним.

[1] Жизнь отца Бальтазара Альвареса, гл. XIII. – *Примеч. Фенелона.*

Говорить так – значит расценивать небескорыстную любовь как грех вопреки определенному постановлению святого Тридентского собора; в то же время это значит совлечь с души одежду невинности и под предлогом отречения от собственности угасить в ней всякую благодать. Это значит дозволить кощунственные мистерии и возродить святотатственные заблуждения гностиков, пытавшихся очистить себя с помощью собственной нечистоты, как это известно нам от святого Климента Александрийского.

Статья 17 – истина

Очень мало душ проходит через эти крайние испытания, где завершается их очищение от всякой озабоченности личной выгодой. Прочие души, не миновавшие их, должны попрежнему стремиться к различным степеням святости, вполне действительным и вполне угодным Богу. Иначе небескорыстная любовь, вопреки определению святого Тридентского собора, сведется к иудаистическому культу, неспособному привести к вечной жизни. Духовник не должен предполагать с легкостью, что искушения, в которых он видит душу, суть искушения сверхъестественные. Было бы нелишним опасаться разгоряченности воображения, преувеличивающего все, что оно чувствует или полагает почувствованным. Подобает опасаться утонченной и почти неуловимой гордости, всегда обольщающейся надеждой обнаружить в себе сверхъестественные дарования. Наконец, подобает опасаться незаметно вкравшегося прельщения, приводящего к тому, что начинающие с искренней горячностью духа кончают плотью. Следовательно, главное – с самого начала предположить, что искушения некой души суть только обычные искушения, лечебная сила которых в самоумерщвлении, внешнем и внутреннем, купно со всеми актами веры и всеми действиями небескорыстной любви. Подобает утвердиться в этом и не предпринимать ничего большего, не будучи окончательно уверенным, что избранные лекарства совершенно бесполезны и что только простое и

мирное упражнение чистой любви лучше утишит искушения; вообще, в этом случае опасность прельщения и заблуждений чрезвычайно велика. Если некий неопытный или слишком доверчивый духовник решит, что те или иные общие искушения суть искушения пачеестественные, посланные для очищения любви, – он погубит душу, он преисполнит ее самости, он привьет ей неизлечимое равнодушие к пороку, ведущее к неизбежным падениям. Отвергать озабоченность личной выгодой, когда в этом еще есть нужда, все равно что отнимать у дитяти молоко кормилицы и оставлять его томиться в руках жестокого слуги. Часто души, которые еще несовершенны и полностью заняты сами собой, воображают, благодаря беспрестанному и не соответствующему их нуждам чтению, что они находятся в суровейших испытаниях чистой любви, между тем как переживают искушения самые естественные, которые сами навлекают на себя своей трусливой, рассеянной и чувственной жизнью. Испытания, о которых мы здесь говорим, касаются только душ, опытных в различных самоумерщвлениях, внешних и внутренних; душ, устроящих себя не преждевременным чтением, но собственным опытом Божьего водительства; дышащих только простодушием и послушанием и всегда склонных думать, что они обманываются и должны вернуться на общий путь. Никакие обычные лекарства, каковы суть заботы небескорыстной любви, не помогают этим душам обрести мир, по меньшей мере пока они пребывают в благодати чистой любви. Они только верно содействуют благодати этой чистой любви, успокаивающей их искушения, благодаря чему только и возможно отличить их испытания от испытаний общих. Души, не достигшие этого состояния, неминуемо впадут в ужасные крайности, если им захочется вопреки своим потребностям держаться простых актов чистой любви; те же, кто действительно призван к чистой любви, никогда не найдут мира в обычных опытах любви небескорыстной. Кто может противиться Господу и кто имеет мир? Но чтобы распознать, к Богу ли идут души – что так важно и так сложно, – подо-

бает испытывать духов, и лишь Дух Божий может проникнуть глубины Божия.

Говорить так – значит со всей необходимой предосторожностью рассуждать о вещах, где предосторожность не может быть чрезмерной, и в то же время пребывать в согласии со всеми изречениями святых.

Статья 17 – заблуждение

Простое, мирное и единообразное упражнение в чистой любви есть единственное лекарство, которое следует принимать против всех искушений, в каком бы состоянии кто ни находился. Позволительно думать, что все испытания приводят к одной и той же цели и имеют нужду в одном и том же лекарстве. Все действия небескорыстной любви и все акты, совершенные под действием свойственных ей мотивов, только исполняют человека самолюбием, что раздражает ревность Господа и усиливает искушения.

Говорить так – значит противоречить тому, в чем святые были так предусмотрительно единодушны; это значит любить соблазн и гнаться за ним; это значит толкать души в пропасть, отнимая у них все средства соразмерно поданной им благодати.

Статья 18 – истина

Воля Божия всегда есть наше единственное правило, и любовь полностью сводится к воле, желающей только того, что Бог желает и делает желающей ее. Есть воля Божия положительная и записанная, которая предписывает добро и воспрещает зло. Это единственное и неизменное правило для нашей воли, для всех актов нашего воления. Есть воля Божия, обнаруживающаяся в нас через вдохновение или влечение, что случается со всеми праведниками. Эта воля Божия должна всегда полагаться согласной с волей писаной, и недопустимо верить, что она могла бы требовать от нас иных вещей, кроме верного исполнения заповедей и советов, заключенных в законе. Третья воля Божия есть воля простого попущения. Это та воля, которая терпит грех, не одобряя его. Та же воля, что дозволяет его, его осуждает, – она дозволяет его, не желая положительно, но единственно попуская совершить его и не препятствуя тому. Эта воля попущения никогда не есть наше правило. Было бы безбожным желать грехов под предлогом того, что Бог желает попустить их. 1. Ошибка думать, что Бог их желает, верно единственно то, что Он не желает положительно воспрепятствовать им. 2. В то самое время, когда Он не желает положительно воспрепятствовать им, Он желает действительно и положительно их осудить и покарать, как сущностно противные Его незыблемой святости, в которой Он всецело пребывает. 3. Никогда не должно полагать попущение Божие на грех, как нечто последующее ему, после того как он, к несчастью, совершен, и уже неспособное воспрепятствовать тому, чтобы сделанное оказалось несделанным. Таким образом, подобает сообразовываться с совокупностью двух волений Божиих. Следуя одному, подобает осуждать и карать то, что Он осуждает и желает покарать; следуя другому, следует желать стыда и уничижения, что не есть грех, но, напротив, покаяние и лекарство от собственно греха; поскольку это смущение целительно и это уничижение, имеющее всю горечь медицины, есть действительное благо, которым Бог пожелал освободить нас от греха, хотя никогда и не желал самого греха. Это значит любить лекарство, которое исцеляет от яда, не любя самого яда.

Говорить так – значит говорить как все святые и со всей точностью католической догмы.

Статья 18 – заблуждение

Подобает сообразовываться со всякой волей Божией, в том числе с Его попущением, как и со всеми иными Его волениями. Подобает, следовательно, попускать греху совершаться в нас, когда нам кажется, что Бог это попускает. Нужно любить наши грехи, хотя и противные Богу, по причине их презренности,

очищающей нашу любовь и лишающей нас всяких заслуг и притязаний на воздаяние. Наконец, влечение или вдохновение благодати требует от душ, чтобы сделать их более бескорыстными в обретении вечных благ, преступления писаного закона.

Говорить так — значит призывать к апостасии и водворять мерзость запустения на месте святе; это речи не ангела, но дракона.

Статья 19 – истина

Молитва устная без участия ума, иными словами, без напряжения духа и любви сердца, есть суеверный культ, где чтут Бога только устами, между тем как сердце отстоит далеко от Него. Устная молитва хороша и похвальна, когда она направляется и одушевляется сердцем. Лучше произносить краткие молитвы – сосредоточенно, насколько это возможно, и с любовью, – чем рассеянно молиться долгими, если только они не предписаны традицией. Молитва без внимания и без любви подобна молитве язычников, надеющихся быть услышанными во многоглаголании своем. Ведь молятся только постольку, поскольку желают, и желают постольку, поскольку любят, хотя бы небескорыстной любовью. Подобает тем не менее уважать устную молитву и советовать обращаться к ней, ибо она способна пробудить мысль и любовь, выражением которой является; ибо она преподана Сыном Божиим, самими апостолами и практиковалась всей Церковью во все времена. Святотатственно было бы презирать это таинство хвалы, этот плод устен, исповедующих имя Господне. Устная молитва в определенный момент может очень затруднять души созерцательные, когда они пребывают еще в несовершенном начале своего созерцания, которое тогда более чувственно и пылко, чем чисто и безмятежно. Она может быть также тяжела душам, находящимся в последних искушениях, поскольку все смущает их в этом состоянии. Но для порядка никогда не следует давать им право отменять нечто из предписанных устных молитв без согласия Церкви и признанной наставниками подлинной невозможности их совершения.

Устная молитва, употребляемая просто и без сомнений, по заповеди, хотя и может весьма затруднить душу в отношении обозначенных нами вещей, никогда не противоречит самым высшим созерцаниям. Опыт даже показывает, что души совершеннейшие помимо богообщения более сокровенного имеют также непринужденное собеседование с Богом, и то, что они читают или произносят вслух, будучи в неком роде восторга, суть подлинные огненные слова апостолов и пророков.

Говорить так – значит изъяснить здравое учение наиприличнейшим образом.

Статья 19 – заблуждение

Устная молитва есть грубая и несовершенная практика начинающих. Она вполне бесполезна для душ созерцательных. Возвышенность состояния освобождает их от произнесения предписанных Церковью устных молитв, поскольку их созерцание содержит в превосходном виде все то, что различные части богослужения содержат в себе скорее как назидание.

Говорить так – значит презирать чтение священных книг; это значит забывать, что Иисус Христос преподал нам устную молитву, заключающую в себе совершенство возвышеннейших созерцаний; это значит забывать, что чистое созерцание никогда не бывает постоянным в этой жизни и что в промежутках можно и нужно честно вычитывать всю положенную службу, которая сама по себе так хорошо приспособлена к тому, чтобы возгревать в сердце дух созерцания.

Статья 20 – истина

Не должно браться за чтение ни ради любопытства, ни ради желания судить о своем состоянии или самому принимать решения о себе с помощью этого чтения, ни ради известного вкуса к тому, что оно возбуждает дух и обращает к возвышенным вещам. Даже книги великих святых и само Писание не подобает читать без позволения пастырей или духовников, стоящих на своем месте. Это им предоставлено судить о каждом из

верных, достаточно ли он готов, достаточно ли уже очищено и послушно его сердце для того или иного чтения. Ничто так часто во внутренней жизни не служит причиной прельщения, как беспорядочный выбор книг. Полезней меньше читать и делать долгие перерывы для сосредоточения в себе самом, чтобы любовь могла лучше запечатлеть в нас истины христианства. Когда размышление заставляет нас выронить книгу, надо позволить ей падать без всяких угрызений совести. Она снова будет взята в свое время, и все вернется на свой круг, чтобы обновить размышление.

Любовь, когда она обучает нас своим помазанием, превосходит все рассуждения, которые мы можем почерпнуть в книгах. Это помазание любви могущественнее всяких убеждений. Тем не менее подобает возвращаться к книгам внешним, когда книги внутренние закрываются для нас. Иначе незанятый дух впадет в молитву смутную и мечтательную, что было бы действительной и губительной праздностью. Тогда небрегут о собственном наставлении в необходимых истинах; тогда забрасывают слово Божие; тогда не кладут серьезного основания для точного разумения закона Божия и богооткровенных таинств.

Говорить так – значит следовать опыту и традиции святых душ.

Статья 20 – заблуждение

Чтение книг даже великих святых бесполезно для тех, кого Бог Сам непосредственно научает всему. Нет необходимости, чтобы эти люди закладывали в себе основание общего для всех просвещения; им остается только ждать озарений истины в час своей молитвы. Книги, если уж они возьмутся за них, им можно выбирать, не советуясь с наставниками, и такие, где трактуется о самых возвышенных состояниях. Можно читать книги либо осужденные пастырями, либо вызывающие у них подозрения.

Говорить так – значит отвергать христианское просвещение, служащее пищей для веры; это значит подменять чистое

слово Божие внутренним исступленным вдохновением. С другой стороны, это значит позволять душе отравлять себя чтением, вредоносным или по меньшей мере не соответствующим ее истинным нуждам, это значит воспитать в ней скрытность и неповиновение.

Статья 21 – истина

Подобает различать медитацию и созерцание. Медитация заключается в последовательных, легко отделимых один от другого актах, поскольку они возбуждены неким определенным толчком; поскольку они варьируются в зависимости от разнообразных объектов, к которым прилагаются; поскольку они выводят убеждение в некой истине через убеждение в другой уже известной истине; поскольку они отдают предпочтение одному из нескольких поочередно рассмотренных мотивов; наконец, поскольку они совершаются и возобновляются посредством рассуждения, оставляющего за сим в рассудке различимые следы. Это сочетание последовательных и рассудочных актов есть, собственно, упражнение небескорыстной любви, поскольку это несовершенная любовь, не изгоняющая страх, нуждается в двух вещах: первая заключается в том, чтобы напоминать себе почаще о корыстных мотивах страха и надежды; вторая – убеждаться в своей деятельности с помощью актов хорошо заметных и обдуманных. Таким образом, подобная рассудочная медитация есть упражнение, приличное этой смешанной с корыстью любви. Любовь пугливая и небескорыстная никогда не сможет удовлетвориться в своей молитве простыми актами, без всякого варьирования корыстных мотивов. Она никогда не сможет удовлетвориться актами, в которых не обнаружит с помощью рассудка никакого свидетельства о себе самой. Напротив того, созерцание, по мнению известнейших богословов и опытнейших в созерцании святых, есть упражнение совершенной любви. Оно заключается в актах столь простых, столь непосредственных, столь мирных, столь единообразных, что не остается знака, с помощью которого душа могла бы разли-

чить их. Это и есть та совершенная молитва, о которой говорил св. Антоний и которая не обнаруживается и самим монахом, совершающим ее. Созерцание в равной мере дозволено древними отцами, учителями школы и святыми мистиками. Оно именуется простым и любовным воззрением, чтобы быть отличимым от медитации, состоящей из актов последовательных и рассудочных. Когда навык веры велик, когда он приведен к совершенству чистой любовью, душа, любящая Бога только ради Него Самого, не имеет более нужды искать или собирать обусловленные ее выгодами мотивы для каждой добродетели в отдельности. Размышление, вместо того чтобы помочь, смущает и утомляет. Она хочет только любить; она обретает мотив для всех добродетелей в любви. Только лишь любовь становится необходимой для нее. В этом чистом созерцании есть то, о чем можно сказать словами святого Франциска Сальского[1]: *...подобает, чтобы любовь была очень могущественна, ибо она держится только на самой себе без всякой опоры на удовольствия или притязания*.

Медитация чувственная и рассудочная хотя и менее совершенна, чем чистое и непосредственное созерцание, тем не менее весьма угодна Богу и весьма необходима большинству добрых душ.

Во все времена медитация давала немалое число святых. Было бы соблазнительной дерзостью отвращать от нее души под предлогом того, что следует приступить к созерцанию. Часто даже бывает, что в самой рассудочной медитации, и еще чаще в чувственной молитве, возникают мирные и непосредственные акты, смешанные с несовершенным созерцанием.

Говорить так – значит говорить, следуя духу традиции и следуя изречениям святых, наиболее чуждых всяких новшеств и далеких от всякой прелести.

[1] Любовь к Богу, кн. IX, гл. XXI. – *Примеч. Фенелона.*

Статья 21 – заблуждение

Медитация есть не что иное, как только сухое упражнение; ее последовательные и рассудочные акты суть только пустой труд, утомляющий, но не насыщающий душу; ее своекорыстный мотив не служит ничему, кроме упражнения в самолюбии. На этом пути невозможно продвинуться вперед. Нужно торопиться отвратить от нее добрые души, чтобы ввести их в созерцание, где эти акты неуместны.

Говорить так – значит отвращать души от даров Божиих: это значит пренебрегать основанием внутренней жизни, это значит не желать воспользоваться тем, что Бог дарует, и отважно положиться на то, что Он не благоволит даровать; это значит отнять дитя от груди прежде, чем оно могло бы питаться твердой пищей.

Статья 22 – истина

Душа может расстаться с рассудочной медитацией и перейти к созерцанию, когда обнаруживает в себе три следующих признака: 1) она не извлекает более из медитации внутренней пищи, которую находила в ней прежде, и только рассеивается, черствеет и изнывает вопреки своему влечению; 2) она обретает легкость, поле деятельности и внутреннюю пищу только в простом переживании Божьего присутствия, чисто любовном и возобновляемом ею во всех добродетелях своего состояния; 3) она не имеет ни вкуса, ни склонности ни к чему, кроме самоуглубления в том смысле, что духовник, испытывая ее, обретает ее смиренной, искренней, послушной, полностью отрешенной от мира и себя самой. Такая душа может по послушанию при помощи указанных трех признаков внутреннего призвания переходить к созерцательной молитве, не искушая Господа.

Говорить так – значит следовать древним отцам, таким, как святой Климент Александрийский, святой Григорий Назианзин, святой Августин, святой папа Григорий, Кассиан и все аскеты, святой Бернар, святой Фома и вся школа. Это значит

говорить как большинство святых мистиков, наиболее строго относящихся к прелести.

Статья 22 – заблуждение

Можно вводить душу в созерцание, не сообразуясь с этими тремя признаками. Достаточно того, что созерцание совершенней медитации, чтобы предпочесть одно другой. Не предоставить душам сразу же свободу чистой любви значило бы только отлечь их от цели и заставить попусту томиться бесплодными упражнениями.

Говорить так – значит ниспровергать церковный порядок; это значит презирать духовность святых отцов; это значит противоречить изречениям большинства святых мистиков; это значит сбивать души с истинного пути.

Статья 23 – истина

Рассудочная медитация не подходит тем душам, что, согласно трем вышеуказанным признакам, действительно были бы привлечены Богом к созерцанию и возвращались бы к рассудочным актам только по скрупулезности и своекорыстным соображениям вопреки действительному призванию своей благодати.

Говорить так – значит говорить вместе с блаженным Иоанном де ля Крузом, который только в этих определенных обстоятельствах называл медитацию[1]: *средство низкое и нечистое*. Это значит говорить со всеми мистиками, канонизированными и строжайшим образом испытанными всею Церковью; это значит также с очевидностью следовать началам точного богословия.

[1] Живое пламя любви, песнь III. – *Примеч. Фенелона.*

Статья 23 – заблуждение

Тот, кто достиг созерцания, никогда не должен возвращаться к медитации; это было бы отступлением и падением. Лучше ввергнуть себя во все виды искушений и внутреннюю праздность, чем вернуться к рассудочным актам.

Говорить так – значит забывать, что переход от медитации к созерцанию есть переход от небескорыстной любви к чистой, что этот переход обыкновенно долог, неуловим и представляет собой смесь обоих состояний, подобно тому, как оттенки цветов делают неощутимым переход от одного цвета к другому там, где они смешиваются оба. Это значит противоречить всем добрым мистикам, говорящим вместе с отцом Балтазаром Альваресом, что нужно браться за весла медитации, когда ветер созерцания не наполняет более паруса; это значит зачастую лишить души единственной пищи, которую оставляет им Бог.

Статья 24 – истина

Есть состояние созерцания, которое, каким бы возвышенным и совершенным оно ни было, становится навыком; в том смысле что во всех случаях, когда душа подлинно погружается в молитву, ее молитва созерцательна, а не рассудочна. Тогда душа не имеет более нужды возвращаться ни к медитации, ни к ее последовательным актам. Если тем не менее вопреки обычному порядку благодати и общему опыту святых случается, что это привычное созерцание совершенно покинуло душу, ей всегда следует восполнять его недостаток актами рассудочной медитации, ибо христианская душа сущностно никогда не должна пребывать в пустоте и праздности. Следует даже предположить, что душа, лишившаяся этого столь возвышенного созерцания, лишилась его за некую тайную неверность, ибо дары Бога с Его стороны всегда нераскаянны. Он оставляет только тех, коими оставляем, и ослабляет действие благодати только для тех, кто ослабляет содействие ей. Потому желательно было бы убедить эту душу, что не Бог пренебрег ею, но что она не выказала достаточно благоговения пред Ним. Кроме того, душа, находя-

щаяся на этой ступени, может еще вернуться к медитации по распоряжению духовника, желающего ее испытать, и тогда ей придется, следуя правилу святого безразличия и по послушанию, довольствоваться медитацией, подобно начинающим, вместо того чтобы созерцать, подобно херувимам.

Говорить так – значит следовать духу Церкви и предупреждать всякую возможность прельщения; это значит говорить как самые великие святые, чьи творения Церковь, можно сказать, канонизировала вместе с их авторами.

Статья 24 – заблуждение

Лучше пребывать в полной бездеятельности, чем от деятельности более совершенной возвращаться к менее совершенной. Привычное состояние созерцания столь устойчиво и неизменно, что никогда не должно предполагать, будто оно могло бы прерваться из-за тайной неверности.

Говорить так – значит вселять в людей опасную уверенность, это значит ввергать души в откровенные заблуждения.

Статья 25 – истина

В этой жизни есть состояние, ставшее однажды навыком, но не всегда неизменное; пребывая в нем, совершеннейшие души совершают все свои сознательные акты в присутствии Бога и по чистой любви к Нему, следуя словам апостолов: *все делайте по любви*; и еще: *кто из вас ест, кто пьет или делает что иное, делайте это во славу Божию*. Соотнесение всех наших сознательных действий с единственной нашей целью осуществляется непрестанной молитвой, заповеданной Иисусом Христом, желающим, чтобы *наша молитва совершалась неуклонно*; и святым апостолом Павлом, говорящим: *непрестанно молитесь*. Но не должно никогда путать эту молитву с созерцанием, чистым и непосредственным или взятым, как говорил святой Фома, в своих наисовершеннейших актах. Молитва, состоящая в соотнесении с Богом всех наших сознательных действий, действительно может быть непрестанной в определенном смысле, иными словами, она может длиться столько же, сколько наши сознательные действия. Тогда она останавливается только по причине сна или некоего изнеможения природы, прерывающего все свободные и заслуживающие одобрения акты. Но чистое и непосредственное созерцание не имеет даже этого рода непрерывности, поскольку оно зачастую прерывается актами различных добродетелей, необходимых для всех христиан и не являющихся актами чистого и непосредственного созерцания.

Говорить так – значит устранить все двусмысленности в вещах, действительно весьма опасных; это значит помешать мистикам, плохо наставленным в догматах веры, представлять себе свое состояние таким, каким оно не бывает в странствиях этой жизни. Наконец, это значит помнить, как говорит Кассиан в первом собеседовании, что *чистое созерцание не бывает вполне неизменным в этой жизни*.

Статья 25 – заблуждение

Некоторые души неизменно и постоянно пребывают в чистом созерцании: даже сон не прерывает его. Оно состоит из некоего простого и единого акта, не имеющего нужды в повторении, питающегося самим собой и уж по меньшей мере не отменяемого никакими актами.

Говорить так – значит отрицать наше странничество в этой жизни, естественное изнеможение природы, состояние сна, в котором акты более не свободны и не заслуживают похвалы; это значит в то же время отнимать у достигшей созерцания души различимые акты необходимых в ее состоянии добродетелей, кои не суть акты чистого и непосредственного созерцания. Наконец, это значит не понимать, что всякий акт, разумный или добровольный, есть сущностно преходящий; что, желая любить Господа в продолжение десяти мгновений, нужно совершить десять последовательных актов любви, из которых один не есть другой; один никогда не может вытекать из другого; один проходит так, что не остается ничего, когда другой, который еще

не был, начинает быть. Наконец, это значит говорить в манере весьма странной, следуя началам философии, уродливо искажающей правила религии.

Статья 26 – истина

В промежутках, прерывающих чистое и непосредственное созерцание, самая совершенная душа может во всех своих сознательных действиях осуществлять различные добродетели, с тем же самым миром и с той же самой чистотой или бескорыстием любви, что живут в ней, когда она влечется к созерцанию. То же самое упражнение любви, именуемое созерцанием или безмолвием [quietude], в своем общем значении неприложимое ни к каким частным действиям, делается тогда каждой отдельной добродетелью, сообразно чему оно может быть приложено уже и к частным случаям, ибо это есть объект, как говорит святой Фома, *которым уточняются все добродетели*. Но любовь чистая и мирная пребывает всегда неизменной относительно мотива или цели при любом уточнении обозначений.

Говорить так – значит говорить, следуя школе, выражающейся наиболее точно и осторожно.

Статья 26 – заблуждение

Чистое и непосредственное созерцание не оставляет никаких промежутков для исполнения различных добродетелей, необходимых в каждом состоянии. Все сознательные акты созерцательной жизни состоят в воззрении на божественные вещи, единственно достойные чистого созерцания, и это состояние не терпит, с точки зрения объекта, к которому прилагается любовь, никакого различения или уточнения при обозначении добродетелей.

Говорить так – значит уничтожать все сокровенные добродетели; это значит противоречить традиции не только святых учителей, но и самых опытных мистиков; это значит противоречить святому Бернару, святой Терезе и блаженному Иоанну

де ля Крузу, ограничивавшим в своем личном опыте чистое созерцание получасом, дабы и мы знали, что должно полагать его таким ограниченным всегда.

Статья 27 – истина

Чистое и непосредственное созерцание отрицательно в том смысле, что оно не избирает добровольно своим предметом никакой чувственный образ, никакую идею, различимую и именуемую, как говорит св. Дионисий, – иными словами, никакую ограниченную и частную идею Божества, – но оно восходит выше всего чувственного и различимого, иными словами, доступного и конечного, чтобы остановиться только на интеллектуальной и абстрактной идее бытия, которая не имеет пределов и ограничений. Эта идея хотя очень отличается от всего, что может быть мыслимым или имеющим содержание, в то же время вполне действительна и вполне положительна. Простота этой чисто интеллектуальной идеи, не опосредованной ни чувственностью, ни воображением, не препятствует тому, что созерцание может иметь своими различимыми объектами все атрибуты Божества; так как сущность без атрибутов не была бы более сущностью и идея бесконечного бытия сущностно содержит в своей простоте бесконечные совершенства этого Бытия. Эта простота не препятствует тому, что созерцающая душа различает в своем созерцании и Лица Божественной Троицы, ибо идея, простая насколько это возможно, все же способна представить и многие объекты, действительно отличимые один от другого. Наконец, эта простота не исключает ясного воззрения на человечество Иисуса Христа и все Его таинства, ибо чистое созерцание допускает и другие идеи Божества вместе с указанной. Оно допускает все объекты, которые может нам представить чистая вера; оно отвергает в божественных вещах только чувственные образы и рассудочные действия. Хотя акты, которые прямо и непосредственно направлены к единому Богу, более совершенны, если брать их с точки зрения объекта и строго философски, – все же они уже совершенны с

точки зрения основополагающей, иными словами, уже чисты и достойны и тогда, когда имеют целью объекты, явленные Богом, и указанные благодатью. В этом состоянии душа уже не рассматривает таинства Иисуса Христа с помощью последовательной и напряженной работы воображения для запечатления их в разуме и утешительного умиления. Она более не нуждается в рассудочных действиях и последовательных выводах, чтобы особо сделать заключение о каждом таинстве, но она взирает простым и любовным взглядом на все эти различные объекты как на засвидетельствованные и правдиво представленные чистой верой. Таким образом, душа может осуществлять в самом возвышенном созерцании самые ясно выраженные акты веры. Созерцание небесного блаженства, будучи чисто интеллектуальным, имеет своими различимыми объектами все таинства воплощенного Бога, прославляющие Его победы и благодать. К тому же весьма не совершенное в странничестве земной жизни созерцание не может всегда с равной отчетливостью созерцать все эти объекты.

Говорить так – значит говорить со всей традицией и так, как стремились говорить все добрые мистики.

Статья 27 – заблуждение

Чистое созерцание исключает все образы, иными словами, все идеи, даже чисто интеллектуальные. Созерцающая душа не воспринимает никакой действительной и положительной идеи Бога, отличающей Его от иного бытия. Из страха разрушить простоту своего воззрения она не должна обращаться к созерцанию ни божественных атрибутов, отличающих Творца от всякой твари, ни Лиц Божественной Троицы. Тем более она не должна взирать ни на человечество Иисуса Христа, ибо оно не принадлежит к Божественной природе; ни на Его таинства, ибо они слишком расширили бы созерцание. Души в этом состоянии не имеют уже нужды размышлять о Иисусе Христе, Который только путь, чтобы прийти к Богу Отцу, поскольку они уже достигли цели.

Говорить так – значит забывать все, что добрые мистики собственно стремились сказать о наичистейшем созерцании; это значит отвергать веру, без которой отвержено само созерцание; это значит делать созерцание несбыточным и неспособным отличить Бога от небытия; это значит отвергать христианство под предлогом очищения; это значит предлагать род деизма, который однажды непременно опустится до разновидности атеизма, отклоняющего всякую действительную идею Бога, отличающую Его от творения. Наконец, это значит выдвигать два суеверия: во-первых, предполагать, что есть на земле созерцатель, который не является странником и не нуждается в продолжении пути, поскольку уже достиг цели; во-вторых, забывать, что Иисус Христос, Который есть путь, не менее есть истина и жизнь; что Он настолько же совершитель, насколько виновник нашего спасения; что, наконец, сами ангелы в своих чистейших созерцаниях желали бы увидеть Его таинства, и что святые непрестанно воспевают песнь Агнцу в Его присутствии.

Статья 28 – истина

Достигшие созерцания души на своем пути дважды могут быть лишены различимого чувственного и рассудочного воззрения на Иисуса Христа, притом что они вовсе не лишены в этой жизни простого и различимого ви́дения Иисуса Христа. Во-первых, это случается, когда по своему первоначальному усердию их упражнение в созерцании еще очень несовершенно; они представляют себе тогда Бога неким смутным образом. Душа, еще не вполне отрешившаяся от чувственных склонностей, не может быть занята различимыми воззрениями: эти различимые воззрения сделали бы ее в некотором роде рассеянной из-за ее слабости и отбросили бы к медитативным рассуждениям, от которых она только что отошла. Это бессилие созерцать Иисуса Христа различимым образом не есть совершенство, но, напротив, несовершенство ее упражнения, поскольку оно тогда более чувственно, чем чисто. Во-вторых,

душа теряет ви́дение Иисуса Христа в последних испытаниях, поскольку Бог тогда отнимает у души обладание и рассудочное осознание всего, что ей дорого, чтобы очистить ее от всякой озабоченности собой. В этом состоянии смущения и невольного помрачения душа утрачивает созерцание Иисуса Христа настолько, насколько и созерцание Бога. Но все эти потери только кажущиеся и преходящие; после чего Иисус Христос возвращается душе не менее явно, чем Бог. Вне этих двух случаев самая возвышенная душа может в действительном созерцании предстоять Иисусу Христу, являющемуся ей по вере ее; и в промежутках, когда чистые созерцания прекращаются, она продолжает быть занята Иисусом Христом. Из опыта известно, что души наиболее созревшие для созерцания суть те, кои наиболее заняты Им и говорят о Нем во всякое время, как супруга о супруге. Зачастую только Его они и созерцают в себе. Они последовательно и глубоко напечатлевают в себе все Его таинства и все состояния Его земной жизни. Правда, Он превращается в нечто настолько сокровенное для их сердца, что они смотрят на Него скорее уже не как на посторонний и внешний объект, а как на внутреннее основание своей жизни.

Говорить так – значит обуздывать самые ужасные заблуждения; это значит ясно изъяснить опыт святых, причем опыт, которым души, впавшие в прелесть, могли бы злоупотребить.

Статья 28 – заблуждение

Достигшие созерцания души уже более не имеют нужды взирать на человечество Христа, что есть не более чем путь, тогда как они уже достигли цели. Телесность Иисуса Христа не есть уже достойный их внимания объект, и они уже не осознают соответственно ее присутствие, даже правдиво представленное чистой верой. Они не более заняты Им вне действительного созерцания, чем в самом чистом созерцании. Им достаточно Бога, Которым они обладают в Его последней простоте. Они не должны иметь предметом созерцания ни божественные Лица, ни атрибуты Божества.

Говорить так – значит вынуть краеугольный камень из свода; это значит отнять у верных вечную жизнь, состоящую лишь в познании единого истинного Бога и Его Сына Иисуса Христа, посланного Им; это значит быть антихристом, отрицающим, что *Слово плоть бысть*. Это значит пренебрегать анафемой, которую апостол произнес против всех, кто не любит Господа Иисуса Христа.

Статья 29 – истина

Пассивное созерцание, можно сказать, есть излияние благодати в том смысле, что оно предваряется в душе такой радостью и таким миром, какими благодать иного рода не предварялась у большинства праведников. Эта благодать в сильнейшем смысле есть дарование по сравнению с иными, подаваемыми ради заслуг, поскольку она рождает в душах чистейшую и совершеннейшую любовь. Но пассивное созерцание не является ни чистым излиянием, поскольку оно свободно и похвально; ни чистым дарованием, поскольку душа отвечает благодати; оно также не приходит чудесным образом, поскольку состоит, согласно свидетельству всех святых, только в любовном познании и в том, что благодати и без помощи чуда довольно для живейшей веры и чистейшей любви; наконец, это созерцание не может быть чудесным постольку, поскольку обретается в состоянии чистой и сумрачной веры, где верный не руководим никаким другим светом, как только лишь светом Откровения и церковного авторитета, общими для всех праведников. Правда, многие мистики полагали это созерцание чудесным, ибо в нем созерцаются истины, не прошедшие через рассудок или воображение. Правда также, что эти мистики признавали существование неких глубин души, где совершается это созерцание и куда не проникает ее, души, самовластие. Но две эти вещи пришли на самом деле из философии той школы, которой придерживались указанные мистики. Все эти великие тайны рассеются, если мы предположим вместе со святым Августином, что и не чудесным образом получаем идеи интеллектуальные,

которые не прошли через чувства, и что, с другой стороны, самые сокровенные глубины души не сокрыты в действительности от ее самовластия. Тогда все пассивное созерцание сводится к некоторым весьма простым вещам, вовсе не чудесным. Это плетение актов веры и любви столь простых, столь мирных и единообразных, что они обнаруживаются не иначе как единый акт, или даже что они не обнаруживаются более как делание актов вообще, но как некий покой чистого соединения. Это то, что объясняет, почему святой Франциск Сальский не хотел, чтобы оно именовалось соединением, из страха указать таким образом на некое движение или действие, необходимое для того, чтоб соединиться, но простым и чистым единством. Отсюда одни, как святой Франциск Ассизский в своем большом гимне, говорят о невозможности для них совершать более акты, а другие, как Григорий Лопец, что они совершали один акт, длящийся всю их жизнь. И те и другие через выражения, кажущиеся противоположными, на самом деле хотят сказать об одном и том же. Они не совершают более актов усердных и обнаруживающих себя суетливыми толчками: они совершают акты столь мирные и столь единообразные, что эти акты, хотя и вполне действительные и вполне последовательные, и даже прерывающиеся, им представляются или как единый акт без промежутков, или как длящийся покой. Отсюда то, что это созерцание называют молитвой тишины или безмолвия [quietude]; отсюда, наконец, что такая молитва именуется пассивной. Богу не угодно, чтобы ее именовали так лишь для того, чтобы исключить действительную, положительную и заслуживающую похвал деятельность свободной воли или акты действительные и последовательные, которые подобает возобновлять каждый момент! Такая молитва называется пассивной лишь для того, чтобы исключить озабоченность и старательность небескорыстных душ, поскольку они еще хотят двигаться, чтобы осознать или увидеть свои действия, которые были бы менее заметны, если бы были более просты и более едины. Созерцание пассивное есть не что иное, как созерцание чистое;

активное же есть то, которое еще смешано с актами озабоченными и рассудочными. Таким образом, когда созерцание еще имеет смешение с небескорыстной старательностью, которая именуется активностью, оно активно. Когда оно не имеет более ничего от этой активности, оно всецело пассивно, иными словами – мирно и бескорыстно во всех своих актах. Наконец, чем душа пассивней по отношению к Богу, тем она деятельнее в отношении того, что должна делать; иными словами, чем более она податлива божественным велениям, тем действенней ее движение, хотя и без видимого возбуждения и толчков. Ибо всегда равно неопровержимо то, что чем более душа получает от Бога, тем более она должна вернуть Ему полученное. Это тот прилив и отлив, в котором выражается весь порядок благодати и вся преданность творения.

Говорить так – значит отвергать всякую прелесть, это значит изъяснить суть пассивного созерцания, которое рискованно отрицать и в которое не менее рискованно углубляться; это значит ясно представить все, о чем святые говорят в выражениях, чей смысл отчасти помрачен был утонченностью некоторых богословов.

Статья 29 – заблуждение

Пассивное созерцание есть чисто пассивное в том смысле, что свободная воля не содействует более благодати никаким действительным и преходящим актом. Оно есть чистое излияние, чистое дарование, без всяких заслуг со стороны души. Оно чудесно и выводит душу, пока оно длится, из состояния чистой и сумрачной веры. Оно есть внезапное смущение или восхищение, которое предваряет возможное содействие души. Оно есть чрезвычайное вдохновение, которое ставит душу вне общих правил. Оно есть полное пресечение или удаление самовластия души в том смысле, что разум и воля пребывают тогда в некой совершенной беспомощности относительно совершения любых действий, что, без сомнения, есть бездействие чудесное и экстатическое.

Говорить так – значит ниспровергать строй чистой веры, которого держались все добрые мистики, особенно блаженный Иоанн де ля Круз; это значит путать пассивное созерцание, свободное и заслуживающее одобрения, и вливаемую как чистое дарование благодать, с которой оно не имеет ничего общего и о которой святые предупреждали нас, что не подобает нам искать ее по своей воле; это значит противоречить всем авторам, которые поставляли подобное созерцание в свободном, любовном и заслуживающем одобрения воззрении и, следовательно, в актах разума и воли, действительных, но простых; это значит противоречить самой святой Терезе, утверждавшей, что в седьмом местопребывании душа не имеет более такого восхищения, которое пресекает вопреки порядку природы действия разума и воли; это значит противоречить всем великим духовникам, говорившим, что подобная отрешенность от действий природы далека от совершенства и, напротив того, свидетельствует, что природа еще не вполне очистилась и что только тогда, когда это ощущение уходит, можно считать, что душа достигла большей чистоты и приблизилась к Богу на пути чистой веры; это значит путать страдание, которое терпит чистая душа при совершении своекорыстных, озабоченных и рассудочных актов вопреки действительному влечению благодати, с абсолютным бессилием совершать акты вообще даже путем естественных усилий. Ошибка в этих вещах может стать для одних неиссякающим источником прелести, а для других поводом к весьма печальному соблазну.

Статья 30 – истина

Пассивное состояние, о котором все святые мистики говорили именно так, пассивно не иначе чем пассивно созерцание, иными словами, оно исключает не акты мирные и бескорыстные, но единственно деятельность или акты суетливые и своекорыстно озабоченные. Состояние пассивное есть такое состояние, в котором душа, не любя уже Бога смешанной любо-

вью, совершает все свои сознательные акты по воле целостной и действенной, но безмятежно и бескорыстно. Она совершает то акты простые и неразличимые, именуемые безмолвием или созерцанием; то акты различных добродетелей, согласных с ее состоянием. Но она совершает и то и другое равно пассивным образом, иными словами, мирно и бескорыстно. Это состояние становится навыком, хотя и не бывает вполне неизменным, ибо не только в том дело, что душа может еще пасть совершенно, но более в том, что она совершает иногда простительные ошибки. Это пассивное состояние не предполагает никаких сверхъестественных вдохновений – оно заключается только в мире и полной податливости души к тому, чтобы подчиниться всякому впечатлению благодати. Перышко, хорошо высушенное и легкое, говорит Кассиан, увлекается без сопротивления малейшим дуновением ветра, и это дуновение стремительно влечет его в любом направлении, тогда как если бы оно было мокрым и тяжелым, его собственный вес делал бы его менее подвижным и менее готовым для того, чтобы быть унесенным ветром. Пребывая в небескорыстной любви, что менее совершенна, душа еще страшится за себя, и это делает ее менее легкой, менее податливой и менее подвижной, когда ее охватывает сокровенное дуновение духа. Волнующиеся воды не способны ни быть ясными, ни отразить находящиеся поблизости предметы, но вода спокойная становится подобной чистому стеклу зеркала. Она отражает без искажения образы самых различных предметов и ничего не удерживает в себе. Такова чистая и мирная душа. Бог запечатлевает на ней Свой образ, равно как и образы всех иных вещей, кои желает запечатлеть: все запечатлевается – все стирается. Эта душа не имеет никакой собственной формы и равно воспринимает все, что дарует ей благодать. Ничего не остается в ней, и все стирается, как в воде, лишь только Бог хочет запечатлеть на ней новые образы. Только чистая любовь способна дать этот мир и это совершенное послушание. Это пассивное состояние не всегда есть действительное созерцание. Созерцание же, длящееся только ограниченное время, входит в

состав этого навыка. Бескорыстная любовь при этом не должна быть менее бескорыстной, ни, следовательно, менее мирной в различимых актах добродетелей, чем в неразличимых актах чистого созерцания

Говорить так – значит устранить все двусмысленности и признать существование этого состояния, которое есть только упражнение чистой любви, дозволенное всей традицией.

Статья 30 – заблуждение

Пассивное состояние есть пассивное созерцание, которое неизменно и есть некий род длящегося экстаза или чудесного отрешения от самовластия души, что приводит к действительной невозможности совершения свободных поступков.

Говорить так – значит путать пассивное состояние с пассивным созерцанием, а также иметь о последнем весьма странные представления; это значит предполагать состояние чудесного и непрестанного экстаза, исключающее всякие пути веры, всякую свободу, всякую заслугу и всякое недостоинство, что в конечном счете, невозможно в странствиях этой жизни, это значит пренебрегать опытом святых и путаться в их мыслях.

Статья 31 – истина

В этом пассивном состоянии есть некая простота и детскость, заметные у святых; но дети Бога, будучи просты в отношении добра, всегда осмотрительны в отношении зла. Они отвергают не мудрость вообще, но мудрость собственную. Они лишаются своей мудрости, как и своих добродетелей. Они без оговорок используют в каждый настоящий момент весь естественный свет разума и весь сверхъестественный свет действительной благодати, чтобы руководить собой в согласии с писаным законом и истинами благочестия. В этом состоянии душа мудра не благодаря старательному поиску мудрости, не благодаря своекорыстному погружению в себя из желания убедиться в собственной мудрости и воспользоваться ею, поскольку она собственная. Но, не мечтая быть мудрой в себе, она мудра в Боге, сознательно

отклоняя любые поспешные и беспорядочные движения, вызванные страданиями, или весельем, или самолюбием, и обязательно пользуясь, не присваивая ничего себе, как естественным, так и сверхъестественным светом в каждый настоящий момент. Последний же в свою очередь имеет некое нравственное протяжение, куда должны вмещаться все вещи, имеющие естественное и близкое отношение к тому действию, что совершается непосредственно теперь. Таким образом, каждому дню достаточно его злобы, и душа оставляет дню грядущему самому заботиться о себе, потому что этот грядущий день, который не настал, принесет ей с собой, если придет, свою благодать и свой свет, что и есть хлеб наш насущный. Такие души заслуживают и привлекают к себе особую заботу Провидения, под чьим покровом они живут, не заглядывая далеко вперед и не суетясь, подобно как маленькие дети на груди своей матери. Они не владеют собой как мудрецы, которые суть мудрецы сами в себе вопреки запрету апостола; но они в каждый момент позволяют владеть собою, наставлять себя, увлекать себя действительной благодати, которую им сообщает дух Божий. Эти души не ждут сверхъестественных откровений; напротив, они полагают, что могут обмануться, и только почти всегда уклоняются от того, чтобы судить о чем-либо. Они позволяют себя исправлять и не имеют ни собственного разума, ни собственной воли. Таковые суть дети, которых Иисус Христос хочет видеть приходящими к Нему. В голубиной простоте они хранят всю осмотрительность змия, но осмотрительность, данную им взаймы, присваивая ее себе не более, чем я могу присвоить себе лучи солнца, идя в его свете. Таковые суть нищие духом, которых Иисус Христос назвал блаженными и которые отделяют себя от своих собственных талантов, как все христиане должны отделять себя от своих временных благ. Таковые суть малые, которым Господь снисходительно открывает Свои таинства настолько, насколько скрывает их от мудрых и предусмотрительных.

Говорить так – значит говорить, следуя духу Евангелия и духу всеобщей традиции.

Статья 31 – заблуждение

Разум есть ложный свет. Нужно действовать, не советуясь с ним, попирать ногами благочестие, следовать без колебаний первым побуждениям и их полагать божественными. Нужно отказаться не только от суетных размышлений, но и от размышлений вообще; не только от предусмотрительности озабоченной и далеко заглядывающей вперед, но от предусмотрительности вообще. Но и этого недостаточно, – чтобы не оказаться мудрецом для себя, нужно забыть себя до того, чтобы не бодрствовать уже над собой бдением простым и мирным и не препятствовать даже возбужденным движениям природы, лишь бы только они возникли в благодатном состоянии.

Говорить так – значит думать, что разум, первый из даров Божиих в порядке природы, есть зло, и, следовательно, возобновлять безбожные и безумные заблуждения манихеев; это значит желать променять совершенство на длящееся исступление; это значит желать во все дни своей жизни искушать Господа.

Статья 32 – истина

В пассивном состоянии присутствует свобода чад Божиих, не имеющая ничего общего с безудержной распущенностью чад века сего. Эти простые души более не затруднены сомнительной щепетильностью душ, которые со страхом и надеждой ищут своей выгоды. Чистая любовь дарует им в общении с Богом почтительную непринужденность, подобную общению супруги с супругом. Они имеют мир и целомудренную радость невинности. Утешения духа и тела, которые им действительно необходимы, они принимают с простотой и без колебаний, как посоветовали бы это сделать своему ближнему. Они говорят о себе самих не для того, чтобы произнести положительный суд, но по послушанию и ради истинной нужды, следуя тому, что вещи сами им открывают в данный момент. Они говорят тогда просто о добром или о дурном, как говорили бы о чужом человеке, не имея никакой привязанности ни к тому, что они обнаруживают таким образом, ни к доброму мнению, которое

их слова, самые простые и скромные, могли бы подать о них, и сознавая всегда с некой смиренной радостью, что если и есть нечто хорошее в них, то оно от Бога.

Говорить так – значит передать слова святых, не оскорбляя правил евангельских нравов.

Статья 32 – заблуждение

Свобода пассивных душ основана на некой невинности, которую они обретают лишением собственности и которая делает для них чистым все, что они склонны предпринимать, хотя бы это было грешно и непростительно для других. Они не имеют более закона, поскольку закон праведнику не лежит, лишь бы только они не желали ничего присвоить, и не делали бы ничего ради самих себя.

Говорить так – значит забывать, что если закон писан не для праведных, то это потому, что внутренний закон любви предваряет всегда внешнюю заповедь и что великое повеление любви содержит в себе все другие; это значит обращать христианство в непотребство и позволять хулиться имени Божию среди языков, это значит предавать души духу лжи и опьянения.

Статья 33 – истина

В пассивном состоянии происходит объединение всех добродетелей в любви, что никогда не исключает отдельного упражнения в каждой добродетели. Любовь духовная, как говорит святой Фома вместе со святым Августином, есть форма и принцип всех добродетелей. Все, что различается или уточняется при обозначении, – все это есть частный объект, о котором заботится любовь. Любовь, отвергающая нечистые удовольствия, есть целомудрие; любовь, страдающая от злых, принимает имя терпения. Эта же любовь, не теряя своей простоты, становится поочередно всеми различными добродетелями, но она не хочет ничего как добродетели, иными словами, как силы, величия, красоты, правильности, совершенства. *Бескорыстная любовь,* – замечает святой Фран-

циск Сальский[1], – *отныне любит добродетели не потому, что они прекрасны и чисты, не потому, что они достойны любви, не потому, что они украшают и совершенствуют тех, кто их исполняет, не потому, что они заслуживают похвалы, не потому, что они предуготовляют вечное воздаяние, но единственно потому, что они суть воля Божия. Бескорыстная душа,* как этот великий святой сказал о матушке де Шанталь[2], – *омывается не для того, чтобы быть чистой, и наряжается не для того, чтобы быть красивой, но только затем, чтобы порадовать Супруга, ради Которого она так же готова была бы любить грязь, как и красоту.* Тогда во всех отдельных добродетелях упражняются, не думая о том, что они добродетели; тогда каждый момент не говорят себе, что нужно делать то, что Бог хочет, и ревнивая любовь вместе с тем устраивает все так, что уже не хотят быть добродетельными ради себя, и что наивысшей добродетельности достигают тогда, когда менее всего стремятся быть добродетельными. Можно сказать в этом смысле, что пассивная и бескорыстная душа даже любви желает не потому, что она есть ее совершенство и ее блаженство, но единственно потому, что она есть то, что Бог желает от нас. Отсюда, как говорит святой Франциск де Саль[3], бывает, что *мы возвращаемся в самих себя, любя любовь, вместо того чтобы любить Возлюбленного*. В другом месте этот святой говорит, что *желание спасения хорошо, но совершеннее не желать ничего*. Он хочет сказать, что не нужно даже любви к Богу желать ради того, что Он есть наше благо. Наконец, чтобы придать этой истине должную определенность, этот святой говорит, что *нужно стараться искать в Боге только любовь к Его красоте, а не удовольствие, которое находят в красоте своей любви*. Это различие может показаться утонченным тем, кому помазание еще не преподано, но оно поддержано традицией всех святых,

[1] Беседа о простоте. – *Примеч. Фенелона.*

[2] Жизнь мадам де Шанталь, с. 246. – *Примеч. Фенелона.*

[3] Любовь к Богу, кн. IX, гл. IX. – *Примеч. Фенелона.*

начиная со времен апостольских, и невозможно презирать ее, не презирая святых, обретших совершенство в этой столь утонченной ревнивости любви.

Говорить так – значит повторять то, что вслед за святым Климентом и аскетами святые мистики говорили о прекращении добродетелей и что имеет острую нужду в том, чтобы быть объясненным с величайшей осторожностью.

Статья 33 – заблуждение

В пассивном состоянии упражнение в отдельных добродетелях уже неуместно, поскольку чистая любовь, созерцающая их все возвышеннейшим образом в своем безмолвии, абсолютно заменяет другие упражнения в них.

Говорить так – значит противоречить Евангелию; значит класть камень соблазна на пути детей Церкви, значит называть их живыми, тогда как они мертвы.

Статья 34 – истина

Духовная смерть, о которой святые мистики говорят так вслед за апостолом (сказавшим верным: *Вы мертвы*), есть только полное очищение или бескорыстие любви; в том смысле, что беспокойство и старательность, которые идут от некой корыстной озабоченности, не ослабляют действий благодати, и что благодать действует вполне свободно. Духовное воскресение есть только состояние навыка чистой любви, которого достигают обычно после предназначенных испытаний и очищения.

Говорить так – значит говорить вместе со всеми великими святыми и всеми осторожнейшими мистиками.

Статья 34 – заблуждение

Духовная смерть – это полное угашение ветхого человека и последней искры похоти. Тогда уже нет нужды даже мирным и бескорыстным сопротивлением противиться естественным движениям своей природы или даже содействовать целитель-

ной благодати Иисуса Христа. Духовное воскресение есть всецелое совершенство нового человека, в меру возраста и полноты человека совершенного – как на небе.

Говорить так – значит впадать в ересь и кощунство, ниспровергающие все христианские нравы.

Статья 35 – истина

Состояние преображения[1], о котором так часто говорят древние и новые святые, есть только состояние совершенно пассивное, иными словами, совершенно свободное от всякой корыстной деятельности или беспокойства. Душа мирная и равно податливая всем тончайшим воздействиям благодати подобна шару на плоскости, не имеющему собственного и естественного места. Он равно катится во все стороны, и едва заметного толчка достаточно, чтобы сдвинуть его. В этом состоянии душа знает только любовь и умеет только любить. Любовь – это ее жизнь; будучи единственным основанием всех ее привязанностей, любовь есть и ее бытие, и ее субстанция. А поскольку душа не предается более никаким озабоченным движениям, то она уже ничем не мешает ведущей ее руке Божией; таким образом, она осознаёт только одно-единственное движение и знает только Того, Кто ей его сообщил; точно так же как некто, толкаемый другим, сознаёт только этот толчок, если не препятствует ему возмущенным противодействием. Тогда душа говорит в простоте с апостолом Павлом: *се живу не я, но живет во мне Иисус Христос, Иисус Христос действует в смертной плоти моей,* – как апостол желает, чтобы Он действовал и во всех нас. Тогда снова начертывается в нас помраченный и почти изглаженный грехами образ Божий и обновляется подобие, что и носит имя преображения. Тогда, если такая душа говорит по совести, она говорит как святая

[1] «Transformation» обычно переводится как «преобразование»; при этом надо заметить, что Преображение Господа обозначается во французском тексте другим словом – transfiguration. – *Примеч. пер.*

Екатерина Женевская: *я не обретаю более себя; нет более другой меня, кроме Бога*. Если же, напротив, она встретится сама с собой в размышлении, она ненавидит себя саму как некую вещь вне Бога; иными словами, она осуждает свое *я,* поскольку оно не есть безупречный оттиск духа благодати, что вызывало ужас в той же святой. Это состояние не может быть ни удержанным, ни неизменным. Единственное, правда, чему не должно верить, это будто душа теряет его без какой-либо неверности, поскольку дары Божии нераскаянны и души, верные своей благодати, не страдают от ее преуменьшения. Но, скажем в заключение, малейшее колебание или утонченное потворство себе могут лишить душу этой столь возвышенной благодати.

Говорить так – значит постигать выражения, освященные Писанием и традицией; это значит следовать многим древним отцам, утверждавшим, что чистая душа есть душа преображенная и обоженная [déifiée]; это значит изъяснять выражения самых авторитетных святых; это значит сохранить целостность догматов веры.

Статья 35 – заблуждение

Преображение есть обожение души, действительное и природное, или ипостасное соединение, или сообразность Богу, что освобождает душу от необходимости бодрствовать над своим *я* под тем предлогом, что у нее более нет другого *я,* кроме Бога.

Говорить так – значит изрыгать чудовищные богохульства, это значит желать преображения сатаны в ангела света.

Статья 36 – истина

Для своих внутренних упражнений преображенные души обыкновенно уже более не нуждаются ни в определенном правиле – в смысле времени или в смысле места, – ни в закрепленных выражениях, ни в утонченно и строго упорядоченных обрядах. Великий навык их непринужденного единения с Богом дарует им некую легкость и простоту любовного союза,

непонятную душам низшего состояния; и последним, нуждающимся еще в опоре на установленные правила, было бы очень неполезно последовать в этом первым. Преображенные души должны всегда, хотя и без затруднительных правил, совершать то неразличимые акты безмолвия или чистого созерцания, то раздельные, но мирные и бескорыстные акты всех добродетелей, соответствующих их состоянию.

Говорить так – значит подобающим образом разъяснять выражения добрых мистиков.

Статья 36 – заблуждение

Преображенные души не имеют более нужды исполнять добродетели в случаях, предписанных заповедями или советами. Они могут пребывать вне времени в абсолютной пустоте и внутренней бездеятельности. Они только беззаботно следуют своему вкусу, своим склонностям, своим привязанностям, первым движениям своей природы. Вожделение угасло в них или пребывает в них в неком взвешенном состоянии настолько неощутимо, что не должно верить, будто оно могло бы однажды вдруг пробудиться в них.

Говорить так – значит вводить души в искушение; это значит наполнить их губительной гордостью; это значит преподавать им учение демонов; это значит забыть, что вожделение всегда или деятельно, или приглушено, или отложено, но в любой момент готово пробудиться в нашем теле, которое есть плоть греха.

Статья 37 – истина

Души, достигшие вершин преображения, всегда имеют свободную волю в смысле возможности греха, как первый ангел и первый человек. Тем более они сохраняют основу вожделения, хотя чувственные последствия могут быть приглушены или отложены благодаря целительной благодати. Эти души способны однажды смертно согрешить или впасть в ужасное заблуждение. Они совершают также простительные грехи, об

отпущении которых единодушно со всей Церковью просят ежедневно: *и остави нам долги наша*. Малейшие колебания в вере или малейшее возвращение к заботам о самих себе могут нечувствительно истощить в них благодать. Они должны по ревнивости чистой любви уклоняться от легчайших заблуждений, как большинство праведников уклоняется от тяжких грехов. Их бодрствование над собой, хотя простое и мирное, должно быть настолько более проницательным, насколько чистая любовь в своей ревности более проницательна, чем небескорыстная любовь со всем своим беспокойством. Эти души не должны никогда ни судить, ни извинять себя, если только по послушанию или для того, чтобы устранить какой-нибудь соблазн, ни оправдывать себя свободным и обдуманным свидетельством, хотя совесть в своей сокровенной глубине ни в чем не упрекает их. Они должны предоставить судить о себе наставникам и слепо повиноваться им.

Говорить так – значит говорить, следуя истинным началам всех величайших святых мистиков, не оскорбляя традицию.

Статья 37 – заблуждение

Преображенные души не могут более вольно грешить: они утратили вожделения, все в них есть только движение благодати или сверхъестественное откровение. Они не могут более молиться ежедневно вместе с Церковью, взывая: *и остави нам долги наша* – и т. д.

Говорить так – значит впадать в заблуждения мнимых гностиков, возобновленные в прошлом веке бегуарами и иллюминатами Андалусии, которых осудил Вьенский собор.

Статья 38 – истина

Преображенные души с пользой для себя могут и даже должны, если послушание требует, исповедовать свои известные им простительные грехи. Исповедуясь, они должны ненавидеть свои грехи, осуждать себя и желать отпущения грехов не как собственного очищениия и избавления, но как вещи, которой

желает Бог и которой Он желает, чтобы желали мы ради Его славы. Хотя бескорыстная душа не омывается от своих грехов, ради того чтобы быть чистой, как мы видели это у святого Франциска Сальского, и равно любила бы безобразие и красоту, если бы это было угодно Супругу, она знает, тем не менее, что чистота и красота суть то, что хочет Супруг. Таким образом, она единственно по Его благоволению любит чистоту и красоту и отвергает с ужасом отвергнутое Им безобразие. Когда душа подлинно и действительно находится в состоянии чистой любви, не следует опасаться, что, хотя она и не всегда совершает чувственные акты в ясно выраженной и поддающейся самонаблюдению форме, в действительном исповедании своих грехов она не придет к действительному осуждению того, что совершила против Возлюбленного, и, следовательно, ко вполне осознанному, искреннему и плодотворному сокрушению. Если простительные грехи исчезают тут же при простом чтении молитвы Господней, как ради множества несовершенных праведников удостоверяет нас в том святой Августин, с тем большим основанием они должны исчезнуть от того же в душах, преображенных упражнением чистейшей любви. Правда, таким душам нет необходимости совершать исповедование грехов с равной частотой, если опытный духовник имеет повод опасаться, что они впадают в чрезмерную щепетильность, или просто следуют привычке, или желают облегчить сердце и утешиться любовью к себе, более огорченной тем, что не видит себя постоянно в совершенстве, чем верной желанию укрепиться для исправления себя; или потому, что такие частые исповеди слишком смущают иные души и слишком озабочивают их какими-то преходящими трудностями; или потому, что они не видят в себе никаких вольных прегрешений, совершенных с последней исповеди, которые бы позволили исповедующему дать им сакраментальное разрешение грехов, после того как они простерлись к его ногам, чтобы в простоте душевной покориться власти и суду Церкви.

Говорить так – значит говорить языком согласным с опытом святых и нуждами многих душ, не искажая начал традиции.

Статья 38 – заблуждение

Исповедь есть приличное только несовершенным душам лекарство, которым души, достигшие высот, пользуются только для вида и чтобы не соблазнить народ; или же эти души вообще не совершают грехов, требующих отпущения; или же не должны бодрствовать над собой мирным и бескорыстным бодрствованием чистой и ревнивой любви, чтобы обнаружить все, что могло бы оскорбить Духа Святого в них; или же они не имеют более нужды в сокрушении, которое есть только ревнивая любовь, ненавидящая совершенной ненавистью все, что противно благоволению Возлюбленного; или же они полагают впасть в неверность, если, вопреки бескорыстию чистой любви и совершенной оставленности, испросят от сердца и в то же время устами отпущения своих грехов, которых Бог тем не менее хочет, чтобы они желали.

Говорить так – значит лишать эти души упражнения в чистой любви к совершенному Благу, упражнения, подразумевающего естественным образом действительное осуждение верховного зла; это значит отвращать души от таинств и церковного послушания, возбуждая в них самонадеянность, дерзкую и соблазнительную; это значит вдыхать в них гордость фарисея; это значит по меньшей мере учить их исповедоваться небрежно, невнимательно, без сердечной искренности, одними устами испрашивая себе отпущения грехов; это значит заражать Церковь лицемерием, порождающим неизлечимую прелесть.

Статья 39 – истина

Вместе с первым ощутимым влечением, приводящим к созерцанию, души иногда обретают молитву, которая кажется не соответствующей некоторым еще остающимся в них серьезным недостаткам; и это несоответствие понуждает иных, не имеющих достаточного опыта, духовников предполагать, что это ложная и мечтательная молитва, как, по свидетельству святой Терезы, это случалось с ней. Души, оказавшиеся в испытаниях пачеестественных, обнаруживают иногда, по преходящим причинам, дух

свой непомерно ослабленным чрезмерностью трудов, а терпение почти исчерпанным, подобно тому как Иов выглядел несовершенным и нетерпеливым в глазах его друзей. Бог часто оставляет в тех душах, что носят имя преображенных, вопреки чистоте их любви определенные несовершенства, которые скорее суть немощи природы, чем воли, и которые, по мысли святого папы Григория, представляют собой своего рода противовес их созерцанию, подобно тому как в жале плоти дан был апостолу ангел сатаны, чтобы воспрепятствовать ему возгордиться величием своих откровений. Наконец, эти несовершенства, что ни в коем случае не отступают далеко от закона, попущены душе, чтобы видны были знаки великой работы, совершаемой в ней благодатью. Эти немощи служат тому, чтобы уничижить душу в собственных глазах и чтобы держать дары Господни под покровом немощи, что упражняет веру самой души и праведников, которым она знакома. Иногда также они служат тому, чтобы обречь ее на презрение и крест, или чтобы сделать ее более послушной наставникам, или чтобы отнять у нее утешение быть одобренной и утвержденной на ее пути, как это случалось с невероятными муками пережить святой Терезе, наконец, чтобы скрыть тайну супруга и супруги от мудрости и благоразумия века сего.

Говорить так – значит говорить согласно с опытом святых, не искажая евангельских правил, поскольку духовники, имеющие дух благодати и опыт, судят древо по плодам, каковы суть искренность, послушание и самоотрешенность души в важнейших случаях. Тем более что всегда имелись и другие знамения, которыми помазание Духа Божия давало о себе знать, если желало этого, притом что состояние каждой души духовник с терпением испытывал изо дня в день.

Статья 39 – заблуждение

Можно рассматривать душу как достигшую созерцания и даже как преображенную, хотя она и обнаруживает в продолжение значительного времени небрежность в обучении началам веры, нерадивость в обязанностях, чувствительность

и самолюбие, всегдашнюю готовность извинять себе свои недостатки, непослушание, высокомерие или коварство.

Говорить так – значит допускать в состоянии высшего совершенства опаснейшие несовершенства; это значит прикрывать именем сверхъестественного состояния недостатки, совершенно несовместимые с истинным благочестием; это значит одобрять впадение в величайшее прельщение; это значит отрицать правила, по которым можно испытать дух, от Бога ли он исходит; это значит называть зло добром и навлекать на себя проклятие Писания.

Статья 40 – истина

Преображенная душа непосредственно соединена с Богом в трех отношениях: 1) в том, что она любит Бога для Него Самого без посредствующих корыстных мотивов; 2) в том, что она созерцает без чувственных образов и содействия рассудка; 3) в том, что она исполняет Его заповеди и Его советы без определенной заботы о сохранении личной выгоды.

Говорить так – значит выразить то, что святые мистики желали сказать, когда исключали из этого состояния делание добродетелей, и это объяснение ни в чем не противоречит всеобщей традиции.

Статья 40 – заблуждение

Преображенная душа соединена с Богом, не имея посредником ни покров веры, ни немощи плоти, больной со времен падения Адама, ни целительную благодать Иисуса Христа, которая всегда необходима для нас и с помощью которой только и можно во всех состояниях приходить ко Отцу.

Говорить так – значит возобновлять ересь бегуаров, проклятых Вьенским собором.

Статья 41 – истина

Духовный брак сочетает непосредственно супруга с супругой, сущность с сущностью или субстанцию с субстанцией, иными словами, волю с волей, для этой любви все чисто,

что мы объясняли уже столько раз. Тут Бог и душа уже суть только единый дух, как супруг и супруга в браке не иное что, как только единая плоть. Прилепляющийся к Богу делается единым духом с Ним через всецелое согласие воли с действием благодати. Душа пребывает тогда в неком исполнении и радости Святого Духа, Который только вестник небесного блаженства. Она обретается тогда в совершенной чистоте, это значит – не оскверненная никаким грехом (исключая грехи повседневные, кои упражнение любви может стереть тотчас), и, следовательно, она может, минуя чистилище, вступить в небо, куда не восходит ничто скверное; ибо вожделение, неизбежное в земной жизни, не оказывается уже несовместимым с этой совершенной чистотой, поскольку не является ни грехом, ни позором души. Но эта душа не имеет целостности первоначальной, поскольку она не избавлена ни от повседневных заблуждений, ни от вожделений, несовместимых с этой целостностью.

Говорить так – значит рассуждать, имея соль мудрости, которой должно приправлять всякое слово.

Статья 41 – заблуждение

Душа в этом состоянии имеет начальную целостность, она видит Бога лицом к лицу, она совершенно радуется о Нем, как блаженные.

Говорить так – значит впадать в ересь бегуаров.

Статья 42 – истина

Соединение, называемое мистиками сущностным или субстанциональным, состоит в простой бескорыстной любви, охватывающей и исполняющей все привязанности души и упражняющейся в актах столь мирных и столь единообразных, что они обнаруживаются как единый акт, хотя бы это и были многие акты, в действительности вполне различимые.

Многие мистики именуют эти акты сущностными или субстанциональными, чтобы отличить их от актов озабоченных,

непостоянных и совершаемых как бы из-за толчков любви, еще смешанной и небескорыстной.

Говорить так – значит изъяснять истинный смысл слов мистиков.

Статья 42 – заблуждение

Соединение души с Богом действительно становится сущностным в том смысле, что ничто не может более его ни расторгнуть, ни нарушить. Этот субстанциональный акт есть акт постоянный и неделимый, как субстанция самой души.

Говорить так – значит преподносить нелепость, совершенно противную всей философии веры и истинной практике благочестия.

Статья 43 – истина

Бог, утаивающий Себя от великих и мудрых, являет Себя малым и простым. Преображенная душа есть тот человек духовный, о котором говорит апостол Павел, иными словами, душа, действуемая духом благодати и ведомая им по пути чистой веры. Такая душа, по благодати и опытности во всех вещах, относящихся к простым навыкам в испытаниях и упражнениях чистой любви, часто имеет озарения, недоступные ученым, если они имеют более учености и мудрости человеческой, чем опытности и чистой благодати. Тем не менее она должна подчиняться как сердцем, так и устами не только всем постановлениям Церкви, но и руководству пастырей, ибо они имеют особую благодать руководить всеми без исключения овцами стада.

Говорить так – значит с уверенностью возвещать истину.

Статья 43 – заблуждение

Преображенная душа есть духовный человек апостола Павла, в том смысле что она может судить обо всех истинах религии, не будучи судима сама. Она есть семя Божие, которое не может грешить. Помазание преподает ей все в том смысле,

что она не имеет нужды быть обученной кем-то и чему-то, даже ради послушания своим наставникам.

Говорить так – значит злоупотреблять выражениями Священного Писания и обращать их себе в погибель; это значит не понимать, что помазание, преподающее все, преподает не что иное, как только послушание, и что оно внушает все истины веры и опыта, только вдыхая смиренное послушание пастырям Церкви; кратко сказать, это значит по меньшей мере основать в Церкви предосудительную секту протестантов и фанатиков.

Статья 44 – истина

Пастыри и святые всех времен соблюдали некий род икономии и таинственности, рассуждая о жестоких испытаниях и возвышеннейших упражнениях чистой любви только с душами, которым Бог уже дал влечение к свету. Хотя это учение было чистым и простым евангельским совершенством, подтвержденным всей традицией, древние пастыри предлагали обычно большинству праведных только опыты небескорыстной любви соответственно их благодати, подавая, таким образом, молоко детям и хлеб сильным душам.

Говорить так – значит говорить то, что подтверждено святым Климентом, Кассианом и многими другими святыми, древними и новыми.

Статья 44 – заблуждение

Среди созерцателей всех времен всегда существовала некая тайная, всему телу Церкви собственно неизвестная традиция. Эта традиция содержит в себе тайные догмы сверх истин всеобщей традиции или же догмы, которые противны догмам общей веры и освобождают души от необходимости изучать определенные истины веры и упражняться в отдельных добродетелях, каковые не менее существенны для пути чистой любви, чем любви небескорыстной.

Говорить так – значит обратить традицию в ничто; это значит создать в лоне Церкви секту тайных лицемеров без надежды

на то, что она когда-нибудь будет обнаружена и исторгнута; это значит возобновлять тайное учение гностиков и манихеев; это значит сделать подкоп под все основания веры и нравов.

Статья 45 – истина

Все самые возвышенные внутренние пути далеки от того, чтобы превзойти состояние навыка чистой любви; они суть только путь, чтобы достичь этого предела всех совершенств. Все предшествующие ступени еще не достигают его. Последняя ступень, именуемая мистиками преображением или соединением сущностным и непосредственным, есть только простая действительность этой бескорыстной любви. Это состояние самое достоверное, когда оно подлинно, поскольку оно есть самое сознательное и достойное одобрения состояние христианской праведности и поскольку оно отдает все Богу, не оставляя ничего творению. Напротив, когда оно ложно и мечтательно, оно есть верх прелести. Путешественник, изнемогающий от усталости, опасностей и страданий, достигнув вершины горы, издалека видит свой родной город, где цель его путешествия и всех его трудов; поначалу его охватывает радость, ему кажется даже, что он находится у ворот этого города и что до него осталось пройти совсем немного по ровной дороге, но, отправившись в дальнейший путь, обнаруживает, что путь этот гораздо более продолжителен и труден, чем он мог это предвидеть на первый взгляд. Нужно, чтобы он еще спустился с обрыва в глубокие долины, откуда уже не видит этого города, казавшегося ему почти достигнутым; нужно, чтобы он, зачастую карабкаясь по крутым скалам, вновь поднялся к вершине. И только такими трудами и опасностями достигает он наконец города, казавшегося сперва таким близким и расположенным на одной высоте с ним. Так же обстоит дело и с любовью, вполне бескорыстной. На первый взгляд она открывает чудесные дали. Кажется, что мы держим ее в руках, мечтается даже, что мы пребываем в ней. По меньшей мере, путь к ней видится кратким и гладким. Но чем более продвигаешься в направлении ее, тем более понимаешь, что

дорога длинна и трудна. Нет ничего опаснее, чем прельщаться этой прекрасной идеей или видеть опыт там, где его нет: тот, кто допускает эту любовь в умственных спекуляциях, содрогается до мозга костей, когда Бог его ставит в испытания, которыми эта любовь очищается и укрепляется в душе. Наконец, нужно всячески опасаться думать, что мы достигли ее, как только ощущаем влекущую к ней благодать. Всякая душа, дерзающая, доверившись рассудку, предположить, что она достигла желаемого, только показывает своею самонадеянностью, насколько она далека от него. Те очень немногие, кто действительно пребывает в этой любви, не знают, в ней ли они, во всех тех случаях, когда размышляют сами о себе: они готовы верить, что они не в ней, когда их наставники им это объявляют; они говорят с бескорыстием и, не рассуждая, о себе самих словно о чужих, и действуют с простотой по чистому послушанию согласно действительной необходимости, не судя и не обдумывая никогда по своей воле свое состояние. Наконец, хотя, по правде говоря, ни один человек не может точно определить границы действий Бога в душе и только дух Божий проникает в глубины самого себя, тем не менее, по правде говоря, никакое внутреннее совершенство не освобождает христиан от действительных актов, сущностно необходимых для исполнения всего закона, и всякое совершенство ограничивается только этим навыком чистой и единственной в своем роде любви, с бескорыстным миром совершающей в избранной ею душе все то, что смешанная любовь совершает в других с каким-то остатком корыстной озабоченности. Одним словом, только собственная выгода не может и не должна обретаться в упражнениях бескорыстной любви; все же остальное присутствует в ней еще более обильно, чем у большинства праведников, не достигших ее.

Говорить с такой осторожностью – значит оставаться в пределах, положенных нашими отцами; это значит благоговейно следовать традиции; это значит изложить опыт святых, отвергая новшества и тем языком, которого они держались сами, говоря о себе просто и только по послушанию.

Статья 45 – заблуждение

Преображенные души могут судить о себе и судить других, или удостоверяться в своих внутренних дарах, не обращаясь к пастырям Церкви, или же властвовать без каких-то подтверждений своих прав, без чрезвычайного призвания, или даже имея знаки чрезвычайного призвания, но вопреки несомненному авторитету пастырей.

Говорить так – значит преподавать некие новшества профанам и нападать на одно из самых сущностных положений католической веры, которое состоит во всецелом подчинении верных пастырскому корпусу, о котором Иисус Христос сказал: *Кто вас слушает, Меня слушает*.

Вывод из всех статей

Святое безразличие есть только бескорыстие любви. Испытания суть только очищение; оставленность есть часть испытаний. Отказ от присвоения добродетелей [la désappropriation des vertus] есть только отказ по чистой любви от всякого снисхождения, всякого утешения и всякой личной выгоды в исполнении добродетелей. Отказ от всякой деятельности есть только отказ по чистой любви от всякого беспокойства и всякой корыстной озабоченности. Созерцание есть только простое упражнение этой любви, сведенное к одному-единственному мотиву. Пассивное созерцание есть только чистое созерцание, лишенное деятельности или озабоченности. Пассивное состояние, будь то в моменты чистого и непосредственного созерцания, будь то в промежутках между ними, исключает не действительные поступки, не последовательные акты воли, не уточненное обозначение добродетелей по отношению к их собственному объекту, но единственно обычную суетность или корыстное беспокойство – это мирное упражнение в молитве и добродетелях по чистой любви. Преображение и соединение, самое сущностное и непосредственное, есть только навык этой чистой любви, который пронизывает собой всю внутреннюю жизнь и который оказывается тогда единственным началом и

единственным мотивом всех достойных одобрения актов; но это состояние навыка никогда не бывает ни закрепленным и неизменным, ни неотъемлемым. *Verus amor recti*, – как говорит святой Лев, – *habet in se apostolicas auctoritates et canonicas sanctiones*[1].

[1] Истинная любовь праведника имеет в себе самой апостольские права и канонические санкции (*лат.*). – *Примеч. пер.*

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

Августин Аврелий, блж. Исповедь. М., 1991.
Августин Аврелий, блж. Трактаты о различных вопросах. М., 2005.
Августин Аврелий, блж. Христианская наука. СПб., 2006.
Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды. Письма. Материалы. М., 2007.
Апокрифы Древней Руси. СПб., 2002.
Арндт Иоганн. Об истинном христианстве. СПб., 1905.
Данте Алигьери. Собрание сочинений: В 5 т. СПб., 1996.
Дело о Феофане Прокоповиче // Чтения в Обществе истории и древностей Российских. М., 1862. Кн. 1.
Димитрий Ростовский, свт. Келейный летописец. М., 2000.
Димитрий Ростовский, свт. Минеи: В 4 кн. Киево-Печерская Лавра, 1764.
Димитрий Ростовский, свт. О свободе святыя Церкви. М., 1910.
Димитрий Ростовский, свт. Розыск о раскольнической Брынской вере. М., 1855.
Димитрий Ростовский, свт. Руно орошенное. Чернигов, 1702.
Димитрий Ростовский, свт. Сочинения: В 5 т. М., 1839–1849.
Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Послания. СПб., 2001.
Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере. М., 1900.
Древнерусские княжеские жития. М., 2001.
Дрекселлий [*Иоанн Максимович, свт.*]. Илиотропион. М., 2009.

Зерникав А. Об исхождении Святаго Духа от одного только Отца. Т. 1. Почаев, 1902.
Зерникав А. Об исхождении Святаго Духа от одного только Отца. Т. 2. Житомир, 1906.
Зерникав А. Обозрение рукописи, содержащей в себе автобиографию его // ТКДА. 1860. III.
Игнатий (Брянчанинов), свт. Полное собрание творений: В 8 т. М., 2007.
Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. М., 1992.
Иоанн Дамаскин, прп. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. ТСЛ, 1993.
Иоанн Златоуст, свт. Творения: В 12 т. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005.
Иоанн Кронштадтский, св. Полное собрание сочинений: В 6 т. СПб., 1893–1894.
Киреевский И. Духовные основы русской жизни. [М.]: Институт русской цивилизации, 2007.
Книга правил. М., 1893.
Макарий (Булгаков), митр. Православное догматическое богословие: В 2 т. СПб., 1868.
Марк Эфесский, свт. Творения // *Амвросий (Погодин), архим.* Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. М., 1994.
Мечец духовный: Памятник русской духовной письменности XVII века. Казань, 1866.
Николай Кавасила, свт. Христос, Церковь, Богородица. М., 2002.
Остен: Памятник русской духовной письменности XVII в. СПб., 2006.
Паскаль Блез. Письма к провинциалу. Киев, 1997.
Письма Сильвестра Медведева (сообщение С. Н. Браиловского). СПб., 1901.
Правила жизни священников. Документы апостольского престола. М., 2000.
Пустозерская проза. М., 1989.
Регламент духовный // Полное собрание законов Российской Империи. Собрание первое. Т. 6. СПб., 1830.

Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. V. М., 1880.
Сильвестра Медведева известие истинное православным и показание о новоправлении книжном и о прочем: с предисловием и примечаниями Сергея Белокурова. М., 1886.
Сильвестра Медведева Созерцание краткое лет 7190, 91 и 92, в них же что содеяся в гражданстве. М., 1894.
Стефан (Яворский), митр. Изъяснение богословских вопросов // Христианское чтение. 1844. III.
Стефан (Яворский), митр. Камень веры. Киев, 1730.
Стефан (Яворский), митр. Послание Стефана Яворского, митрополита Рязанского и Муромского, к преосвященным Алексию Сарскому и Подонскому и Варлааму Тверскому и Кашинскому // Чтения в Обществе истории и древностей Российских. М., 1864. Кн. 4. Отд. 5.
Стефан (Яворский), митр. Проповеди блаженныя памяти Стефана Яворскаго, преосвященнаго митрополита Рязанского и Муромского... Ч. 1–3. М., 1805.
Труды патриарха Никона. М., 2004.
Фенелон Салиньяк де ля Мот. Творения: В 2 ч. М., 1799.
Феофан Затворник, свт. Письма о духовной жизни. М., 1998.
Феофан Затворник, свт. Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Толкования посланий апостола Павла. Послание к Галатам. М., 1996.
Феофан (Прокопович), архиеп. Правда воли монаршей. М., 1722.
Феофан (Прокопович), архиеп. Письма // ТКДА. 1865. № 1, 2.
Феофан (Прокопович), архиеп. Сочинения: В 4 т. М., 1761–1765.
Феофан (Прокопович), архиеп. Четыре сочинения. М., 1773.
Филарет (Дроздов) свт. Записки, руководствующие к основательному разумению книги Бытия, заключающие в себе и перевод сея книги на русское наречие: В 3 ч. СПб., 1819.
Филарет (Дроздов), свт. Избранные молитвословия. Б/м, б/г. С. 16. [Гимнографическое приложение к: *Филарет (Дроздов), свт.* Избранные труды. Письма. Воспоминания. М., 2003.]
Филарет (Дроздов), свт. Письма митрополита Московского Филарета к А. Н. Муравьеву. Киев, 1869.

Филарет (Дроздов), свт. Сочинения: Слова и речи: В 5 т. М., 1873—1885.

Филарет (Дроздов), свт. Филарета митрополита Московского и Коломенского творения. М., 1994.

Фома Аквинский. Сумма теологий: В 4 т. М., 2006–2012.

Фома Кемпийский. О подражании Христу. М.; Минск, 1993.

Франциск Сальский. О благочестивой жизни. Брюссель, 1994.

Хомяков А. С. Сочинения богословские. СПб., 1995.

Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М., 1989.

Fénelon de Salignac de la Mothe. Oeuvres. T. 2. Paris, 1857.

Iansenius C. Augustinus. Lovanium, 1640.

L'idea di Roma a Mosca Secoli XV–XVI. Fonti per la storia del pensiero sociale russo. Roma; Mosca, 1989.

Procopovič F. Christianae orthodoxae theologiae in Academie Kiowiensi a Theophane Procopovicz adornatae et propositae. Vol. I. T. 1–4; Vol II. T. 5–7; Vol. III. T. 8–9. Leipzig, 1792–1793.

The Oecumenicae Concils of Roman Catholic Church. From Trent to Vatican II (1545–1965). Turnhout, 2010.

Thomas Aquinas. Compendium Theologiae. http//www.documenta-catholicaomnia.eu/03d/1225-1274, Thomas Aquinas, Compendium Theologiae, LT.pdf. д. д. 29.09. 2012.

Литература

Барсков Я. Л. Памятники первых лет русского старообрядчества. СПб., 1912.

Белецкий А. И. Стихотворения Симеона Полоцкого на темы из всеобщей истории. Харьков, 1914.

Вальденберг В. Е. Древнерусские учения о пределах царской власти. М., 2006.

Верховской П. В., проф. Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент: К вопросу об отношении Церкви и государства в России: Исследование в области истории русского церковного права: В 2 т. Ростов-на-Дону, 1916.

Верюжский В. Афанасий, архиепископ Холмогорский. Его жизнь и труды в связи с историей Холмогорской епархии за первые 20 лет ее существования и вообще Русской Церкви в конце XVII века. СПб., 1908.

Гуревич Г. «Правда воли монаршей» Феофана Прокоповича и ее западноевропейские источники // Ученые записки императорского Юрьевского университета. № 10. Юрьев, 1915.

Державин А., прот. Четьи-Минеи свт. Димитрия, митрополита Ростовского, как церковно-исторический и литературный памятник // Богословские труды. 1976. № 15. С. 62–145; 1976 № 16. С. 46–141.

Зеньковский Василий, прот. История русской философии. М., 2001.

Зубов В. Русские проповедники. М., 2001.

Ивлев В. Ю. Оформление логического инструментария в истории русской философии XVII – начала XVIII в.: Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 2001.

Каптерев Н. Ф. Характер отношений к православному Востоку в XVI–XVII столетиях. М., 1885.

Карташев А. К вопросу о православии Феофана Прокоповича // Сборник статей в честь Д. Е. Кобенко. М., 1913.

Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви: В 2 т. М., 1992.

Корзо М. Украинская и белорусская катехизическая традиция конца XVI – XVIII в. Становление, эволюция и проблема заимствований. М., 2007.

Красносельцев Н. «Толковая служба» и другие сочинения, относящиеся к объяснению богослужения в древней Руси до XVIII века: Библиографический обзор // Православный собеседник. 1878. Май.

Кржижановский Е. Феофан Прокопович и Варлаам Ванатович // ТКДА. 1861. № 3.

Лобачев С. В. Патриарх Никон. СПб., 2003.

Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Отзвуки концепции «Москва – Третий Рим» в идеологии Петра Первого // Художественный язык Средневековья. М., 1982.

Майков Л. Н. Очерки из истории русской литературы XVII и XVIII столетий. СПб., 1889.
Матченко И. Досифей, патриарх Иерусалимский, и его время // Душеполезное чтение. 1877. III. № 12; 1878. I. № 1, 2, 4; 1878. II. № 5, 6.
Миркович Г. О времени пресуществления Св. Даров. Спор, бывший в Москве, во второй половине XVII века. Вильна, 1886.
Никольский Н. Реформа Никона и происхождение раскола // Три века: Россия от смуты до нашего времени. М., 1912. Т. 2.
Певницкий В. Ф. Епифаний Славинецкий, один из главных деятелей русской духовной литературы в XVII веке // ТКДА. 1861. VIII, IX, X.
Певницкий В. Ф. Симеон Полоцкий // Православное обозрение. III. 1860.
Пекарский П. Наука и литература в России при Петре Великом: В 2 т. СПб., 1862.
Подскальский Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси. СПб., 1996.
Попов В. Симеон Полоцкий как проповедник. М., 1886.
Попов М., свящ. Изгнанный правды ради. М., 2001.
Прозоровский А. Сильвестр Медведев (его жизнь и деятельность). М., 1896.
Рогачевская Е. Б. Цикл молитв Кирилла Туровского. М., 1999.
Ротар. И. Епифаний Славинецкий – литературный деятель XVII века // Киевская старина, 1900. Т. LXX.
Рункевич С. Г. Архиереи петровской эпохи в их переписке с Петром Великим. СПб., 1906.
Скворцов Г. Патриарх Адриан: Его жизнь и труды в связи с состоянием Русской Церкви в последние десятилетия XVII века // Казань, 1913.
Сменцовский М. Братья Лихуды. СПб., 1899.
Смирнов П., свящ. Иоаким, Патриарх Московский // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1879. № 4, 10; 1880. № 5; 1881. № 4, 5.

Стамулис И. Православное богословие миссии сегодня М., 2003.
Стрельцова Г. Я. Паскаль и европейская культура. М., 1994.
Тарасов Б. Н. Мыслящий тростник: Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. М., 2009.
Татарский И. Симеон Полоцкий (его жизнь и деятельность). М., 1886.
Терновский Ф. Митрополит Стефан Яворский // Труды Киевской духовной академии, 1864.
Терновский Ф. Московские еретики в царствование Петра I // Православное обозрение. 1863. № 10.
Терновский Ф. Очерки из истории русской иерархии. Стефан Яворский // Древняя и новая Россия. 1879. Т. 2.
Успенский Б. А. Борис и Глеб: восприятие истории в древней Руси. М., 2000.
Успенский Б. А. Этюды о русской истории. СПб., 2002.
Флоренский Павел, свящ. Философия культа // Богословские труды. 1977. № 17.
Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937.
Флоровский Г., прот. Чудовский инок Евфимий // Slavia (19). 1949.
Фокин А. Блаженный Августин Иппонский // Альфа и Омега. 2000. № 2.
Харлампович К. В. Малороссийское влияние на Великороссийскую церковную жизнь. Казань, 1914.
Хондзинский Павел, свящ. Афон и его сакральное восприятие в русской традиции // Материалы международной научно-богословской конференции «Россия – Афон: тысячелетие духовного единства». М., 2008.
Хондзинский Павел, свящ. Блаженный Августин в русской духовной традиции XVIII века // Вестник ПСТГУ I: 1. 2011.
Хондзинский Павел, свящ. К вопросу о начале московских евхаристических споров XVII века. Вестник ПСТГУ II: 2 (39). 2011.
Хондзинский Павел, свящ. Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. М., 2010.

Хондзинский Павел, свящ. Священное Писание в богословии школы преосвященного Феофана Прокоповича // Русское богословие: традиция и современность. М., 2011.

Хондзинский Павел, свящ. Синодальная реформа и экклесиология первых славянофилов: А. С. Хомякова и Ю. Ф. Самарина. Вестник ПСТГУ I: 5 (37). 2011.

Червяковский П. Введение в богословие Феофана Прокоповича // Христианское чтение. 1876. № 1/2; 1876. № 7/8; 1877. № 3/4, 7/8; 1878. 1/2, 3/4.

Чистович И. А. Феофан Прокопович и его время: Сборник статей, читанных в ОРЯС имп. АН. Т. 4. СПб., 1868.

Шерард Ф. Греческий Восток и Латинский Запад. М., 2006.

Шляпкин И. А. Святой Димитрий Ростовский и его время. СПб., 1891.

Янковска Л. А. Литературно-богословское наследие святителя Димитрия Ростовского: восприятие иезуитской науки XVI–XVII вв. М., 1994.

Augustin/Augustinismus. TRE. Bd. IV.

Brav Christian. Bücher im Staube. Theologie Johann Arndts in ihrem Verhältnis zur Mystik. Leiden, 1986.

Brecht Martin. Der mittelalterische (Pseudo-)Augustinism als gemeinsame Wurzel katholischen und evangelischen Frommigkeit // Jansenismus, Quietismus, Pietismus. Göttingen, 2002.

Le Bachelet X. Bellarmin // Dictionnaire de Theologie catholique. Vol. II. Paris, 1932.

Le Brun Jacques. Le Pur Amour de Platon à Lacan. Éditions du Seuil, 2002.

Carreyre J. Jansénisme // Dictionnaire de Theologie catholique. Vol. VIII. Paris, 1937.

Deinhardt Wilhelm. Der Jansenismus in Deutchsen Landen. München, 1929.

Jedin Hubert. Geschichte des Koncils von Trident: In 4 B. Freiburg, 1939–1975.

Härtel Hans-Joachim. Byzantische Erbe und Orthodoxie bei Feofan Procopovič. Würzburg, 1970.

Hillenaar Henc. L'Augstinisme de Fénelon face à l'Augstinisme des Jansénistes // Jansenismus, Quietismus, Pietismus. Göttingen, 2002.

Hinrisch Ernst. Jansenismus und Pietismus – Versuch eines Structurvergleich // Jansenismus, Quietismus, Pietismus. Göttingen, 2002.

Klinger F. Rom als idée // Die Antike. 1927. Bd. III.

Largent A. Fénelon // Dictionnaire de Theologie catholique. Vol. VIII. Paris, 1937.

Möhler J. A. Die Eincheit in der Kirche oder das Princip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte. Darmstadt, 1957.

Müller L. Der Einfluss der liberalen Protestentismus auf die russische Laientheologie des 19. Jahrhundert // Kirche im Osten. Bd. III. 1960.

Müller L. Die Kritik des protestantismus in der rusischen Theologie vom 16. – 18. Jh. // Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Meinz, 1951. № 1.

Nygren A. Eros und Agape: In 2 T. Gütersloh, 1937.

Pascal Pierre. Avvakum et les débuts du raskol. Paris, 1963.

Podskalsky G. Die Rezeption der thomistischen Theologie bei Gennadios II Scholarios (ca. 1403–1472) // Theologie und Philosofie. 49. (1974).

Podskalsky G. Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschafft. München, 1988.

Sellier Ph. Pascal et saint Augustin. Paris, 1995.

Stoeffler F. Ernest. Johann Arndt // Gestalten der Kirchengeschichte. – T. 7. Stutgart, 1982.

Stolzenburg Arnold F. Die Theologie des Io. Franc. Buddeus und des Chr. Matth. Pfaff. Darmstadt, 1979.

Stupperich R. Feofan Procopovič und seine academische Wirksamkeit // Zeitschrift für slavische Phililogie. Bd. XVII. (1940/1941)

Stupperich, Robert. Kiev – das zweite Jerusalem // Zeitschrift für slavische Philologie. Bd. XII (1935).

Stupperich Robert. Prokopovič in Rom // Zeitschrift für osteuropäische Geschichte. Bd. V.

Tetzner J. Theophan Prokopovič und die russische Frühaufklärung // Zeitschrift für Slavistik. Bd. III. 1958.

Научное издание

Протоиерей Павел Хондзинский

«Ныне все мы болеем теологией»:
Из истории русского богословия предсинодальной эпохи

Художник *Н. Е. Ильенко*
Корректоры *О. В. Хвостова, Е. Б. Варфоломеева*
Верстка *Ю. Б. Пашковой*

Подписано в печать 26.02.2013. Формат 60x90/16
Объем 30,25 п. л. Тираж 500 экз.

Издательство Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета
115184, Москва, Новокузнецкая ул., д. 23, корп. 5а
E-mail: izdat@pstgu.ru
www.pstgu.ru

ИЗДАТЕЛЬСТВО ПСТГУ ПРЕДСТАВЛЯЕТ

Летопись жизни и служения святителя Филарета (Дроздова), митрополита Московского и Коломенского

Личность и деятельность святителя Филарета (Дроздова, 1782–1867), митрополита Московского и Коломенского, давно стали объектом внимания и изучения историков, богословов и филологов.

Называемый при жизни «патриархом без патриаршества», святитель Филарет внес большой вклад в отечественное богословие, принимал участие в некоторых важных событиях государственной жизни и определял направление церковной жизни в России. Авторитет его был огромен, суждения неизменно глубоки, мнения всегда основательны. Его личность наложила неизгладимую печать на век XIX, который подчас называют веком Филарета.

Составители Филаретовской летописи смогли использовать в своей работе основные принципы и приемы, освоенные отечественными учеными в этом жанре. Для отечественной истории и истории Церкви в XIX веке жизнь и деятельность святителя Филарета (Дроздова) предоставляют обширный и важный материал, поэтому появление сводного и систематизированного собрания фактов его жизни видится необходимым делом. Завершением Летописи станет Дополнительный том, содержащий именной аннотированный указатель и развернутые комментарии по наиболее значительным фактам биографии святителя Филарета и важнейшим событиям церковной жизни того времени.

Данное издание рассчитано на специалистов по истории России и Русской Церкви, студентов и аспирантов гуманитарных специальностей, то есть лиц, уже обладающих определенным уровнем знаний, что и позволило обойтись без той информации, которая дублировала бы учебники и энциклопедии.

В настоящее время из печати вышли три первых тома летописи, охватывающие период с 1782 по 1838 год. Четвертый том (1839–1844) находится в печати.

Филаретовский альманах

«Филаретовский альманах» – специализированное периодическое издание ПСТГУ, посвященное изучению богословского наследия, жизни и служения святителя Филарета (Дроздова), митрополита Московского и Коломенского, а также формированию и развитию богословской мысли в России.

Первый выпуск альманаха вышел в 2004 г., восьмой – в 2012 г. Авторы альманаха – преподаватели ПСТГУ и МГУ, исследователи из Санкт-Петербурга и Иркутска, из США и Италии. Состав альманаха формируется из материалов Филаретовской секции ежегодной научной конференции ПСТГУ, а также – Филаретовских вечеров, проходящих на Московском подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры, в покоях, где жил и трудился святитель Филарет (Дроздов). Немалое место занимают архивные публикации.

Среди опубликованных материалов – статьи протоиерея Павла Хондзинского: «Восток и Запад в “русском синтезе” святителя Филарета»; «Святитель Филарет и митрополит Платон», «Разрешение экклесиологических проблем русского богословия XVIII – начала XIX века в трудах святителя Филарета»; Г. В. Бежанидзе: «Обер-прокурор Св. Синода А. П. Ахматов и святитель Филарет», «Обер-прокурор Св. Синода А. П. Толстой и святитель Филарет»; Н. Ю. Суховой: «Участие святителя Филарета (Дроздова) в развитии академического богословия XIX века», «Святитель Филарет (Дроздов) и духовно-академическое богословие XIX века: традиции и новации», «Учение о Церкви в богословии святителя Филарета (Дроздова)»; А. И. Яковлева: «Святитель Филарет и развитие русской национальной культуры в первой половине XIX века», «Участие святителя Филарета в создании храма Христа Спасителя в Москве», «Святитель Филарет и Н. М. Карамзин».

Альманах адресован всем интересующимся историей и осмыслением русской духовной традиции.